

COMITE EDITORIAL

María Julia Bertomeu
UNLP - CONICET

Alejandro Cassini
UBA - CONICET

Osvaldo Guariglia
CONICET

Leiser Madanes
CIF

Mario A. Presas
UNLP - UBA

Secretaria: Cecilia Lastra

CONSULTORES ACADÉMICOS

Mario Bunge, *Mc Gill University*
Carla Cordua, *Universidad de Chile*
Marcelo Dascal, *Universidad de Tel-Aviv*
Ernesto Garzón Valdés, *Universidad de Mainz*
Alfonso Gómez Lobo, *Georgetown University*
Jorge E. Gracia, *State University of New York (SUNY), Buffalo*
Joao Paulo Monteiro, *Universidad de Lisboa*
C. Ulises Moulines, *Universidad de Munich*
O. Porchat Pereira, *Universidad de San Pablo*
David Sobrevilla, *Universidad de Lima*
Ernesto Sosa, *Brown University*
Roberto Torretti, *Universidad de Puerto Rico*
Margarita Valdés, *Universidad Nacional Autónoma de México*
Luis Villoro, *Universidad Nacional Autónoma de México*

Para suscripciones, pedidos, correspondencia o informaciones dirigirse a:

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA
Editada en: Centro de Investigaciones Filosóficas
Miñones 2073 (C1428ATE) Buenos Aires - Argentina
Fax: (54-11) 4787-0533 – E-mail: cifrlf@mail.retina.ar
www.rlf-cif.org.ar

En Estados Unidos y Canadá dirigirse a:

BOX 1493 15 Southwest Park
Birmingham, Alabama 35201-1943 - U.S.A. Westwood, Mass 02090 - U.S.A.

Argentina

Individuos \$ 100
Instituciones \$ 200

Exterior

Individuos U\$S 35 € 30
Instituciones U\$S 50 € 40

(más gastos de envío)

La **Revista Latinoamericana de Filosofía** se publica los meses de mayo y noviembre de cada año. Director Responsable: Francisco Naishtat, Presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF, propietario de la publicación. Domicilio Legal: Miñones 2073, C1428ATE Buenos Aires. Copyright. Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Queda hecho el depósito que marca la Ley N° 11723.

La **Revista Latinoamericana de Filosofía** está indizada por el *Philosopher's Index*, *Repertoire bibliographique de la philosophie*, *Latinindex* y *SciELO Argentina*.

ISSN 0325-0725

Noviembre 2010

Diseño de tapa: Buyi Presas

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

PRIMAVERA 2010

VOLUMEN XXXVI

N° 2

SUMARIO

ARTÍCULOS

- E. Lythgoe**, ¿Una superación de los límites de la representación?
La reelaboración del debate en Frank Ankersmit y su recurso
al testimonio 157
- C. Macón**, Más allá del fin de la Historia: ¿Una inhabilitación filosófica
de lo político? 177
- J. E. González Varela**, El argumento de lo uno sobre muchos
del *peri ideôn* 209
- F. M. Pailos**, Atribuciones de conocimiento, aspectos prácticos y
nuevos casos de Stanley 239
- M. Mauer**, Foucault y Kojève: post-historia e hiper-historicidad 265

ESTUDIO CRÍTICO

- A. Rosler**, Osvaldo Guariglia, *En camino de una justicia global* 285

NOTA

- P. Castelli - E. Zerbudis**, Mundo externo e imaginación en la sexta
meditación cartesiana. A propósito de unas consideraciones de
Mario Caimi 299

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

- R. Torretti**, *Conceptos del Gen* (L. Lewowicz). **M. A. Granada**, *Filósofos,
filosofía y filosofías en la Encyclopédie de Diderot y d'Alembert* (F. Bahr).
M. A. Presas, *Del Ser a la Palabra, ensayos sobre estética, fenomenología y
hermenéutica* (J. Blanco). **M. González Navarro**, *Interpretar y argumentar.
La hermenéutica gadameriana a la luz de las teorías de la argumentación*
(A. Ratto) 315

- ÍNDICE DE AUTORES - RLF XXXII (2006) - XXXVI (2010) 326

COLABORADORES

PAULA CASTELLI es licenciada en filosofía por la Universidad de Buenos Aires, y actualmente realiza sus estudios de doctorado en la misma universidad, sobre la moral en los últimos escritos de Descartes. Se desempeña como auxiliar docente en el área de Filosofía Moderna de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Ha presentado trabajos en congresos y publicado artículos sobre filósofos de los siglos XVI y XVII.

E-mail: alicamento@yahoo.com

JOSÉ EDGAR GONZÁLEZ VARELA es Investigador posdoctoral en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México UNAM y profesor de posgrado en la misma institución. Educación: Doctorado en Filosofía, Universidad de Sheffield, Reino Unido (2009). Maestro en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM (2005). Licenciado en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM (2003). Áreas de Especialización: Historia de la Filosofía (Filosofía Antigua) y Metafísica. Publicaciones: (2008) "El argumento del objeto del pensamiento en el tratado aristotélico *Sobre las Ideas (peri ideōn)*", *Diánoia*, 53, pp. 53-78.

E-mail: joedgova@googlemail.com

ESTEBAN LYTHGOE es Licenciado y doctor en filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Investigador asistente del Conicet dedicado a las áreas de metafísica y filosofía de la historia. Ha dado seminarios de grado y postgrado en la UBA, la UCA y la UNLP. Actualmente es docente asociado en la UADE. Se encuentra investigando la relación entre la historia y la memoria desde una perspectiva hermenéutica, haciendo especial hincapié en los conceptos de testimonio, representación y experiencia.

E-mail: lythgoe@arnet.com.ar

CECILIA MACÓN es Doctora y Licenciada en Filosofía (UBA) y Magíster en Teoría Política (London School of Economics and Political Science), enseña e investiga Filosofía de la Historia en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Sus áreas de interés son la poshistoria, la reconstrucción de pasados traumáticos y las teorías de género. Es compiladora de los volúmenes *Trabajos de la memoria*, *Pensar la democracia*, *imaginar la transición* y *Mapas de la transición*, además de artículos de su especialidad en revistas nacionales y extranjeras. Ha sido becaria de la Fundación Antorchas y del British Council.

E-mail: cmacon@yahoo.com

MANUEL MAUER es Licenciado y Magister en filosofía por la Universidad de Paris I Panthéon-Sorbonne (Francia). Actualmente, como becario del Conicet, realiza una investigación doctoral dedicada a la noción de vida en la obra de Michel Foucault en co-tutela entre la Universidad Paris XII y la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Es docente de filosofía en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA.

E-mail: mauermanu@gmail.com

FEDERICO MATÍAS PAILOS es Doctor en Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Docente de la carrera de Filosofía, U.B.A. Trabajos Publicados: "Los modos de la Paradoja de Orayen y los límites de la semántica", en *Analítica*, número 1, año 1, Revista del Centro de Estudios de Filosofía Analítica, Lima, Perú; pp. 83-109, agosto de 2007. 'Justificación y consenso global', en *Diánoia* (volumen XLVII, número 51, de Noviembre del 2003), en sección 'notas y discusiones'. El texto va de la página 175 a la 179, y es parte de la discusión 'Verdad, justificación y consenso'.

E-mail: fpailos@hotmail.com

ANDRÉS ROSLER es Profesor Asociado de Filosofía del Derecho de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Investigador del CONICET. Autor de *Political Authority and Obligation in Aristotle* (Oxford University Press, 2005) y de Thomas Hobbes, *De Cive*, prólogo, traducción, notas y glosario (Editorial Hydra, Buenos Aires, en prensa).

E-mail: arosler@fibertel.com.ar

EZEQUIEL ZERBUDIS es licenciado y doctor en filosofía por la Universidad de Buenos Aires y docente en las áreas de Filosofía Moderna y Filosofía del Lenguaje en la Facultad de Filosofía y Letras de esa misma universidad. Ha publicado artículos y presentado ponencias sobre temas de metafísica contemporánea (individuación, esencialismo, hacedores de verdad), filosofía del lenguaje (semántica de términos generales) e historia de la filosofía moderna (en particular sobre Kant y Hobbes).

E-mail: ezerbu@yahoo.com

**¿UNA SUPERACIÓN DE LOS LÍMITES DE LA
REPRESENTACIÓN? LA REELABORACIÓN
DEL DEBATE EN FRANK ANKERSMIT
Y SU RECURSO AL TESTIMONIO**

Esteban Lythgoe

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

RESUMEN: El presente artículo analiza el replanteo de Frank Ankersmit del debate en torno a los límites de la representación y su propuesta de recurrir al testimonio de los sobrevivientes del Holocausto. Se sostiene que su respuesta a la pregunta reelaborada resulta insatisfactoria tanto por inconsistencias internas como porque sus consecuencias son inapropiadas. Las limitaciones internas pondrán de manifiesto que el problema no reside en el tipo de respuesta dada sino en la reelaboración del debate. Por su parte, nuestro interés en las dificultades externas se debe a que no sólo afectan al filósofo tematizado sino a todos aquellos que privilegien los testimonios de los sobrevivientes por sobre las representaciones históricas.

PALABRAS CLAVE: Representación - Holocausto - Testimonio

ABSTRACT: This paper analyses Frank Ankersmit's interpretation of the discussion on the limits of representation and his proposal to avoid it by using the testimony of the survivors of the Holocaust. It is sustained that his answer to this discussion is unsatisfactory due both to internal inconsistencies and its inappropriate consequences. Its internal limitations will show that the problem does not lie in the given answer but in the elaboration of the debate. On the other side, the reason of our interest in the external difficulties is that it does not only affect to Ankersmit's proposal but to every one that gives more importance to the survivors' testimonies than to the historical representations.

KEYWORDS: Representation - Holocaust - Testimony

El testimonio y los límites de la representación

La tradición ilustrada consideraba al testimonio histórico como una fuente de conocimiento indirecta capaz de proporcionar evidencias a los historiadores. Según esta tradición, el carácter fragmentario y distorsionado de la perspectiva de un individuo impedía que una declaración de este tipo fuera representativa de un acontecimiento histórico. Dependiendo de los autores, se señalaba la necesidad de la intervención de un historiador o un archivista a fin de homogeneizar el tipo de información brindada por el testimonio con el de los demás trazos del pasado, constituyéndolo así en parte del relato objetivo acerca de ese acontecimiento. A pesar de todo, su dudosa fiabilidad llevó a que se prefiriera prescindir de su uso o que, en caso de recurrir a él, solamente fuera apoyando a otras fuentes de conocimiento más fiables. En los últimos treinta años se ha modificado ostensiblemente el trato dado al testimonio histórico, tanto debido a la aparición de nuevos ámbitos de investigación histórica como al dilema en torno a cómo representar el Holocausto.

Cuando hablamos de nuevos ámbitos de investigación histórica, estamos haciendo referencia fundamentalmente al auge de la historia oral y a la incidencia que tuvieron los diversos estudios acerca de la memoria colectiva por parte de la antropología y la sociología en la historia social. Quienes inicialmente propusieron el desarrollo de una historia oral, lo hicieron con la finalidad de fijar por escrito las cada vez más asiduas declaraciones y decisiones orales de los sectores de poder. Sin embargo, a lo largo del tiempo se fue imponiendo la idea de que su objetivo debía ser, antes bien, recoger las pretensiones reivindicatorias de los sectores explotados o discriminados de la sociedad, quienes se encontraban imposibilitados de hacerlo por carecer de todo tipo de acceso a los medios masivos de comunicación. Los estudios de la memoria, por su parte, nos remiten a las investigaciones en torno al imaginario colectivo. Su objeto de interés no son los acontecimientos pasados mismos, sino las representaciones que sobre ellos se hacen los distintos grupos sociales y el modo en que dichas representaciones evolucionan a lo largo del tiempo. Debido a que el uso que estas líneas de investigación hacen del testimonio entra en conflicto con las hipótesis tradicionalmente defendidas sobre el tema, los teóricos comenzaron a proponer alternativas que permitieran hacer frente a este reto.

El debate iniciado por Hayden White y Carlo Ginzburg respecto de la representación histórica del Holocausto incidió de manera dramática en la filosofía de la historia contemporánea. Aún cuando es posible representarse e interpretar el genocidio realizado por el régimen nacional socialista como si fuera cualquier otro acontecimiento histórico, este tipo de abordaje desdibuja sus características de 'acontecimiento al límite'. Por una parte, en la medida en que las categorías conceptuales y representativas tradicionales no son capaces de recoger la desmesura cuantitativa y cualitativa que lo caracteriza, se proponen otras alternativas para referirse a él. Cualquier distorsión u omisión tanto a nivel proposicional como narrativo la banalizaría. "Esto sugiere, con otras palabras, que hay límites a la representación *que no deben ser trasgredidos pero lo son fácilmente*."¹ Se ha propuesto el silencio como una alternativa radical para evitar estos límites, pero esta actitud convierte a todo aquel que la tome en cómplice del empeño puesto por los perpetradores en borrar todo trazo de la monstruosidad realizada. Es por este motivo que varios historiadores y teóricos de la historia han dirigido su atención sobre los nuevos abordajes del testimonio como modo de superar estos límites de la representación.

Frank Ankersmit coincide con el contexto recién esbozado al que describe del siguiente modo: "escribir acerca del Holocausto tiene sus propias dificultades específicas. Habitualmente es suficiente para el teórico respetar la verdad y ser inteligente – aunque, como todos sabemos, eso ya es bastante complejo. Pero, escribir sobre el Holocausto requiere, más allá de ello, el tacto y el talento necesarios para reconocer cuándo y cómo evitar las trampas de lo inapropiado."² En su opinión, mientras la constitución misma de la historia impide que ella supere los límites de la representación, la manifestación testimonial de una experiencia traumática se encuentra en condiciones de hacerlo.

En lo que sigue me interesaría abordar la reelaboración de los

1. Friedlander, Saul (editor), *Probing the Limits of Representation – Nazism and the 'Final Solution'*, Harvard University Press, Cambridge – London, 1992, p. 3

2. Ankersmit, Frank, *Historical Representation*, Stanford University Press, Stanford, 2001, p. 176.

términos del debate en torno a los límites de la representación realizada por este filósofo así como su propuesta de recurrir al testimonio de los sobrevivientes del Holocausto. A fin de proveer un marco de comprensibilidad esbozaremos previamente lo que este autor denomina la *privatización del pasado* y sus implicaciones epistemológicas. En la primera parte me interesaría señalar las inconsistencias internas a las que lo conduce su respuesta. Nuestra tesis empero es que la raíz de estas inconsistencias no debe buscarse en el modo en que Ankersmit responde a esta pregunta, sino en los términos en que este autor reelabora la pregunta acerca de los límites de la representación. En la segunda parte me centraré en las dificultades externas de esta tesis, las cuales no afectan sólo a la postura de Ankersmit sino a todos aquellos autores que privilegian los testimonios de los sobrevivientes por sobre las representaciones históricas.

La privatización postmodernista del pasado y el testimonio

Desde el punto de vista cronológico la historia se constituyó en disciplina durante el siglo XIX. En ese período se comenzó a considerar al pasado como el producto de fuerzas sociales e históricas supraindividuales en lugar de como el resultado de las acciones de los grandes hombres. Este cambio dio lugar a que se crearan departamentos de historia en condiciones de enseñar a los futuros profesionales cómo reconocer estas fuerzas y que aparecieran publicaciones capaces de comunicar los resultados de las investigaciones realizadas sobre la cuestión. El pasado se erigió como una realidad objetiva que permitía la resolución de disputas interpretativas y la instauración de un ideal de progreso acumulativo en historia. Como contraparte, cada investigador se sentía parte de una empresa colectiva y, en la medida en que compartía con sus colegas un mismo lenguaje y metodología, se podía hablar de una “mente subjetiva” mancomunada en pos de los secretos de una realidad histórica objetiva. El uso de conceptos contemporáneos para aprehender al pasado, permitía acceder a él de manera *panorámica*, aunque su anacronismo instaurara una distancia insalvable entre él y el presente.

El historicismo dio inicio a un proceso que acabó con la desaparición ontológica del pasado como objeto y, por consiguiente, de

todo criterio de distinción entre lo contingente y lo esencial. Esta desaparición tuvo un fuerte impacto a nivel epistemológico pues deslegitimó el centro disciplinario autoevidente y organizador del conocimiento del pasado que se había instituido. Aún cuando siguieran existiendo publicaciones o departamentos de historia, el sujeto trascendental se había desintegrado. Al dejar de ser una empresa común, el historiador volvió a relacionarse con el pasado de manera personal. A este cambio de actitud respecto del pasado Ankersmit lo denomina *privatización del pasado*. “Nuestra relación con el pasado se ha ‘privatizado’ en el sentido que primariamente es un atributo del historiador individual y no más de un sujeto histórico disciplinar colectivo.”³ La fragmentación de la historia volvió impracticable cualquier tipo de acercamiento trascendental a la historia, y, consecuentemente, el uso de la metáfora y su perspectiva panorámica. Los historiadores debieron renunciar a la ambición de una historia a gran escala, y en su lugar, contentarse con investigar los detalles insignificantes del pasado, tarea a la que se abocó la microhistoria, la historia de las mentalidades y la memoria. En efecto, “hacer que la palabra ‘memoria’ signifique lo que antiguamente era referido por el término ‘historia’ es un claro signo de personalización en nuestra relación con el pasado.”⁴ Quedaron establecidos así dos modos de tratar con el pasado: la historia, en franca decadencia, y la memoria, representativa del acercamiento postmoderno al pasado. Mientras la *historia* estudia al pasado por medio de un sujeto colectivo, transindividual, la *memoria* se interesa en aquello que ha sido reprimido, ignorado o suprimido en el pasado por la colectividad. La memoria no postula la existencia de fuerzas históricas ni utiliza conceptos abstractos que se apropien del pasado.

A diferencia de lo que sucede en historia, la memoria se encuentra en condiciones de abordar al pasado de manera más directa. Ankersmit da cuenta de cómo es posible este tipo de trato recurriendo a la concepción de *memoria colectiva* de Maurice Halbwachs. Los planteos del sociólogo francés forman parte del ataque contemporáneo a la concepción cartesiana del sí, ligada a autores como Gilbert

3. Ankersmit, Frank, *Historical Representation*, p. 153

4. Ankersmit, Frank, *Historical Representation*, p. 154.

Ryle y William Lyons. En opinión del filósofo holandés, los argumentos de estos autores pueden ser interpretados de dos maneras. La primera, de corte sociologizante, es que ellos vuelven público lo que solía ser privado. La segunda sería su contraparte. Esta lectura menos habitual permitiría extender el alcance de lo que el individuo puede recordar. Tan pronto como borramos los supuestos incuestionados acerca de lo privado y lo público, podemos tanto socializar lo privado como privatizar lo social. Esto significaría que lo que antes se consideraba exclusividad del pasado colectivo ahora se vuelve pasado privado que puede ser recordado privadamente. “Para él [Halbwachs] no hay más barreras infranqueables entre nuestro pasado personal y el colectivo; por lo tanto, no hay una razón *a priori* para rechazar la posibilidad de recordar, en el sentido propio de la palabra, algo anterior a nuestra vida biológica.”⁵

Si nos volvemos a la obra de Halbwachs, encontramos que sus tesis no coinciden con la lectura de Ankersmit. Cuando el sociólogo francés habla de memoria colectiva, no se está refiriendo a la capacidad de los individuos a recordar acontecimientos sucedidos con anterioridad a su nacimiento, sino al carácter colectivo de los marcos de los recuerdos (cuadros sociales de la memoria), es decir, al sentido de estos acontecimientos. Cada grupo se diferencia de los demás según el modo en que interprete un acontecimiento pasado: “El acontecimiento también se produce en el espacio, y puede ser que uno y otro grupo lo perciban. Pero lo que importa es la manera en que lo interpretan, el sentido que le dan.”⁶ También resulta bastante extraña la bicondicionalidad entre lo social y lo privado supuesta en el argumento Ankersmit, pues de la sociologización de lo privado no se desprende de la privatización de lo social. El filósofo holandés señala certeramente que la tesis sociologizante se dirige contra la concepción cartesiana del sí, de lo privado, pero no contra la barrera gnoseológica entre lo público y privado. En la medida en que no hay un ámbito privado, no tiene sentido plantear la posibilidad de privatizar lo social.

5. Ankersmit, Frank, *Historical Representation*, p. 158.

6. Halbwachs, Maurice, *La mémoire collective*, http://classiques.uqac.ca/classiques/Halbwachs_maurice/memoire_collective/memoire_collective.pdf, 2001, p. 71

Sin embargo, si caritativamente tomáramos distancia de la obra del sociólogo francés y la interpretáramos a partir del marco conceptual de Ankersmit, sería posible sostener la posibilidad de recordar algo sucedido antes de nuestras vidas. La tesis de que la memoria colectiva proporciona sólo un marco de sentido supone la distinción entre hecho y razón. Halbwachs acepta esta distinción y asocia a la memoria colectiva con el segundo componente. Ankersmit, por el contrario, la critica explícitamente calificándola de simplista. Toda representación tiene inextricablemente unido el discurso descriptivo y el normativo, por lo que es imposible distinguir uno del otro. Desde este marco interpretativo no sería posible considerar que la memoria colectiva es solamente un marco social de sentido, sino que sería una representación con componentes descriptivos y normativos.

Es preciso advertir que, cuando el filósofo sostiene que recordamos sucesos acontecidos antes de nuestro nacimiento, no significa que los recuerdos de mis antepasados sean recibidos tal cual por mi persona. A diferencia de la historia que se refiere al pasado metafóricamente, la memoria lo hace de manera metonímica. El objetivo del acceso metafórico es acceder directamente al meollo de lo tratado y apropiárselo; la metonimia, en cambio, se limita a dirigir las miradas de los interlocutores hacia el punto que intenta destacar. El vínculo de la memoria con el pasado es análogo al que tiene la nostalgia tal como fue caracterizada en *Historia y Topología*. La nostalgia sería la conciencia de un desplazamiento espacial o temporal respecto del centro de coordenadas de quien lo experimenta que, quien lo experimenta, intenta anular constante e infructuosamente. Según el autor, lo experimentado en ella no es el pasado tal cual es en sí, sino la diferencia entre éste y el presente.⁷ En *Representación Histórica* se lleva este tipo de vínculo a la

7. Cf. Ankersmit, Frank, *Historia y Topología – Ascenso y caída de la metáfora*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 388: “...lo que experimentamos históricamente en la nostalgia no es ‘el pasado en sí’ (según lo concibe el historista), sino la *diferencia* o la *distancia* entre el presente y el pasado. [...] la nostalgia nos da la *unidad* del pasado y el presente: para experimentar la diferencia se necesita la presencia simultánea de lo que yace en ambos extremos de la diferencia, es decir; tanto del pasado como

memoria y se explica que “la memoria y la nostalgia siempre dotan a su objeto con un aura de inaccesibilidad. Y es por eso que el discurso de la memoria respeta mejor las realidades innombrables que asociamos con el Holocausto que el discurso del historiador.”⁸

Dificultades internas. La redefinición acerca de los límites de la representación del Holocausto y sus inconsistencias

Habiendo esbozado brevemente el proceso de la *privatización del pasado* y traído a colación aquellos componentes conceptuales que subyacen a este planteo, nos encontramos en condiciones de volver al problema de los límites de la representación del Holocausto.

Ankersmit rechaza el debate en los términos expuestos por Saul Friedlander. En su opinión, la discusión no debería girar en torno a los requerimientos que precisa toda representación del Holocausto, sino en torno a qué contenido es dejado fuera de las representaciones tradicionales. En este sentido coincide con H. G. Gadamer en que la experiencia es dejada de lado en este tipo de representaciones. Es por ello que considera necesario establecer si existe alguna otra clase de representaciones en condiciones de recoger las experiencias más profundas y significativas del individuo. Esta clase de representación no sería otra que el testimonio: “pues, ¿no nos da el testimonio una representación de las experiencias más profundas y significativas de una persona? Y, ¿no deberíamos acordar que, en la medida en que la experiencia del Holocausto puede ser representada en el lenguaje, el lenguaje debe tener que tomar la forma del testimonio?”⁹

El tratamiento tradicional del testimonio se centra en su carácter proposicional. Esto significa que se lo define como un acto de habla en el que un declarante *describe* cierto acontecimiento y certifica ante un auditorio la verdad de lo dicho. Por su parte, el audi-

del presente. En la experiencia de la diferencia, el pasado y el presente están unidos.”

8. Ankersmit, Frank, *Historical Representation*, p. 178.

9. Ankersmit, Frank, *Historical Representation*, p. 162-3.

torio debe haber acreditado previamente al testigo como tal, sea por sus competencias, credenciales o por constarle de algún modo que han presenciado cierto acontecimiento a fin de confiar en él. Así entendido, el testimonio forma parte de la base documental que, al igual que cualquier otro trazo del pasado, proporciona las evidencias necesarias en una investigación. Por lo general, los artículos metodológicos referidos al testimonio apuntan sobre todo hacia tres direcciones diferentes: a. establecer la manera de quitarles todos aquellos componentes extra descriptivos, como pueden ser sus elementos valorativos, afectivos o vocativos, a fin de homogeneizarlo con las demás fuentes documentales; b. aportar instancias críticas que permitan discriminar dentro de una descripción testimonial sus componentes verdaderos de los falsos; c. proporcionar criterios para determinar la confiabilidad de un testigo.

El gran aporte de Ankersmit al análisis del testimonio fue haber dejado de caracterizarlo como una *descripción* y considerarlo, en su lugar, como una *representación*. Esto supone un cambio de actitud bastante importante con relación a otros filósofos, incluso de aquellos que reconocen la presencia de componentes extra descriptivos aplicables en la labor del historiador. Tomemos, por ejemplo, el caso de Paul Ricoeur, quien distingue dentro del testimonio un componente fáctico y otro de sentido. El primero es deslindado de la totalidad del testimonio por el archivista gracias al uso de las diversas herramientas críticas a su disposición. Una vez que la declaración oral tamizada ha sido asentada en forma escrita, el historiador se encuentra en condiciones de utilizarla como parte de su documental. El componente de sentido del testimonio, por su parte, es aquella parte de la declaración, que pese a ser incontrastable, articula el relato testimonial. En ella se incluyen elementos valorativos, estéticos y tropológicos. El filósofo francés sostiene que, en el caso de investigaciones sobre genocidios, el historiador debería rescatar este componente de las declaraciones de las víctimas e introducirlo dentro de la fase representativa. No es el objetivo del presente artículo profundizar acerca del modo y los motivos por los que Ricoeur plantea este procedimiento. Baste simplemente rescatar la siguiente cita: “una hipótesis acude entonces a la mente: el historiador, en tanto hace la historia, ¿no imitaría de manera creadora, al llevar al nivel del discurso erudito, el gesto interpretativo

por el cual los y las que hacen la historia intentan comprenderse a sí mismos y a su mundo? La hipótesis es particularmente plausible en una concepción pragmática de la historiografía que cuida de no separar las representaciones de las prácticas por las cuales los agentes sociales instauran el vínculo social y lo dotan de identidades múltiples.”¹⁰

La primera diferencia está ligada a la relación entre el testimonio y el historiador. En Ricoeur, el uso de un testimonio, sea su componente fáctico o el de sentido, depende en última instancia de la decisión del historiador. En el caso de Ankersmit, como el testimonio es una representación, se encuentra en el mismo nivel que la representación realizada por un historiador. Esta característica es consistente con la tesis de la privatización del pasado arriba señalada. La segunda diferencia es que, en el caso de Ricoeur, es concebible la separación de los elementos fácticos de la declaración de su componente de sentido, y, por la tanto, la posibilidad de asociar a cada uno de estos elementos con una fase diferente de la operación histórica. El componente fáctico puede ser juzgado como verdadero o falso. El de sentido, en cambio, no puede ser refutado por la investigación del historiador, aunque sí corregido. Ankersmit, en cambio, rechaza la posibilidad de deslindar ambos componentes. La totalidad del testimonio *refiere* al pasado, es decir, que este tipo de declaraciones no puede ser evaluado en términos de verdad o falsedad. Para este autor, no se trata de comparar el testimonio con el pasado mismo, sino con las demás representaciones rivales. No existirían estándares, esquemas o normas éticas que permitan *a priori* juzgar su éxito, los criterios de decisión son de tipo estético, aunque sí sostiene que se debe preferir la representación de mayor alcance, la más arriesgada y la que menos probablemente se elegiría según el conocimiento histórico existente, pero que a la vez *no* pueda ser refutada según esa misma base. Por lo tanto, lo único que es posible sostener sobre esta cuestión es que cuantas más representaciones haya, mejor será el resultado de la comparación.

A la hora de caracterizar el testimonio, Ankersmit se apoya en las tesis que al respecto desarrollaron Felman y Laub, de las que

destaca fundamentalmente dos aspectos. El primero es el vínculo que establece con el auditorio. El discurso narrativo propio de la historia se caracteriza por su neutralidad impersonal. Eso significa que no ha sido emitido por una persona determinada hacia otra en particular, sino que es una voz impersonal y moralmente neutra dirigida hacia una audiencia similar. En el testimonio, en cambio, el emisor es un individuo particular. Su auditorio también es determinado y el discurso que le dirige posee una fuerte impronta moral. “Pues el testimonio está dirigido a nosotros, como individuos, seres humanos morales, lo que efectivamente evita que nos escondamos detrás de la pantalla moralmente neutral del objetivismo histórico; sugiere, por así decirlo, una confrontación directa con las expresiones del testigo; es una línea directa de la voz del testigo hacia nosotros...”¹¹ Según Ankersmit, éste es un componente ineludible en los testimonios del Holocausto. Más aún, si un testimonio sobre el Holocausto fuera imparcial o moralmente neutro, no lograría satisfacer los estándares mínimos de gusto y propiedad.¹² En ese sentido, la elección del concepto de testimonio de Felman y Laub resulta acertada. Sería posible señalar como punto de divergencia entre ambos una cuestión de énfasis. En el planteo de estos autores el componente moral del testimonio no se encuentra en la declaración misma, como se debería esperar si se toma al testimonio como representación histórica y que sí ocurre en el caso de Ankersmit. En su lugar, se encuentra en el vínculo empático previo que se establece entre el testigo en tanto sobreviviente y el auditorio.

El segundo elemento que Ankersmit destaca de estos autores es el modo en que caracterizan el vínculo que el declarante traumatizado establece con el pasado. El trauma surge cuando una experiencia vivida ha sido tan monstruosa que no puede ser aceptada por la conciencia, que lo oculta tras la bruma del olvido. El acontecimiento del testimonio permite romper por primera vez con el encierro del pasado traumático. Al hablar uno recuerda lo que había olvidado. Según estos autores, en este tipo de declaraciones se borra la barrera que separa el lenguaje de la realidad, a punto tal

10. Ricoeur, Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris, 2000, p. 295.

11. Cf. Ankersmit, Frank, *Historical Representation*, p. 163.

12. Ankersmit, Frank, *Historical Representation*, p. 93.

que toda declaración testimonial de este tipo es una *resurrección del pasado*: “Una realidad histórica tomó la forma de un testimonio, es decir, de palabras – y viceversa.”¹³ De esta manera, el testimonio traumático incorpora la realidad en su *desnudez primordial y nouménica* a la representación histórica del Holocausto.

De forma análoga a lo que ocurre en el concepto de representación arriba señalado, en esta definición de testimonio los límites entre lenguaje y realidad se desdibujan, aunque de manera diferente. Aquí no nos encontramos con que los conceptos *informan* al contenido constituyéndolo en una totalidad con sentido, pues en principio no existiría concepto alguno capaz de hacerlo. Por el contrario, nos encontramos con el acontecimiento mismo hecho lenguaje. La definición de experiencia traumática así planteada resulta incompatible con varios aspectos característicos de la obra de Ankersmit y en ninguna oportunidad el filósofo intenta aclarar o armonizar estas tensiones. Tomemos en primer lugar el concepto de experiencia. Felman y Laub lo utilizan con tal amplitud que incorporan en su seno elementos propios del concepto de acontecimiento. Dominick LaCapra ha observado que quienes investigan sobre temáticas ligadas a los sobrevivientes del Holocausto habitualmente utilizan los términos de experiencia y acontecimiento de manera indistinta. Sin embargo, haber tenido una experiencia traumática no significa que ésta haya sido causada por un acontecimiento traumático. Caer en esta ambigüedad lleva a desdibujar la distinción entre la autenticidad de una experiencia y la precisión fáctica de un acontecimiento. Es por este motivo que LaCapra nos advierte acerca de los peligros de dejarse llevar por esta confusión.¹⁴ Hemos visto que Ankersmit, por el contrario, distingue claramente entre experiencia y pasado en *Historia y Topología*, y sostiene que la experiencia no revive el pasado. Cuando en *Representación Histórica* equipara la memoria con la experiencia nostálgica mantiene la tesis de que ésta instaure un halo de inaccesibilidad al pasado.¹⁵ En cuanto al concepto representación, hemos

13. Ankersmit, Frank, *Historical Representation*, p. 164.

14. Cf. LaCapra, Dominick, *Historia en Tránsito – Experiencia, identidad, teoría crítica*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006, pp. 156 y ss.

15. Cf. Nota 11 de este artículo.

señalado más arriba que, aunque informe a la realidad, no es posible identificarla con ella. También hemos insistido en la imposibilidad de atribuirle verdad o falsedad a las representaciones, por lo que, en el caso de Ankersmit, un testimonio no sería ni verdadero ni falso. En cambio, en Felman y Laub el testimonio tiene un carácter proposicional, por lo que sería más cercano a lo que Ankersmit caracterizaría como una descripción antes que como una representación.

A raíz de estas incompatibilidades entre los conceptos de experiencia y representación de Felman y Laub y de Ankersmit resulta extraño que este último haya retomado sus consideraciones en torno al testimonio sin haber hecho aclaración alguna al respecto o insertara alguna modificación que volviera a este concepto compatible con el resto de su sistema. Sin embargo, cuando sostiene que la conmemoración es la segunda matriz privatizada para referirse al pasado, pone indirectamente de manifiesto que la elección de esta definición de testimonio no ha sido casual.¹⁶ El testimonio y la conmemoración son descritos como modos contrapuestos de vincularse al pasado. El primero es puro contenido surgido del acontecimiento mismo. La conmemoración, en cambio, es un puro formalismo ritual. Su nexos con el pasado surgiría de una consideración extrahistórica, y casi se podría decir aritmética, respecto del paso del tiempo. Es por ello que lo conmemorado ha perdido su prioridad lógica a favor de la conmemoración. Para decirlo con palabras de Ankersmit: “...el testimonio es puro contenido experiencial, mientras la conmemoración es ritualista y magnifica alegremente todos sus formalismos ceremoniales. El testimonio es contenido, la conmemoración forma.”¹⁷

La oposición entre forma y contenido presente en esta última

16. Ankersmit, Frank, *Historical Representation*, p. 174: “Primeramente, como fue sostenido más arriba, en ambos casos, en el testimonio y en la conmemoración, el pasado se privatiza de un modo que hubiera sido impensable en los días de la escritura histórica tradicional, disciplinaria y el reino del sujeto histórico disciplinario que era la columna vertebral de la historia. En segundo lugar, ambos el testimonio y la conmemoración se han vuelto las matrices preferidas para nuestra relación con el pasado.”

17. Ankersmit, Frank, *Historical Representation*, p. 165.

frase nos obliga volver nuestros pasos a la pregunta que dio origen a todo este desarrollo acerca del testimonio para buscar allí el motivo de la totalidad de las tensiones internas señaladas. La cita textual en la que redefine los términos del debate sobre los límites del testimonio es la siguiente: “Pero podemos tomar un paso más y no preguntarnos meramente qué requerimientos formales debe satisfacer una representación del Holocausto, para enfocarnos en su lugar en la pregunta más directa sobre qué contenido está en peligro de quedar fuera u obliterado en este tipo de representación.”¹⁸ Aquí se está afirmando que el testimonio es aquel *contenido* que queda fuera de la representación histórica tradicional. Dicho de otro modo, se está presuponiendo la posibilidad de distinguir dentro de una representación entre *forma* y *contenido*, la cual no es consistente con sus propios planteos acerca de la representación. En efecto, en un capítulo anterior de la misma obra que aquí nos ocupa, el autor reconoce la importancia de la tesis de Quine acerca de la imposibilidad de distinguir el ámbito del lenguaje del de la experiencia: “...la implicación crucial [de los “Dos dogmas del empirismo”] es que no siempre podemos estar seguros si nuestras creencias tienen su origen en la ‘compulsión a la experiencia’ [...] o en la ‘compulsión al lenguaje’...”¹⁹ Si Ankersmit mismo sostiene la imposibilidad de distinguir dentro de una representación forma y contenido, no tiene sentido su pregunta acerca de qué contenido queda fuera de la representación.

Por lo tanto, consideramos que la tensión interna señalada no es debida a una elección incorrecta de una definición determinada de testimonio, sino al modo en que se replantea la pregunta acerca de los límites de la representación del Holocausto. Con otras palabras, lo que no resulta apropiado en el desarrollo de este autor no es tanto la respuesta como la reelaboración de la pregunta.

18. Ankersmit, Frank, *Historical Representation*, p. 162.

19. Ankersmit, Frank, *Historical Representation*, p. 32.

Las dificultades externas. Lo inapropiado del testimonio de la experiencia traumática

Aún habiendo determinado que la redefinición del debate acerca de los límites de la representación conduce a inconsistencias internas al planteo de Ankersmit, nuestra labor no ha concluido. Como afirmáramos al comienzo de este artículo, esta redefinición es consistente con la tendencia por parte de ciertos historiadores de representar el genocidio. Es por ello que en esta segunda parte quisiera tomar distancia del análisis y la crítica interna recién realizada, para preguntarnos, siguiendo la terminología de este autor, si son *apropiados* los términos con los que redefine este debate.

Si bien no existe una definición explícita de lo que es “apropiado”, sí hace algunas consideraciones generales. Lo apropiado es una categoría estética vinculada con el tacto que permite romper con el círculo de la incomprensión e inmoralidad que suele surgir de las discusiones acerca del Holocausto para “...tratar de la manera más respetuosa posible con las realidades del Holocausto.”²⁰ De este modo, podríamos redefinir nuestra pregunta y decir que intentamos determinar si el procedimiento de recoger las declaraciones de las experiencias traumáticas del Holocausto es respetuoso de esa realidad.

Antes de responder a esta pregunta quisiera recoger los dos casos en los que el autor utiliza esta categoría, pues nos ayudarán a precisar aún más nuestro planteo. El primer caso es el deseo de apropiarse de la realidad pasada por medio de categorías que le son ajenas, algo característico de la historia tradicional y de un conocimiento de tipo metafórico. Ankersmit propone el procedimiento metonímico propio de la memoria como modo de romper con esta actitud avasallante. El segundo caso ha sido recogido en una cita anterior,²¹ donde se sostiene que la neutralidad moral y la imparcialidad respecto de este tipo de atrocidades son totalmente inapropiadas. Teniendo en cuenta estos dos ejemplos, nuestra respuesta a la pregunta es negativa, es decir, los términos con los que se redefine el debate son totalmente inapropiados porque, por una

20. Ankersmit, Frank, *Historical Representation*, p. 177.

21. Cf. cita 12 de este artículo.

parte, son incapaces de incluir la experiencia de ciertos actores que deberían ser incluidos, y, por la otra, incluye otras figuras que deberían ser excluidas. Es más, a partir de este último punto, nos surgirán dudas acerca de la pertinencia de la categoría de lo apropiado.

Para entender el problema de los excluidos debemos tener presente la situación paradójica de todo acontecimiento límite. Nadie puede declarar su experiencia de acontecimiento límite, si no lo ha vivido hasta el límite. Sin embargo, nadie que haya ‘vivido’ ese tipo de acontecimiento, se encuentra en condiciones de dar su testimonio. Los estudiosos de estos temas han recogido dos manifestaciones de esta paradoja. La primera de ellas es aportada por Felman bajo la fórmula de que el Holocausto ha sido un acontecimiento sin testigos. El autor se apoya en la idea de que los crematorios han sido la nota definitoria del Holocausto. Sin embargo, las víctimas de las cámaras de gas no pueden hablar desde el interior de la muerte. Por otra parte, los sobrevivientes en condiciones de declarar no han pasado por ellas. Podrán hablar de todo lo que experimentaron pero, en la medida en que no experimentaron lo definitorio del Holocausto, sus palabras no bastan para dar cuenta de él.²²

Giorgio Agamben teoriza sobre una segunda figura de esta paradoja encarnada en un tipo particular de prisionero inicialmente descrito por los propios sobrevivientes del Holocausto, a saber: el *musulmán*. El *musulmán* era aquel que había llegado a tal nivel de desnutrición y enfermedad que era incapaz de llevar a cabo las funciones intelectuales y sólo realizaba sus funciones fisiológicas básicas. Tal era su situación de carencia que incluso sus compañeros lo consideraban una suerte de cadáver ambulante. Para Agamben, este ser ha vivido una experiencia límite en la que se desdibujaba la barrera entre lo que es humano y no humano, y por lo tanto, se lo puede considerar como el testigo integral. Sin embargo, dado que este ser era simplemente un haz de funciones fisiológicas sin espiritualidad alguna, era incapaz de hablar. El filósofo italiano caracteriza lo que ha dado en llamar la *paradoja de Levi* de la

22. Cf. Felman, S., “À l’âge du témoignage: Shoah de C. Lanzmann” en AA. VV. *Au sujet de Shoah*, Berlín – París, 1990, p. 89.

siguiente manera: “el testimonio se presenta aquí como un proceso en el que participan al menos dos sujetos: el primero, el superviviente, puede hablar pero no tiene nada interesante que decir, y el segundo, el que ‘ha visto a la Gorgona’, el que ‘ha tocado fondo’, tiene mucho que decir, pero no puede hablar.”²³

En síntesis, aún cuando aceptemos que lo faltante en las representaciones históricas tradicionales sea la dimensión de la experiencia, estos dos casos recién expuestos ponen de manifiesto que las experiencias más definitorias de este acontecimiento al límite son *a priori* inaccesibles.

Con respecto a la inclusión de declaraciones que deberían ser excluidas surge de querer identificar a quienes sufrieron una experiencia traumática con las víctimas. Nuevamente LaCapra nos advierte de la candidez de esta confusión. No sólo las víctimas han padecido experiencias traumáticas sino también otros individuos que vivieron el Holocausto por fuera e incluso algunos perpetradores. Consideramos, por lo tanto, que no es apropiada una redefinición del debate en torno a los límites de la representación que permita colocar al mismo nivel el testimonio de una víctima y el de un perpetrador.

El planteo de LaCapra no se queda aquí sino que atenta directamente contra el concepto de apropiado, o más específicamente, contra el primer ejemplo de Ankersmit, y consecuentemente, con la tesis general de que es posible entrar en contacto con el pasado sin la mediación de conceptos tomados del presente. En efecto, identificar el concepto de víctima con el de traumatizado permitiría una articulación del relato histórico desde el pasado mismo, pues el trauma presente no sería sino la consecuencia del haber sido víctima del genocidio. Pero esta identificación no es posible. Lo que observa LaCapra es que, “la categoría ‘víctima’ no es una categoría psicológica. En distinta medida es una categoría social, política y ética.”²⁴ Con otras palabras, aún en la memoria requerimos de conceptos presentes para relacionarnos con el pasado.

23. Agamben, Giorgio, *Lo que queda de Auschwitz – El archivo y el testigo – Homo Sacer III*, Pre-textos, Valencia, 2000, p. 126.

24. LaCapra, Dominick, *Escribir la Historia, Escribir el Trauma*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2001, p. 98.

Esta objeción excede a la obra de Ankersmit y afecta a todos aquellos que consideren que las voces de quienes sobrevivieron al Holocausto bastan para representar de manera apropiada, es decir, de la manera más respetuosa posible, este acontecimiento. Por una parte, faltan las voces de quienes murieron en los crematorios y de los musulmanes; por la otra, sobran la de los perpetradores. Se requieren investigaciones y criterios ajenos al propio acontecimiento para poder dar cuenta de los crematorios y de los musulmanes y para seleccionar los testimonios.

Testimonio como representación

A lo largo de estas páginas nos hemos acercado a la reelaboración de Ankersmit al problema de los límites de la representación del Holocausto. Este replanteo lo llevó a ligarse al testimonio de la experiencia límite como el único tipo de representación capaz de evitar las dificultades de las representaciones tradicionales. Su aporte más significativo sobre el tema fue haber terminado por reconocer que ciertos testimonios son *representaciones* históricas y no meras como *descripciones* de un acontecimiento pasado. Esto supone una modificación radical en su uso dentro de las investigaciones históricas. Desde la antigüedad los testimonios fueron concebidos con descripciones de acontecimientos que podían proporcionar al historiador evidencias para sus investigaciones. Al sostener que el testimonio es una representación, se está poniendo en pie de igualdad las declaraciones de los testigos con las investigaciones de los historiadores. A nivel histórico esta tesis no es original. Cuando Elie Wiesel o Annette Wieviorka sostienen que nos encontramos en la *era del testimonio* están reconociendo, entre otras cosas, que nuestra visión del Holocausto ha sido configurada no sólo por la obra de historiadores como S. Friedlander o R. Hilberg, sino también por los testimonios de Primo Levi o del propio Wiesel, y que incluso suele dársele mayor reconocimiento y valor a estos últimos. Por otra parte, hace tiempo que los investigadores de historia oral, como es el caso de Alessandro Portelli o Henry Rousso están abordando a este tipo de testimonios como representaciones a analizar y no como evidencias. En este sentido, Ankersmit intenta proporcionar desde la filosofía de la historia alguna justificación para

semejante tesis, continuando así con su línea de *Historia y Topología* de que “el único argumento no sólo mejor sino el único convincente a favor o en contra de los puntos de vista históricos es uno histórico, no filosófico.”²⁵

Nuestro primer acercamiento fue interno al autor e intentó establecer si el concepto de testimonio utilizado por Ankersmit era consistente con el resto de su obra. Observamos que su concepto de testimonio se fundaba en los planteos de Felman y Laub y entraba en conflicto con sus tesis acerca de la experiencia y la representación. Con todo, se puso de manifiesto que la dificultad no se encontraba en la elección del concepto de testimonio, sino en los términos en que se había redefinido el debate en torno a los límites de la representación. En efecto, en él se acepta la distinción entre forma y contenido, cuando su concepto de representación pretende romper con ella.

Seguidamente nos cuestionamos hasta dónde podía ser considerada apropiada esta redefinición, si se pusieran provisoriamente entre paréntesis las tensiones internas recién señaladas. Se sostuvo que los términos en que se había puesto el debate fallaban por excluir declaraciones centrales al Holocausto en tanto acontecimiento límite e incluir otras que deberían quedar excluidas. Con respecto a lo primero, se observó que aún cuando tomáramos la totalidad de los testimonios de sobrevivientes del Holocausto, quedarían fuera al menos dos tipos de experiencias paradigmáticas de este acontecimiento límite que por su naturaleza resultarían imposibles de rescatar: la experiencia de las cámaras de gas y el *musulmán*. Por otra parte, si se llevara al extremo la indistinción que hace el concepto de trauma respecto del rol cumplido en un acontecimiento, sería posible poner en pie de igualdad los testimonios de las víctimas como de los perpetradores. Finalmente, al disociar el vínculo supuesto entre víctima y experiencia traumática, pusimos de manifiesto que incluso en el discurso de la memoria se recurren a conceptos presentes para entender al pasado.

Con otras palabras, más allá de que Ankersmit se encuentre en condiciones de resolver las tensiones internas a las que le conduce su redefinición de los límites de la representación del Holocausto,

25. Ankersmit, Frank, *Historia y Topología*, p. 313.

lo que acabamos de señalar evidencia, por una parte, el carácter inapropiado de esta pregunta y de toda la estrategia detrás de la misma, y por la otra, por más que le pese a este autor, la necesidad de recurrir a ciertas categorías ajenas al propio acontecimiento para referirse a él.

Recibido el 06-2009; aceptado el 12-2009.

MÁS ALLÁ DEL FIN DE LA HISTORIA: ¿UNA INHABILITACIÓN FILOSÓFICA DE LO POLÍTICO?¹

Cecilia Macón

Universidad de Buenos Aires

RESUMEN: Nuestro objetivo consiste en evaluar la traspolación de la noción de fin del arte de Danto hacia el fin de la historia teniendo en cuenta ciertos matices que establecen diferencias entre el campo de la filosofía del arte y el de la filosofía de la historia desde la propia perspectiva dantiana. Así, el análisis se ocupará de la recolección de sugerencias lanzadas por el propio Danto a favor de tal operación y, en segundo lugar, de la recuperación de tres distinciones fundamentales entre el campo artístico y la filosofía de la historia capaces de definir una modalidad del fin de la historia. Esto permitirá indagar en las características que tendrá en este contexto una noción central para la descripción de la dimensión poshistórica como es la de pluralismo.

PALABRAS CLAVE: Danto, poshistoria, pluralismo

ABSTRACT: It is our purpose to evaluate the traspolation of the notion of the end of art in Danto to the end of history taking into consideration certain notions which, from Danto's point of view, establish differences between the philosophy of art and the philosophy of history realms. Thus, our analysis shall account for the assessment of suggestions posed by Danto himself in

1. Nuestro título evoca el ya clásico texto de Danto *The Philosophical Disenfranchisement of Art* donde analiza la operación de *disenfranchisement* volcada por la filosofía sobre el arte para reducir su potencia. En el curso de este trabajo hemos optado por traducir la noción de *disenfranchisement* –en el sentido de retirar una franquicia para ejercer, por ejemplo, un derecho como el del voto tal como es propuesto por *The New Oxford Thesaurus of English*– en tanto ‘inhabilitación’. La opción de traducir ‘enfranchisement’ por ‘emancipación’ ha sido descartada porque su opuesto, ‘disenfranchisement’, debería ser traducido como ‘esclavización’, un vocablo que vuelve algo confusa su aplicación a otros ámbitos y disuelve la evocación del concepto de franquicia.

order to spur such a discussion and, secondly, shall dig into three fundamental distinctions between the art and philosophy of history fields, capable of defining a new perspective of the end of history. This approach shall allow us to look into the characteristics that may have, in this context, a central notion for the description of the posthistoric dimension such as pluralism.

KEYWORDS: Danto, posthistory, pluralism

1) Advertencias para el imperio del fin

En un simposio realizado en 1997 en la ciudad de Bielefeld para debatir el impacto teórico de *Después del fin de arte* su autor, Arthur Danto, dudaba sobre la pertinencia de traspasar su concepto de arte poshistórico al campo de la filosofía de la historia. Aún cuando no argumentó allí la imposibilidad de tal despliegue, alertaba que su análisis no tenía la pretensión de vincularse con, por ejemplo, los diagnósticos y propuestas lanzadas por Francis Fukuyama. Sin embargo, tras la difusión de los debates generados tanto por la teoría del propio Fukuyama como por la de Lutz Niethammer, resulta casi inevitable indagar en cuáles serían los rasgos de un fin de la historia a la Danto que excedan los límites de la historia del arte para ser pensado en términos del fin de una historia política. Tanto la versión liberal de Fukuyama donde se aseguraba la realización de la libertad a través del triunfo de la democracia liberal en 1989, como la descripción presentada por Niethammer de una poshistoria que remite a una utopía negativa desencantada –suerte de contracara del optimismo iluminista– la noción misma de ‘poshistoria’ ha ingresado con gran potencia en el campo de la filosofía de la historia durante las últimas décadas. Más allá de sus distintas concepciones –que serán descriptas más adelante– la noción de poshistoria refiere a cierto descreimiento en la potencia del progreso –es decir, en la matriz acumulativa y teleológica del sentido histórico donde “la obligación para la posteridad aparece como un corolario obligado para la idea de progreso” presentada como un acto de fe que supone una síntesis del pasado y una revisión para el futuro”² – en

tren de describir el desplegarse de la historia y también, a través de aquel compromiso con la posteridad, de legitimar lo político. Con antecedentes en las filosofías de Nietzsche, Benjamin o Jünger,³ en los últimos años ha reaparecido en la discusión filosófica tanto en el marco de la propia filosofía de la historia como en la de la filosofía política. En el caso de Danto, el uso de este discutido concepto aparece asentado sobre una noción como la de “pluralismo” que, en los últimos tiempos, ha adquirido una centralidad clave en el análisis del orden ético-político. La evaluación de la traspolación de la idea dantiana del fin de la historia del campo de la filosofía del arte hacia el de la filosofía de la historia resulta de particular interés especialmente en lo que hace a la posibilidad de desligar la noción de poshistoria de dos de los paradigmas en que se suele inscribir: el apocalíptico y el de la realización de la libertad propugnado por Fukuyama. Efectivamente, si entendemos la poshistoria como el fin de que la confianza en el progreso como el motor de la historia podemos distinguir tres modalidades en su conceptualización:

a) poshistoria como realización de la libertad: paradigmáticamente, ha sido Francis Fukuyama quien, siguiendo la lectura que Kojève hizo de Hegel, entendió que el fracaso del modelo soviético marca, no la disolución de toda contradicción, sino la realización de la idea de libertad ante la ausencia de alternativas posibles frente al triunfo de la democracia liberal.

b) poshistoria como posapocalipsis: se trata de una perspectiva –encarnada en figuras como James Berger⁴ que ve en el final de la historia la instalación de una sensibilidad histórica sumida en la posibilidad de la reiteración del apocalipsis.

c) poshistoria como pluralismo: los trabajos dedicados por Arthur Danto al fin del arte marcan otro eje a partir del cual entender el fin de la historia. Sostenida también en un marco hegeliano, se trata de una propuesta que ve en el fin de las disputas sobre la verdadera naturaleza del arte el nacimiento de la era del pluralismo. Ya no hay, señala, definiciones *a priori* de aquello que puede ser considerado arte.

2. Bury (1949), p. 11.

3. Niethammer (1992), p. 24 y ss.

4. Berger (1999)

La presentación desarrollada por Danto para el campo del arte permite hacer a un lado tanto el inmovilismo de la propuesta de Fukuyama –donde el mundo poshistórico carecería del impulso necesario para encarar transformaciones– como la propugnación del sinsentido específico de la versión apocalíptica. La opción dantiana adhiere a la descripción de un mundo poshistórico dinámico sostenido en una nueva matriz de sentido histórico y no en su expulsión constituyendo un patrón que resulta condensado bajo el eje del pluralismo.

Se torna entonces importante evaluar esta traspolación hacia lo político –seguramente no literal– para desligar la poshistoria de esa suerte de mera resignación a la que ha sido asociada. Si entendemos que el progreso ha dejado de ser reconocido como un fundamento para la legitimación política⁵ resulta relevante presentar una concepción de la poshistoria que habilite la posibilidad del sentido histórico –aún uno ajeno al patrón progresivo– y del establecimiento del cambio.

Hay en esta propuesta de desplazamiento de la noción de poshistoria dantiana una primera justificación: las premisas dantianas del fin del arte, según las cuales el arte pop encarnó el fin de toda gran narrativa artística para sumirnos en la era del pluralismo, están inspiradas en los desarrollos de Hegel para quien la teoría del fin del arte se constituyó en una suerte de primer fundamento para el desarrollo de sus ideas relativas al fin de la historia.

Intentaremos resaltar además que no se trata de realizar un paralelo a ciegas con las definiciones de Danto para el campo del arte que pretendan ver en nuestro presente un final de la historia entendida en términos del fin de los conflictos político-sociales, sino de indagar en las complejidades de tal evaluación conjunta.

5. En esto resulta fundamental señalar el cambio de perspectiva sufrido por las teorías de la transición democrática. Si en sus primeras versiones se suponía que estos procesos implicaban la reinstauración del progreso en todos los órdenes, las versiones más recientes hacen a un lado esta pretensión para sostenerse en matrices donde entran en tensión la continuidad y la discontinuidad y donde la superación de regímenes autoritarios no es enmarcada dentro de un gran relato de progreso. (Véase: Teitel, 2000)

¿Significa esta ampliación que dirigir la noción artística de poshistoria dantiana hacia la filosofía de la historia nos compromete a pensar en un presente donde el pluralismo es ya una instancia en la que conseguimos hacer lo que deseamos? Más allá de lo inverosímil que esta descripción resultaría para cualquier lector atento a su circunstancia creemos necesario argumentar una respuesta negativa a este interrogante y así evaluar el pluralismo en una definición atravesada por problemas específicos de orden ético que no necesariamente implican simultaneidad con el orden artístico.

El presente trabajo tiene entonces como objetivo primordial evaluar la posibilidad de tal traspolación teniendo en cuenta ciertos matices que establecen algunas diferencias entre el campo del arte y el de la filosofía de la historia desde la propia perspectiva de Danto. Así, nuestra propuesta será presentada en dos secciones diferenciadas: en primer lugar la recolección de sugerencias lanzadas por el propio Danto a favor de la operación que es aquí objeto de discusión, y en segundo lugar, el análisis de tres distinciones fundamentales entre ambos campos evaluados desde las premisas dantianas que llevarán, más tarde, a una descripción de los rasgos propios que, teniendo en cuenta estas distinciones, adquiere un fin de la historia pensado desde esta perspectiva. Esto permitirá, por ejemplo, indagar en las características que en este contexto específico tendrá una noción central en la descripción de la dimensión poshistórica como es la de pluralismo. Hará posible también explorar si la poshistoria debe ser asimilada al fin de lo político. Las primeras lecturas de esta tradición tendieron a ver en el concepto mismo de ‘fin de la historia’ en tanto fin del gran relato del progreso, una inhabilitación –o *disenfranchisement*– de los procesos de transformación política: disuelto el eje ordenador del progreso, la intervención política, sostenida en la constitución de nuevas reglas, se torna irrelevante. Ha sido justamente Danto quien en su clásico artículo “The Philosophical Disenfranchisement of Art”⁶ desenmascaró las operaciones que la filosofía habría desplegado contra el arte inhabilitando su dimensión política. Cabe preguntarse entonces si, siguiendo la lógica de su planteo, la traspolación de la idea de poshistoria hacia el espacio propio de la historia política representa una nueva

6. Danto (1986), pp. 1-21.

inhabilitación filosófica de lo político o si, por el contrario, sólo exige la revisión de la matriz sobre la que se constituye su narrativa.

Evaluemos en primer lugar cuáles son las premisas sobre las que se construye el argumento dantiano alrededor del fin del arte. A lo largo del planteo presentado originalmente en el artículo “The End of Art” y más tarde desarrollado en el libro *Después del fin del arte* Danto evalúa la ruptura radical expresada por la irrupción del arte pop. En los años 60 –paradigmáticamente con la obra de Andy Warhol– cierto metarrelato de la historia del arte se cumplió definitivamente. Una historia había concluido para siempre: la clásica secuencia donde cada movimiento artístico se presentaba como una etapa siguiente a una anterior en el marco de un gran relato progresivo resultó diluida en forma definitiva. Contrariamente a lo que sucede en el caso del arte moderno, el contemporáneo ya no se presenta como un alegato contra el arte del pasado; es que el pasado ya no resulta algo de lo que haya que liberarse, en todo caso se hace uso de él a través de una suerte de *collage*. Si las vanguardias aún se reconocían atadas a un paradigma progresivo donde cada una de ellas pretendía encarnar la verdadera naturaleza del arte, desde la década del sesenta asistimos a un panorama artístico donde cada uno interpreta el arte a su manera sin pretender por ello expresar una naturaleza verdadera de lo artístico. Se trata del nacimiento de un nuevo tipo de autoconciencia donde el arte pos-histórico resulta basado en una ausencia de dirección unificada. Liberados de la historia del arte los artistas se sumergen en el universo del pluralismo donde conviven tendencias y orientaciones diversas. Tal como señala Danto al definir su hipótesis central:

“Ningún arte está ya enfrentado históricamente contra ningún otro tipo de arte. Ningún arte es más verdadero que otro, ni más falso históricamente que otro. (...). No puede haber ahora ninguna forma de arte históricamente prefijada, todo lo demás cae fuera del linde”.⁷ Vivimos así en un estado final –el del fin del arte como fin de la gran narrativa de la historia del arte– que constituye el acceso a la conciencia de la verdadera naturaleza del arte capaz de marcar un nuevo comienzo, esta vez carente de la dirección apaciguadora que garantiza toda gran narrativa. La filosofía del arte resulta así

7. Danto (1999), p. 49.

rehén de la historia del arte porque la verdadera formulación de la pregunta filosófica relativa a la naturaleza del arte no podría haber sido posible hasta que fuera históricamente factible hacerla. Así, “sólo cuando quedó claro que cualquier cosa podía ser una obra de arte se pudo pensar en el arte filosóficamente”.⁸ Es decir, que tal como él mismo pretende, su tesis sobre el arte no es una tesis metafísica sino una de corte histórico.⁹ Sin embargo, la poshistoria, al expresar la liberación de conflictos históricos, resulta en el acceso a la verdadera naturaleza del arte.¹⁰

Recordemos aquí que el ‘fin de la historia del arte’ argumentado por Danto no es sinónimo del ‘fin del arte’ en el sentido de la ‘muerte del arte’. Por el contrario, para Danto el cumplimiento del objetivo de la gran narrativa del progreso de la historia del arte implica la apertura hacia una esfera artística revitalizada gracias al imperio de la sensibilidad pluralista. De hecho, su postura resulta claramente enfrentada a la de Donald Kuspit¹¹ quien ha desarrollado argumentos a favor del diagnóstico del presente en términos del ‘fin del arte’ en el sentido de su muerte debido a la degradación comercial y moral sostenida en premisas posmodernas.

Las consecuencias que extrae Danto de su diagnóstico exceden el ámbito estético llegando incluso a señalar: “en cierto sentido, la vida comienza realmente cuando la historia llega a su fin”.¹² Nos enfrentamos así a un proceso liberador que permite sacar a la luz la auténtica dimensión vital. En su referencia al pluralismo como la característica definitoria de este momento poshistórico del arte, Danto encuentra motivo de celebración: ese movimiento constante entre ideas y tradiciones –que pueden convergir o colisionar– sugiere que “la liberación de una vida más allá de la historia podría experimentarse como algo estimulante”.¹³ El planteo de Danto

8. Danto (1999), p. 36.

9. Danto (2005), p. 9.

10. Esta cuestión ha dado lugar a una crítica sobre la tensión entre esencialismo e historicismo en la filosofía dantiana. Al respecto véase su respuesta en: Danto (1999), p. 219 y ss.

11. Kuspit (2004).

12. Danto (1999), p. 27.

13. Danto (2003), p. 482.

–por oposición a las tesis antilustradas presentadas por Niethammer– no pretende negar la existencia del progreso ni mucho menos sumirse en un movimiento desentancando. Efectivamente, de lo que se trata es de advertir que el progreso –que es reconocido como un motor pasado de la historia– cumplió finalmente su objetivo y dio paso a este universo liberador definido por los atributos del pluralismo poshistórico.

II) *Arte e historia, ¿un final entre cómplices?*

Teniendo en cuenta entonces los principios fundamentales del planteo de Danto relativo al fin del arte, comenzaremos a indagar en la posibilidad de traspolar estos ejes al espacio de la filosofía de la historia. En primer lugar, exploraremos tres pistas y una advertencia que, a veces casi con displicencia, el propio Danto presenta a sus lectores para encarar la trasposición que nos ocupa, siempre en el marco de su teoría del fin del arte. Tal como hemos señalado, su hipótesis central consiste en que a partir de la década del sesenta el campo artístico se encontraría en una fase de realización de la gran narrativa sostenida en el patrón del progreso donde cada tradición se presentó como una instancia superadora de una anterior. Es el pluralismo y ya no el progreso el rasgo que define el arte contemporáneo. Ahora bien, ¿en qué medida habilita Danto la trasposición de este diagnóstico a otras esferas?

En el propio *Después del fin de arte* Danto asegura, inaugurando una suerte de primer desafío a las consecuencias del paralelo que nos ocupa: “En ambas condiciones –el fin de la historia y el fin del arte– se plantea la libertad en dos sentidos del término. Los seres humanos, como los describieron Marx y Engels, son libres de ser lo que quieran ser, y son libres desde cierta agonía histórica que dispone que, en cualquier escenario, haya una forma de ser auténtica y una no auténtica, la primera apunta hacia el futuro y la última hacia el pasado”.¹⁴ Allí hay ya entonces una primera sugerencia de un posible paralelo centrado en el lugar que ocupa la libertad en su definición de cualquiera de estos dos posibles finales: el de la historia del

arte y el de la historia político-social. Pero Danto irá más allá para enumerar algunos atributos específicos de la traspolación. Así señala: “El mundo del arte es el modelo de una sociedad pluralista en la que todas las barreras desfiguradoras han sido derribadas.”¹⁵ El análisis del pluralismo en el campo artístico funciona así como una suerte de utopía regulativa para otras áreas; una suerte de patrón desde donde encarar el análisis de otras zonas que atañen a la filosofía.

Se trata de un paralelo que Danto evalúa en términos de la constitución del campo de la crítica cultural. Estrictamente hablando y según sus propias palabras: “la crítica de arte se transforma en un paradigma de lo que podríamos llamar crítica cultural”.¹⁶ Teniendo en cuenta entonces esta evaluación de la crítica de arte como una suerte de paradigma constitutivo, el tipo de análisis desarrollado por Danto para el arte parece poder ser traspolado a otros campos. De hecho, el modelo del pluralismo no sólo caracteriza proyectos artísticos sino que, en términos de Danto, “define la cultura contemporánea o posmoderna, la cultura en términos de moralidad, política, teorías de la historia, incluso la ciencia si suscribimos a las más radicales filosofías de la ciencia contemporáneas”.¹⁷ Hemos entrado en el territorio intelectual de Coquaine, donde, como Hegel lo hubiera descripto, todos son libres”.¹⁸ Allí es entonces donde la crítica de arte deja de ser meramente un modelo en términos metodológicos para serlo también en la ampliación de sus diagnósticos hacia otras áreas.

A medida que avanza el análisis de Danto comienzan a poder ser evaluadas ciertas características específicamente políticas de aquella descripción de la cultura contemporánea. Así, señala: “lo que demostró el año 1989 es que se ha deshecho la filosofía de la historia que encarnaba el Manifiesto Comunista, y que resultó cada vez menos posible concebir dicha historia como encarnación de las leyes históricas”.¹⁹ Simultáneamente y casi en el mismo movimien-

15. Danto (2003), p. 482

16. Danto (1986), p. 80.

17. Danto se refiere al camino abierto por autores hoy clásicos como Thomas Kuhn o Paul Feyerabend.

18. Danto (1986), p. 209

19. Danto (1999), p. 58.

14. Danto (1999), p. 67.

to conceptual, Danto recupera *La ideología alemana* por su capacidad para describir un mundo poshistórico en el que “cada uno puede realizar la rama que desee”. Se va tornando así posible acumular una serie de pistas lanzadas por el propio Danto –tal vez *malgré lui*– respecto a la ampliación del concepto de fin de la historia, capaces de sumar contenido específico al paralelo.

Claro que el arte cuenta con el privilegio de haber sido el espacio de lanzamiento de este momento poshistórico que, aún con características propias, atraviesa distintas esferas. Según sus palabras: “el arte nos ha llevado a un estado de pensamiento esencialmente fuera de la historia donde al menos podemos contemplar la posibilidad de una definición universal del arte y reivindicar junto a ella la aspiración filosófica de todos los tiempos, una definición que no será amenazada por un derrocamiento histórico”.²⁰ Así, la perspectiva poshistórica habilita la posibilidad de construir definiciones filosóficas con los privilegios del *ex - post*. Sin embargo, Danto soratea cualquier posibilidad de asimilar su filosofía a la posmodernidad –aún cuando esta sea uno de sus objetos inevitables de análisis–. “El posmodernismo –señala– no es más que la celebración de la actitud abierta y su fin reside en su explicación”.²¹ Algo, por cierto, de lo que se debe ocupar la filosofía pero sin hacer converger su mirada a la de su objeto. Se aleja así –tal como desarrollaremos más tarde– la posibilidad de pensar una dimensión poshistórica para la propia filosofía.

Esta advertencia de Danto obliga a realizar una aclaración clave. Aún cuando se admita la traspolación discutida en estas páginas, el fin del arte y el fin de la historia no tienen por qué ser evaluados como procesos idénticos. Así, el hecho de que a partir de la década del sesenta el mundo del arte haya ingresado en una era poshistórica, no significa –más allá de cierta alusión al universo de Coquaine– que haya arrastrado otras esferas consigo asimiladas espontánea y mecánicamente a su contenido. En tal caso sólo bajo alguna modalidad específica resulta viable un pluralismo equivalente al que hoy goza la esfera artística. Pero lejos está de asegurarse que el presente encarne ese mismo rasgo ajeno a tensiones en su versión

estrictamente política más allá del primer impulso lanzado por la dimensión cultural.

Para evaluar entonces las características de esta traspolación, y tras haber aclarado su propia factibilidad desde los dichos de Danto, resulta imprescindible establecer algunas características distintivas que para el filósofo americano adquieren los campos de la filosofía de la historia y de la filosofía del arte. Así será posible más tarde marcar sus diferencias en términos del problema que nos ocupa. De todos modos resulta pertinente aclarar a esta altura de nuestro trabajo que en el planteo dantiano las prácticas de la filosofía del arte y de la filosofía de la historia no se encuentran estrictamente al mismo nivel: para Danto se trató siempre de desarrollar una filosofía de la historia del arte que, si bien no agota la definición de la obra de arte, constituye uno de sus atributos centrales. La filosofía de la historia contiene por lo tanto una lógica que atañe al ámbito estético. Cuando Danto evalúa la trasposición en cuestión se está refiriendo primordialmente a una filosofía de la historia que dé cuenta ya no sólo de fenómenos estéticos sino también de otros de carácter ético-político.

Concentrémonos entonces en un rasgo fundamental –derivado del señalamiento anterior– que aúna el ámbito del arte al de la filosofía de la historia: la construcción del sentido merced a la distancia temporal.

En su *Filosofía Analítica de la Historia* Danto estableció que el conocimiento específicamente histórico sólo resulta accesible *ex -post*: la perspectiva temporal sobre los eventos no es accesible a sus contemporáneos sino que exige que el pasado sea interpretado históricamente en tanto se lo haga desde el futuro. El presente podrá ser leído desde un futuro que es, en algún sentido, radicalmente otro: exige de una discontinuidad temporal entre el pasado y el presente. Así, nos enfrentamos a un presente que sólo podrá ser interpretado históricamente desde un futuro que resulta sustancialmente distinto.

En el marco de sus indagaciones destinadas, primordialmente, a establecer la naturaleza de la obra de arte, Danto elige como uno de los rasgos clave la ubicación histórica. El mundo del arte incluye un conjunto de teorías que ubican a la obra en un contexto específico y determinado. Es allí donde puede encontrarse su sentido. Tal como señala Danto en relación a su análisis del Pierre

20. Danto (1986), p. 209

21. Danto (1986), p. 210

Mennard borgeano: “las obras están en parte constituidas por su ubicación en la historia de la literatura, así como por su relación con los autores”.²² O, dicho en términos que afectan a la totalidad de las esferas artísticas: “mientras que en una época es históricamente posible que un determinado *objeto* sea una obra de arte, no lo es en otra”.²³

Así es como Danto señala explícitamente que sólo puede afirmarse que determinado artefacto es una obra de arte en relación a una interpretación: de hecho, la propia interpretación es transfigurativa.²⁴ Algo similar podría sostenerse en relación al discurso histórico: los hechos del pasado son históricos por formar parte de una interpretación específicamente histórica que resulta, por lo tanto, también transfigurativa.

De este modo, el rol de la estructura temporal es clave en ambos casos: el del arte y el de la historia.

Indagar en las características que adquiere el fin del arte desde el punto de vista dantiano, permitirá evaluarlo como un punto de partida para dar cuenta de un final de la historia que excede lo estrictamente cultural. Teniendo en cuenta entonces la legitimidad de la traspolación aceptada por Danto y los elementos comunes que aúnan a la filosofía de la historia y la filosofía del arte dantianas y antes de evaluar sus consecuencias, ampliaremos el concepto mismo de fin de la historia del arte desarrollado por Danto. Tal como hemos destacado más arriba se trata de un diagnóstico destinado a señalar un momento en la historia del arte a partir del cual ya no nos enfrentamos a una secuencia ascendente de las sucesivas tradiciones artísticas, sino al inicio de una convivencia plural entre concepciones diversas del arte. Se trata de un momento que permite el acceso a la verdadera naturaleza del arte.

Tal como se ocupa de reconstruir Jarque, para Danto “ en la medida en que el arte ha alcanzado el punto en que su existencia ha pasado a involucrar su propio concepto –“ la historia del arte ha pasado a un plano filosófico”– y queda descartada su definición en función de ninguna clase de rasgos sensibles o cualidades estéticas,

no sólo se superan todas las teorías anteriores (en cuanto que fundadas en un arte aún no desplegado hasta ese límite insuperable), sino que su esencia puede considerarse por fin *revelada* de una vez por todas”.²⁵ En palabras de Danto: “ lo que ha caducado es una cierta forma de contar la historia del arte como una historia de descubrimientos y rupturas progresivos (...) vivimos en la posteridad de un relato que ha terminado y, aunque su recuerdo sigue coloreando la conciencia del presente, de la pluralización del arte producida tras la Caja Brillo resulta cada vez más claro que el relato del arte occidental otrora dominante va perdiendo su fuerza sin que de momento haya sido reemplazada por nada.”²⁶ Sostenido en una clara inspiración hegeliana, Danto ve su propia hipótesis teleológica como un momento emancipatorio para los propios artistas. Enfrentados a la posibilidad de apropiarse de distintas tradiciones, contenidos y técnicas poco a poco logran disfrutar de las virtudes de la era del pluralismo. Esto no implica por cierto que la era del arte poshistórico excluya distinciones clave como la que existe entre el buen y el mal arte; sólo que a partir de ese momento el arte ha logrado una autoconciencia filosófica que, en todo caso, le permitirá encarar tales evaluaciones de manera más adecuada.

Como en el caso de las oraciones narrativas, nuevamente, el acceso a determinado concepto se logra hacia el final de una narrativa. Se trata, en palabras de Danto, de una “ filosofía detenida”²⁷ que no excluye –tal como ha apuntado Jarque–²⁸ la futura transformación del arte, sino la de su concepto.

De todos modos es necesario introducir una importante aclaración esbozada por Danto que obliga a encarar con cierta cautela una trasposición clave: la que se aplica sobre la filosofía misma. La filosofía, señala, no tendrá una fase poshistórica, ya que cuando sea encontrada la verdad, no habrá nada por hacer. No sólo advierte que “el pluralismo es malo para la filosofía”,²⁹ sino que sostiene su argumento en un hecho clave: el pluralismo hace a un lado la dis-

22. Danto (2002), p. 69.

23. Danto (2002), p. 83.

24. Danto (1986), p. 44.

25. Jarque (2005), p. 123.

26. Danto (2003,b), p. 22.

27. Danto (2002), p. 18.

28. Jarque (2005), p. 128.

29. Danto (1986), p. 210.

tinción entre enunciados verdaderos y enunciados falsos, una operación que destruiría la esencia misma de la filosofía.³⁰ Al caracterizar el pluralismo Danto señala: “La verdad y la falsedad son incompatibles con el pluralismo. Pero en el arte no hay verdad ni falsedad, lo cual significa que en último término el pluralismo resulta inevitable”.³¹ En su análisis de las disputas al interior de la Asociación Filosófica Americana, no duda en hacer más que explícita su advertencia en relación a cualquier pretensión de referirse a una filosofía pluralista: “La diversidad es un valor que puede ser enemigo de la excelencia. Es también, en mi opinión, enemigo de la verdad. Si no hay más que tribus, la equidad política garantiza el acceso al poder de cada una de ellas o al menos que no se la mantenga apartada del poder únicamente por razones tribales.”³² La sola enunciación de este apunte de Danto obliga a encarar con cierta cautela nuestra traspolación y evitar toda pretensión de hacer de la dimensión poshistórica un concepto totalizador ajeno a los matices.³³ Esto no implica que nuestra operación no sea posible y productiva, si no sólo que, tal como estamos analizando implica ciertos desafíos específicos. De hecho, es importante evocar –colaborando en el eje central del argumento de este trabajo– las referencias de Danto³⁴ a la existencia de cierta excepcionalidad que le cabe exclusivamente a la filosofía: su indiferencia a la historia, algo que, tal como hemos visto afecta profundamente tanto al arte como al esfera ético-política.

Hecha esta aclaración, recordemos que la noción de pluralismo resulta el eje clave a partir del cual Danto evalúa las características dominantes del momento poshistórico. Su apelación a este concepto expresa la presentación de un movimiento constante entre distintas ideas, su colisión o sinergia, y el surgimiento de nuevos modos de

30. Danto (2003,b), pp. 216 y 217.

31. Danto (2003,b), p. 217.

32. Danto (2003,b), p. 208.

33. En otro lugar nos hemos ocupado de analizar críticamente ciertas inconsistencias del planteo dantiano en relación a un eventual pluralismo filosófico. Ver: “La filosofía, (Danto) y las uvas”, Córdoba, IV Jornadas de Filosofía Teórica, 2007.

34. Danto (1989), p. 5.

conceptualizar el curso de la historia y de la dimensión política misma que excluyen la lógica acumulativa. Se trata de una dinámica entre ideas que encarnan el lema “hacer lo que uno quiera hacer”. Allí, todo es posible ya que no existen las constricciones meramente *a priori*. Se deja deslizar así claro la posibilidad de que en la dinámica misma puedan reconstruirse ciertas definiciones *a posteriori*.

Los críticos del pluralismo político tienden a pensar el reconocimiento de esta dimensión como una suerte de celebración superficial de una diversidad a la que se le desconocen conflictos o límites. Pero, tal como veremos más tarde, el pluralismo propio de un fin de la historia *à la Danto* está lejos de sostener este estereotipo para asentarse sobre una trama compleja capaz de advertir –como en el caso de otros defensores del pluralismo– diferencias entre el campo estético y el ético-político.

III) Tríptico de diferencias. Del relato, el progreso y la vida

Teniendo entonces en cuenta el recorrido paralelo en más de un sentido que Danto dedica al arte y a la historia, resulta necesario introducir tres diferencias que, según su propio desarrollo, resultan particularmente relevantes. Estas aclaraciones permitirán establecer el modo preciso en que la traspolación en cuestión, no sólo resulta posible, sino, lo que es más significativo, indicar qué características tendría en el marco de un desarrollo de las premisas dedicadas por Danto al arte hacia el campo específico de la filosofía de la historia. Surgirán así algunos atributos capaces de dejar entrever consecuencias clave a nivel de la filosofía práctica. Sobre todo aquellas que atañen a la descripción de una vida, tal vez, liberada de –al menos– ciertas constricciones de la filosofía. Los límites de esta habilitación –o *enfranchisement* en la terminología original– constituirán justamente algunos de los puntos centrales de nuestro análisis final.

a) Una de las diferencias clave que distingue el sentido de una obra de arte del de corte estrictamente histórico-político es que sólo el primero –aún parcialmente– puede resultar accesible contemporáneamente. El segundo, en cambio, necesita de cierto abismo temporal que aleje la mirada histórica de la del cronista ideal para

constituirse como tal. Aún cuando la reflexión sobre el arte exige para su definición de la dimensión histórica del propio arte, el sentido estrictamente artístico puede intuirse en forma contemporánea a la aparición de determinada manifestación artística. De hecho, el propio Danto habría comprendido los atributos estéticos de las Cajas Brillo de Warhol en el mismo momento en estas fueron presentadas en público.³⁵ Por el contrario, en tren de constituir el sentido propiamente histórico es necesario referirse al pasado –aún en su otredad– o bien encarar experimentos mentales en relación a un futuro que opere como un punto de vista posible. En este caso se trata de una multiplicidad construida desde un presente que abre un abismo con la experiencia misma de los hechos pasados: la representación sólo tendrá sentido en tanto advierta sus diferencias radicales con el pasado. Así, la discontinuidad después del fin habilita la constitución de un sentido histórico diverso. Si el arte poshistórico queda por fuera de cualquier tipo de relato, la ‘historia poshistórica’, aún rechazando también todos los relatos conocidos y las pretensiones de continuidad, fatalmente introducirá –como veremos más adelante– algún tipo de matriz organizadora de sentido, sea ésta o no de carácter progresivo.³⁶

Como resultado de esta observación puede afirmarse que en el caso de la historia siempre habrá algún relato para dar cuenta de la historia poshistórica. Las oraciones narrativas construidas gracias a una distancia histórica que en el caso del arte resulta enriquecedora aunque no esencial, son la marca distintiva de la reconstrucción histórica. Así, la historia necesita intrínsecamente de un relato. Es claro

35. El primer desarrollo de una definición de arte sostenida en el ejemplo de las Cajas Brillo fue presentado por Danto en su artículo “The Art-world” en octubre de 1964.

36. Efectivamente, esto se justifica en el propio tratamiento que Danto otorga a las oraciones narrativas: mientras el cronista ideal es incapaz de dar significado histórico a los acontecimientos contemporáneos, la reconstrucción propiamente histórica –sostenida en las oraciones narrativas– necesita de un punto de vista instalado en el futuro de esos acontecimientos desde donde establecer una descripción que dé cuenta –por ejemplo– de las consecuencias de los acontecimientos en cuestión. Es allí donde la introducción de un vocabulario que haga uso de la lógica de la causalidad necesita de algún tipo de matriz organizadora de sentido.

que para realizar un análisis acabado del arte también se necesita de la dimensión histórica, pero parte de los atributos artísticos exceden esa dimensión. De hecho, la cuestión histórica es una entre otras características que Danto presenta para definir una obra de arte. En cambio, en el marco de la reconstrucción del pasado, hay una atadura al relato que resulta esencial. No se trata de lamentar que, de lo contrario, dejaría de existir la historia como disciplina –una eventualidad cuyas consecuencias no resultarían trascendentes para Danto–, sino de destacar una característica que no está presente en el caso del arte: la atadura inevitable entre relato y reconstrucción del pasado, aún el sostenido en premisas poshistóricas. Así, tal como señalamos, la reconstrucción del fin de la historia involucrará siempre algún tipo de relato. Aún en el marco de la caducidad de la idea de progreso como instancia legitimadora, tanto de la reconstrucción histórica como, en tanto su efecto, de la lectura del porvenir, el relato como forma de ordenamiento sería inevitable. Se trataría por cierto de un relato ajeno a la estructura del progreso a la que hasta ahora parecía atado. De hecho las oraciones narrativas no necesitan para su constitución de la noción de progreso: si bien exigen la conclusión de una acción, esta caracterización no arrastra necesariamente la atadura al progreso ya que puede tratarse, por ejemplo, de la narración de un proceso de decadencia.

b) La segunda diferencia importante entre el campo del arte y el de la historia está vinculado al rol otorgado a la dimensión expresiva. Así, entre las características que resultan clave para Danto a la hora de describir el arte surge su reconocimiento de que se trata de una dimensión que, además de involucrar representaciones, se constituye también como expresión.

Es de este modo que Danto evoca los clásicos lineamientos de Croce al resaltar que los pintores más que representar, expresan³⁷ al intentar comunicar un sentimiento: “las obras de arte, en drástico contraste con las meras representaciones, utilizan los medios de representación de un modo que no queda bien definido una vez que se ha definido exhaustivamente lo que se representa (...) Es el doble papel de representación y de expresión lo que ha de ser

37. Danto (1986), p. 101

resuelto en el análisis final de la obra”.³⁸ En definitiva, “la obra de arte, además de representar, expresa algo sobre su tema, cuando lo tiene”³⁹ ya que en este contexto el arte debe representar algo –la propiedad semántica extensamente analizada por Danto en *La transfiguración del lugar común*– pero además está obligada a tener rasgos pragmáticos que en el pasado incluyeron, por ejemplo, a la belleza.⁴⁰ Así, mientras que el nivel expresivo –que el propio Danto encuentra difícil de definir–⁴¹ da cuenta de un modo de ver el mundo,⁴² el representacional aparece vinculado a los contenidos de una obra aún aquellos de carácter autorreferencial.⁴³

Si bien Danto advierte que la dimensión expresiva no agota la obra de arte, lo cierto es que a la hora de argumentar sus atributos atiende al peso clave de este aspecto. Esta dimensión expresiva tiene, en sus propias palabras, la particularidad de expulsar cualquier pretensión de progreso: “No hay posibilidad de una secuencia de desarrollo con el concepto de expresión como lo hay en el caso del concepto de representación mimética”.⁴⁴ Así, el progreso está íntimamente unido a la representación y resulta ajeno a la expresión. De hecho, una de las razones que otorga Danto para señalar que el arte no es sólo expresión como comunicación de sentimientos a la Croce, es que la expresión y su inconmensurabilidad radical harían imposible la propia historia del arte tal como la conocemos.⁴⁵ La expresión está así íntimamente asociada a la discontinuidad.

Sin embargo, la discontinuidad tiene un papel en el concepto de la historicidad dantiana. Aún en sus reflexiones sobre la historia de la ciencia Danto advierte que ésta ya no puede ser vista como progresión lineal e inevitable hacia un estado final de total representación cognitiva, sino como una secuencia discontinua de fases entre

las cuales hay radical inconmensurabilidad.⁴⁶ Así, la noción dantiana de progreso resulta compatible con el reconocimiento de la presencia de ciertas discontinuidades.

En el caso de la filosofía de la historia la discontinuidad necesaria para la constitución de un sentido-representación histórico se centra en la presencia de un momento posterior. No implica, por lo tanto, que no haya progreso en el conocimiento histórico. La distancia temporal resulta constitutiva, pero no debido a una dimensión expresiva que introduce un fuerte factor de inconmensurabilidad entre las fases limitantes de la idea de progreso, sino por las características propias que adquiere la noción de ‘progreso’ en Danto.

Aún en su análisis del arte político Danto introduce una observación de particular relevancia en esta sección. Así, señala: “Mientras que el arte político contemporáneo *expresa* los sentimientos políticos de quienes lo han producido, éstos no parecen tener la menor intención de cambiar la realidad política mediante su arte”.⁴⁷ La dimensión política de la propia esfera artística tiene, en tanto expresión, una diferencia sustantiva en relación al ámbito estrictamente político: su pretensión es cambiar circunstancialmente la audiencia más que el curso estricto de los acontecimientos en forma directa. Aún cuando Danto ha reivindicado vehementemente el rol político del arte,⁴⁸ el modo en que se instaura ese poder sobre el espacio político queda siempre encarnado en el cambio que introduce sobre la audiencia.

De su análisis de este aspecto expresivo de la obra de arte surge a su vez un rasgo que lo diferencia claramente del conocimiento histórico: “Una vez que el arte es interpretado como expresión la obra de arte debe enviarnos finalmente al estado mental del hacedor, si lo deseamos interpretar”.⁴⁹ Justamente, tal como Danto predica en su filosofía de la historia, el acceso al estado mental del hacedor no sólo resulta imposible, sino que además constituye una barrera para la construcción de un sentido histórico que sólo puede establecerse *ex post*.

38. Danto (2002), p. 215.

39. Danto (2002), p. 239.

40. Danto (2005,b), p. 27

41. Danto (2002), p. 215.

42. Pérez Carreño (2005), p. 211.

43. Danto (2002), p. 216

44. Danto (1986), p. 103

45. Danto (1986), p. 106

46. Danto (1986), p. 104

47. Danto (2003), p. 39.

48. Danto (1986), p. 1 y ss.

49. Danto (1986), p. 104

De este modo podemos apuntar que la historia –aún con el reconocimiento de discontinuidades– estuvo más íntimamente relacionada con la idea de progreso que la esfera artística donde la dimensión expresiva lleva, según la reconstrucción del propio Danto,⁵⁰ a reivindicar una vuelta hacia el estado mental del hacedor, una cuestión ajena a la reconstrucción histórica según la misma perspectiva.

De acuerdo a lo concluido hasta aquí, en el ámbito del arte la presencia de la dimensión expresiva, asociada a la inconmensurabilidad radical, resulta en una característica central: el progreso le es menos consustancial. Aún cuando el arte suponga una toma de distancia que permite definir la actitud estética,⁵¹ no se trata de un punto de partida para una reflexión sobre el arte sino que se limita al momento de la contemplación estética.

La historia, por su parte, al no contener esta dimensión expresiva, está más íntimamente relacionada al despliegue del progreso, aún en la contemplación de discontinuidades y del esencial abismo entre pasado y presente en orden de tornar posible la representación histórica. Esa característica de discontinuidad colabora, según Danto –y tal vez para evitar ser asociado a una filosofía sustantiva de la historia– en la constitución de un tipo de progreso alejado de cualquier posibilidad predictiva. Así, tal como él mismo señala: “al fin y al cabo, es una característica de la historia que el futuro no esté desvelado en el presente, excluyendo a los visitantes del futuro”.⁵²

Sin embargo, y resulta pertinente aclararlo, la apreciación artística necesita –en tanto también es representación– de la distancia otorgada por la dimensión histórica del propio arte: “No creo –señala Danto– que para apreciar a un artista del pasado necesitemos buscar un modo de verlo artísticamente como uno de nosotros. El pasado es el verdadero Otro”.⁵³

La comparación con el planteo de Quentin Skinner en relación con la misma cuestión puede resultar en este sentido iluminadora. Mientras que para Danto el abismo que se abre entre el pasado y el

presente es una ventaja cognitiva, para Skinner nos enfrenta a una evidencia inapelable que es imperioso sortear para lograr reconstruir las intenciones del agente.⁵⁴

En el caso de Danto, por lo tanto, la discontinuidad necesaria para la representación histórica, está obligada a reconocer cierta continuidad entre el pasado y el presente sostenida en algún tipo de matriz. Así, la propuesta dantiana, se aleja de la de Skinner quien exige una extrañeza radical entre pasado y presente evitando aludir a la presencia de progreso sea en el ámbito del curso de la historia o en el de su reconstrucción.

Si bien es justamente el abismo temporal lo constitutivo de la historia, la poshistoria no resulta más que la realización de una secuencia anterior que tendió a la realización de un objetivo.

La historia, por lo tanto, no sólo está más atada al relato que el arte –tal como se estableció más arriba– sino que además se sostiene en una relación conflictiva pero intrínseca con el progreso. Del supuesto del progreso depende, en definitiva, la propia reconstrucción histórica del arte –aunque no otras dimensiones de la esfera artística–. La caída de la noción de progreso como instancia legitimadora adquirirá entonces en el campo histórico una tensión radical que, aunque presente, aparece algo diluida en un campo como el artístico, capaz de atender a otras cuestiones como la expresión.

Aquel reenvío a la mente del artista –que anula el abismo con lo otro– es una muestra más de que la dimensión histórica es sólo uno de los aspectos de la obra de arte. Así, en tanto el progreso es más consustancial a la historia que al arte, la ruptura será mayor para el fin de la historia que para el fin del arte donde la idea de progreso puede resultar prescindible.

De este modo, si bien las oraciones narrativas no necesitan de la noción de ‘progreso’ para constituirse como tales, es posible afirmar la existencia de un progreso en el conocimiento histórico sostenido en el enriquecimiento mismo de las sucesivas estructuras temporales en las cuales se puede enlazar un acontecimiento. Para retomar un clásico ejemplo de Danto: a lo largo del tiempo el acontecimiento de la Guerra de los Treinta Años podrá formar parte cada vez de nuevas estructuras temporales. No se trata de reivindi-

50. Danto (1986), p. 104.

51. Danto (2002), p. 50.

52. Danto (2003), p. 475

53. Danto (2003), p. 302

54. Skinner (1969)

car que el curso de la historia exprese un camino ascendente en términos morales, pero sí que el conocimiento del pasado sufre un acrecentamiento. Creemos entonces que –aún con las advertencias señaladas– en el caso del campo artístico la exclusión del paradigma del progreso tiene consecuencias menos radicales que las que impone sobre la historia.

c) La tercera distinción que nos ocupa está relacionada con los efectos diferenciados que el arte y la historia tienen sobre la audiencia. Así, otro de los elementos presentes en el análisis de Danto dedicado al arte, se refiere a los cambios que éste introduce en los sujetos. De hecho, el llamado “*disturbatory art*”⁵⁵ tiene como objetivo central transformar su audiencia estableciendo una suerte de relación mágica. Pero no se trata de una excepción establecida por el arte contemporáneo.⁵⁶ Las transformaciones surgen, de hecho, en dimensiones múltiples. Así, Danto advierte que “los cambios que el arte induce en nosotros entran a la historia del arte como determinantes de su evolución”⁵⁷ introduciendo también cambios radicales en la naturaleza del propio artista.⁵⁸

El crítico mismo debe atender al efecto que el arte tiene sobre el espectador –qué significado el artista quiso imprimir– y ese significado es leído en el objeto que lo encarna. A medida que la historia del arte evolucionó se tornó cada vez más necesaria la presencia del crítico para explicar al espectador lo que está viendo haciendo que la propia historia del arte influya sobre el espectador.

En el caso de la historia en tanto acontecimientos político-sociales del pasado, las acciones involucradas tuvieron claramente como objetivo transformar otros sujetos que le resultaron contemporáneos. Pero en el ámbito de la reconstrucción histórica –que es lo que en principio interesa a Danto– y más allá de que algunos relatos resulten conmovedores para determinados lectores o que

ciertos textos históricos hayan tenido como premisa la intervención política, resulta evidente que no tiene como objetivo constituyente y general transformar a la audiencia, algo que sí deviene esencial en el caso del arte.⁵⁹ Aún cuando la poshistoria implique un reencontro con la vida, no se trata del resultado de una estrategia asociada, por ejemplo, a un modo de entender la función de la historia como sí lo constituyen las incontables reflexiones sobre la función emotiva del arte. Se trata, seguramente, de un apunte más que provocativo por parte de Danto. Suponer que el hacer del historiador no contempla una transformación de la audiencia puede resultar insostenible a quienes reclaman para la historia un rol fundamental en la legitimación política de los nuevos sujetos sean minorías culturales o de género. También para quienes aspiran a que la reconstrucción de genocidios tenga un rol en la realización de los derechos humanos. Sin embargo, y siguiendo la lógica de otras diferencias establecidas más arriba, creemos posible afirmar con Danto que la búsqueda de la conmoción de la audiencia es más consustancial al arte que a la historia: es imposible imaginar una actividad artística que no aspire a conmover a su audiencia –en tal caso dejaría de poder ser pensada como arte y sería, por ejemplo, una pieza de diseño o arqueológica–, pero sí una reconstrucción histórica que no tenga como premisa constitutiva una transformación de la perspectiva política de sus lectores. De hecho, las oraciones narrativas prescinden de este aspecto. Tal vez se trate de una historia empobrecida en su eficacia, poco interesante y hasta banal. Incluso se puede afirmar que esta pretensión de no conmover a la audiencia resulta de una mirada política sobre la reconstrucción del pasado y sobre su audiencia. Pero no dejaría de tratarse un texto histórico. No nos enfrentamos entonces a una puesta en cuestión del rol que la historia pueda tener, por ejemplo, en la construcción de identidades, sino de destacar que no es un aspecto que forme parte de la definición misma del hacer historia.

Así es como, por ejemplo, y a modo de consecuencia de aquella característica del campo estético, en el caso del arte el abismo que se abre con la vida resulta esencialmente antinatural.⁶⁰ En el resto

55. Danto (1986), p. 131

56. Esto resultaría consistente con la ya clásica defensa establecida por Danto en “The Philosophical Disenfranchisement of Art” del rol perturbador del arte y las distintas estrategias de ocultamiento de esta característica desplegadas por la filosofía a lo largo de su historia. Danto (1986), p. 1 y ss.

57. Danto (1986), p. 198

58. Danto (1986), p. 199.

59. Danto (2005), p. 18

60. Danto (1986), p. 198

de las áreas –como en la histórica–, se trata de una alternativa posible más allá de la evaluación específica que nos merezca.

Una de las diferencias clave entre el campo estético y el ético-político queda en evidencia en los capítulos centrales de *El abuso de la belleza*. Allí Danto aclara que, si bien la belleza –entendida como una evaluación formal– no es parte de la definición del arte, sí resulta imprescindible a la hora de dar cuenta del ámbito ético político. “El arte contemporáneo reemplaza la belleza, en todas partes amenazada, por el significado”.⁶¹ Fueron las propias vanguardias –al excluir esta dimensión de la evaluación y creación artísticas– las encargadas de mostrar que la belleza no resulta esencial al arte: “La historia muestra así que la verdadera esencia del arte no incluye la belleza”. Y esto, por cierto, no debe ser lamentado. Sin embargo, se trata de un aspecto que resulta imprescindible para la vida misma. “Es –en sus palabras– una condición necesaria para la vida que nos gustaría vivir”.⁶² Aún cuando Danto no ofrezca una definición de aquello que entiende por ‘vida’, su concepto de “belleza interna” puede llegar a resultar de utilidad. Así es como señala que se trata de una “modalidad en la cual el sentimiento está conectado con los pensamientos que animan las obras de arte”.⁶³ Ya no nos enfrentamos a un concepto externo de belleza –sostenido en ciertas cualidades sensibles de una obra de arte–, sino a uno que se refiere a una dimensión donde la belleza remite a un particular vínculo entre el pensamiento y el sentimiento contenidos en el significado de una obra de arte más allá de sus características materiales. Su ejemplo favorito es el Memorial de Vietnam de la ciudad de Washington: allí el pensamiento ético resulta estar íntimamente relacionado con el objeto mismo. Surge así un tipo de belleza –definida como un valor al estilo de la verdad y la bondad–⁶⁴ que se torna imprescindible para “los momentos extremos de la vida”⁶⁵ y que explica “la importancia del arte para la existencia humana”.⁶⁶ De hecho, Danto

asegura que dio con esta idea que remite al valor moral de la belleza durante la misma mañana del 11 de septiembre de 2001.⁶⁷

Esta distinción permite entender que si la belleza, necesaria en el ámbito de la vida, implica armonía –en este caso entre el pensamiento y el sentimiento–, resulta posible referirse a una instancia asociada a lo deseable en el plano ético. El arte entonces se diferenciaría de la dimensión ético-práctica en que ésta siempre sostiene un objetivo, aún el que refiere a la belleza interna, como suerte de instancia regulativa. Tal como se ha mostrado más arriba, el arte tiene como uno de sus objetivos primordiales la transformación de los sujetos. En el plano político-moral, por el contrario, son los sujetos quienes tienen a su cargo la transformación de las reglas éticas para asimilarlas a cierta armonía asociada a la belleza.

Esta dimensión ética resulta clave para afirmar que, en el caso del fin de la historia, la enunciación del pluralismo iría acompañada de ciertos límites compatibles con esta instancia deseable del plano ético-político. No se trata así de rescatar el modo en que la historia puede cambiar a los sujetos, sino las estrategias a partir de las cuales esos mismos sujetos pueden cambiar la historia –o la vida–.

IV) Los límites del pluralismo más allá del linde del progreso

Estamos ahora en condiciones de esbozar algunas de las conclusiones parciales definidas hasta el momento. Así, se ha puesto en evidencia que en el campo de la filosofía de la historia, aún cuando resulta posible hacer a un lado –con los costos conceptuales que ello implica– la noción de progreso referido al curso de la historia –incluso la que hace a un lado la continuidad radical– para así ingresar en la poshistoria, no es factible liberarse de algún tipo de

61. Danto (2003), p. 32

62. Danto (2005,b), p. 223

63. Danto (2003), p. 153.

64. Danto (2005), p. 51.

65. Danto (2003), p. 51

66. Danto (2005), p. 154.

67. Podría objetarse a Danto que el uso mismo de la noción de ‘belleza’ no resulta necesario en tren de definir esta relación entre el sentimiento y el pensamiento de una obra de arte. En realidad, creemos que esta característica interna –compatible con su definición de obra de arte donde quedan excluidos los rasgos materiales como variables– no necesita del recurso al concepto de ‘belleza’.

relato. Estos relatos –que aquí resultan más centrales que en el caso del arte– están, de acuerdo con la descripción dantiana, enmarcados en el pluralismo. Claro que –y a esto estará abocada esta última sección– surge la posibilidad de establecer legítimamente límites para tal pluralismo cuando se trata de una esfera que, como la historia y no ya el arte, involucra aspectos ético-políticos. Es la pretensión de cierta “belleza para la vida” el eje que hará posible la legitimidad misma de la introducción de tales límites. Aún cuando –tal como se ha señalado más arriba– Danto no ofrezca una definición para este pretendido espacio vital, su asociación con la dimensión ético-política resulta de los ejemplos y comentarios trabajados. De hecho la propia Elaine Scarry –que más de una vez evocó a Danto en este sentido– ha establecido fuertes vínculos entre belleza e imparcialidad donde no se trata meramente de marcar una relación entre el ámbito ético y el estético, sino también de resaltar que la belleza, con su capacidad de descentramiento,⁶⁸ obliga a hacer a un lado nuestra posición moral pretendidamente axial. El pluralismo, aún con restricciones, resulta entonces una dimensión –tal como el propio Danto ha reconocido en más de una ocasión–⁶⁹ trasladable a un ámbito ético-político donde aún es posible mantener el marco de la belleza.⁷⁰

Es en este sentido que una poshistoria *à la Danto* estaría alejada de los preceptos que figuras como John Gray han desarrollado para el pluralismo excluyendo un orden regulativo. Justamente, la concepción de Gray⁷¹ de un pluralismo de valores como *modus vivendi* se sostiene en la creencia en que los seres humanos pueden florecer de muchas maneras diferentes tornando imposible la reconciliación de valores humanos. No existe así ningún modo de vida mejor que otro. Si bien es posible referirse a la existencia de valores universales, la diversidad de sus modos de realización deja en evidencia el hecho del pluralismo como un develamiento de la inexistencia tanto de la filosofía de la historia en sí misma como de la humani-

dad. Sumido en una inconmensurabilidad radical el mundo no convergirá nunca en una verdad y sólo mostrará la falsedad –e irrelevancia– de la creencia en el progreso, un gran relato que Danto considerará en todo caso realizado pero nunca falso. Incluso el modo en que Danto describe el propio pluralismo artístico –un movimiento donde puede producirse colisión o sinergia– excluye la posibilidad de transformar la inconmensurabilidad radical en un principio que rija el funcionamiento del mundo poshistórico. El arte, recordemos, no es el dominio de la pura expresión –donde reina la inconmensurabilidad radical– sino que atiende siempre además a su dimensión representativa.

La mirada de Danto resultaría, en cambio, más afín a los planteos que William Connolly ha desarrollado para el pluralismo. El respaldo hacia un “pluralismo profundo” –y no uno meramente político o razonable⁷² *à la Rawls*– constituye una defensa de la lógica agonística de lo político⁷³ donde la negociación no debe suprimir nunca la diversidad. Sin embargo, aún siendo un defensor acérrimo del pluralismo en cualquiera de sus expresiones –entendiendo que “la expansión de la diversidad en un dominio ventila vida también en otros”–,⁷⁴ Connolly ha dejado deslizar la posibilidad de que este mandato encuentre algunos límites. Incluso en el marco de la filosofía de la inmanencia defendida por Connolly la tolerancia absoluta resulta imposible. Se torna entonces necesario encarar procesos de negociación en el marco de un dinamismo que aleja su propuesta, en sus propias palabras, tanto del universalismo como del relativismo. La tensión⁷⁵ entre posiciones diversas al interior del pluralismo debe dar lugar a la constitución de un *ethos* del compromiso capaz de definir una virtud cívica. El límite, por cierto, resulta definido por la eventual violación del propio pluralismo. Se trata, como en la poshistoria artística dantiana de excluir toda definición *a priori* de un deber ser, pero no por ello obturar la posibilidad de que tales definiciones existan.

Es en la misma senda que defensores acérrimos del multiculta-

68. Scarry (1999), p. 111.

69. Véase la sección I) de este trabajo

70. Al respecto Danto evoca el concepto de ‘belleza moral’ desplegado por Hume, Danto (2003), p. 75.

71. Véase: Gray (2001).

72. Connolly (2005), p. 49.

73. Connolly (2005), p. 147.

74. Connolly (2005), p. 6.

75. Connolly (2005), p. 59 y ss.

rismo como Bhikhu Parekh admiten, por ejemplo, que la constitución de lazos sociales y políticos necesita de un cuerpo de valores comunes que cubran sólo un mínimo de áreas.⁷⁶ Aún cuando las políticas asimilacionistas deben ser rechazadas de plano –con excepción del caso en que sean explícitamente elegidas por los miembros de una comunidad–,⁷⁷ es necesario contemplar modos de integración. Crítico de todo planteo sostenido en la uniformidad humana,⁷⁸ Parekh reclama un pluralismo atento a premisas comunes mínimas consensuadas por una comunidad.

Es en este sentido que la propuesta de Danto para el fin de la historia –en el marco contrafáctico que guía nuestro trabajo– se centraría también en la noción de pluralismo pero admitiendo la necesidad de ciertos límites –por tratarse de la ‘vida’ donde todavía pervive un orden regulativo– que resultan innecesarios en el caso del arte.

Habría en la dimensión ético-política cierto espacio para otorgar centralidad a la diferencia entre enunciados falsos y verdaderos, irrelevante en el caso del arte y central en el de la filosofía. Recordemos que en el mundo poshistórico la distinción entre enunciados verdaderos y enunciados falsos resulta desterrada. El dominio moral, si bien –tal como reconoce el propio Danto– no sostiene en forma directa una distinción entre enunciados verdaderos o falsos –no es así como se evalúan los enunciados morales–, el presupuesto de verdad de la dimensión referencial de los enunciados morales resulta sí relevante.⁷⁹ Para Danto las cuestiones morales no son entendidas como estrictamente pertinentes a la hora de evaluar la calidad artística de una obra, pero constituyen en cambio parte del dominio de lo político donde se juzga, por ejemplo, cuál es el mejor modo de representar la Guerra de Vietnam. El valor moral de la belleza –entendida siempre como interna– conlleva entonces principios a partir de los cuales evaluar los límites del pluralismo.

Por otra parte, las conclusiones extraídas en la sección anterior nos habilitan a agregar otros atributos posibles. En la poshistoria

dantiana sería posible desarrollar diversos relatos –inevitables, como hemos visto– pero con la característica común de estar liberados de la matriz del progreso. En este marco sería factible armar el relato que se desee, pero no así hacer lo que se desee, ya que en el ámbito de la acción surgen límites éticos para el pluralismo. Esta ruptura mayor que supone el fin de la historia con relación al fin del arte –por la atadura originaria de aquel al progreso– haría posible que en la poshistoria el sentido histórico sea aprehensible contemporáneamente: lo que resta hacia el futuro es puro pluralismo pero nunca una única dirección narrativa.⁸⁰ Ausente la posibilidad de una otredad futura y con ella el abismo entre el presente y el futuro, los relatos a construir podrán dar cuenta de sentidos diversos aprehensibles en el presente.

Un relato sostenido en la idea de progreso supone la presencia de objetivos en las acciones y de una secuencia ascendente y teleológica. Despojados de este esquema los relatos poshistóricos –pluralistas y superpuestos– aún cuando puedan reconstruir un sentido, no lograrán evaluar la existencia de una secuencia de perfeccionamiento entre cada una de las alternativas. Dejaría, incluso, de haber progreso en el conocimiento histórico mismo, aún cuando haya enriquecimiento gracias a la superposición de estructuras temporales en cada uno de esos relatos.⁸¹

No se trata entonces de presentar un *disenfranchisement* –o inhabilitación– filosófica de lo político al modo en que Danto caracteriza la operación desplegada por la filosofía con relación al arte, sino de establecer un marco para la introducción de un sentido histórico alternativo a la idea de progreso capaz, por el contrario, de dar un impulso propio al orden político. Aún cuando un pluralismo radical en el orden ético-político sólo resultaría posible de desembarazarnos de las nociones de verdad y falsedad –algo que Danto no parece dispuesto a conceder– su propuesta se ubica en el marco de un rescate del pluralismo político que reconoce la necesidad de jus-

76. Parekh (2000), p. 265.

77. Parekh (2000), p. 196.

78. Parekh (2000), p. 240.

79. Danto (1989), p. 60 y ss.

80. Danto (2003 a), p. 482.

81. Cfr. pág. 14 del presente trabajo donde se evalúa el progresivo enriquecimiento del conocimiento histórico merced a la acumulación de estructuras temporales –es decir modos de conectar a los acontecimientos entre sí– a lo largo del tiempo.

tificar ciertos límites *a priori*; una cuestión, claro, ajena al mundo del arte. La desaparición del progreso como eje ordenador de la reconstrucción histórica no deviene así en una inhabilitación de lo político a la que ha sido asociada una postura como la de Fukuyama, sino en el punto de partida para una reformulación sostenida en patrones pluralistas. Ya no estarán apegados a un gran relato unificado, sino a modelos locales sostenidos en su propia fe política. Modelos, por cierto, sobre los que resulta legítimo establecer límites. Será posible entonces aspirar a solucionar ciertos problemas, pero no ya suponer que determinadas mejoras circunstanciales –no por ello irrelevantes– forman parte de un gran relato de progreso hacia lo mejor. Tal vez Danto haya ido renunciado a su fundacional desprecio por la filosofía sustantiva de la historia para recrear una de corte propio. Él mismo ha admitido que su original apego al narrativismo *de dictu* se ha ido diluyendo poco a poco en su teoría del fin del arte, hasta acercarlo a un narrativismo *de re*.⁸² Nos ha tocado a nosotros evaluar algunas de las características que tendría ese desplazamiento en el ámbito de la historia política y sus inevitables consecuencias en el orden práctico y con ello vislumbrar una rehabilitación de lo político ajena a cualquier matriz preconcebida. Una rehabilitación que implica el fin del gran relato unificado del progreso, pero en cuya operatoria puede intuirse la posibilidad de establecer múltiples sentidos históricos capaces de poner en jaque cualquier acusación de inmovilismo.

BIBLIOGRAFÍA

- BERGER, JOHN: *After the End. Representations of the Post-Apocalypse*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1999.
- CONNOLLY, WILLIAM: *Pluralism*, Durham, Duke University Press, 2005.
- DANTO, ARTHUR: *The Philosophical Disenfranchisement of Art*, Nueva York, Columbia University Press, 1986.
- DANTO, ARTHUR: *Connections to the World*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1989.

- DANTO, ARTHUR: *Después del fin del arte*, Buenos Aires, Paidós, 1999. Trad.: Elena Neerman.
- DANTO, ARTHUR: *La transfiguración del lugar común*, Buenos Aires, Paidós, 2002. Trad.: Ángel y Aurora Mollá Román.
- DANTO, ARTHUR: *La Madonna del futuro*, Buenos Aires, Paidós, 2003, a. Trad.: Gerard Vilar.
- DANTO, ARTHUR: *Más allá de la caja Brillo*, Madrid, Akal, 2003, b. Trad.: Alfredo Brutons Muñoz.
- DANTO, ARTHUR: *Unnatural Wonders*, Nueva York, Farrar, Straus y Giroux, 2005.
- DANTO, ARTHUR: *El abuso de la belleza*, Buenos Aires, Paidós, 2005, b. Trad.: Carles Roche.
- FUKUYAMA, FRANCIS: *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Buenos Aires, 1992. Trad.: P. Elías.
- GRAY, JOHN: *Las dos caras del liberalismo*, Barcelona, Paidós, 2001. Trad.: Mónica Salomon.
- KUSPIT, DONALD: *The End of Art*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- NIETHAMMER, LUTZ: *Posthistoire*, Verso, Londres-Nueva York, 1992. Trad.: Patrick Camiller.
- PAREKH, BHIKHU: *Rethinking Multiculturalism*, Londres, Palgrave, 2000.
- PÉREZ CARREÑO, FRANCISCA: "Símbolo encarnado: del cuerpo al efecto", en: AA.VV.: *Estética después del fin del arte. Ensayos sobre Arthur Danto*, Madrid, La Balsa de la Medusa, 2005.
- SCARRY, ELAINE: *On Beauty and Being Just*, Princeton, Princeton University Press, 1999.
- SKINNER, QUENTIN: "Meaning and Understanding in the History of Ideas", en: Tully, James: *Meaning and Context. Quentin Skinner and his Critics*, Princeton, Princeton University Press, 1988. Publicado originalmente en: *History and Theory*, 8, 1969, pp. 3-53.
- TEITEL, RUTI: *Transitional Justice*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

Recibido el 10-2007; aceptado el 12-2009

82. Danto (2003,b), p. 226 y ss.

EL ARGUMENTO DE LO UNO SOBRE MUCHOS DEL *PERI IDEŌN*

José Edgar González Varela

Universidad Nacional Autónoma de México

RESUMEN: En *Metafísica* A.9 Aristóteles clasifica como “menos rigurosos” a tres de los argumentos platónicos a favor de las Ideas examinados en su tratado *Sobre las Ideas* (*Peri ideōn*). La interpretación estándar del *Peri ideōn* sostiene que estos argumentos son menos rigurosos porque sólo son válidos para postular universales aristotélicos, pero no para postular Ideas. En este trabajo me propongo poner en cuestión esta interpretación con respecto a uno de estos argumentos: el argumento de lo uno sobre muchos. Sostengo que este argumento, si bien no es válido para postular Ideas, tampoco lo es para postular universales aristotélicos. Éste es válido sólo para afirmar una conclusión neutral entre platonismo y aristotelismo sobre universales: que hay entidades distintas de las cosas particulares.

PALABRAS CLAVE: Aristóteles, Ideas, Platón, universales, *Peri ideōn*.

ABSTRACT: In *Metaphysics* A.9 Aristotle classifies as “less accurate” three of the platonic arguments for Ideas surveyed in his treatise *On Ideas* (*Peri ideōn*). The standard interpretation of the *Peri ideōn* claims that these arguments are less accurate because they are only valid to postulate Aristotelian universals, but not to postulate Ideas. In this paper I intend to call into question this interpretation with respect to one of these arguments: the one over many argument. I claim that this argument, although not valid to postulate Ideas, it is not valid either to postulate Aristotelian universals. This argument is valid only for a conclusion that is neutral between Platonism and Aristotelianism about universals: that there are other entities apart from the particulars.

KEYWORDS: Aristotle, Ideas, Plato, universals, *Peri ideōn*

1. Introducción

El tratado *Sobre las Ideas* (*Peri ideōn*) era una obra de Aristóteles, generalmente considerada como temprana, dedicada a la discusión crítica de la teoría platónica de las Ideas o Formas.¹ El tratado está hoy perdido pero algunas partes de éste se conservan en el comentario de Alejandro de Afrodisia (siglos II-III d.C.) a la *Metafísica*. La parte central de los fragmentos conservados consiste en cinco argumentos platónicos a favor de la existencia de Ideas acompañados de las correspondientes críticas aristotélicas. En *Metafísica* A 9 Aristóteles parece dividir estos argumentos en dos grupos, uno se compone de argumentos denominados explícitamente como “más rigurosos”, afirmación que implica que el otro grupo es el de argumentos que son considerados “menos rigurosos”. Esto parece estar más o menos claro, lo que no está claro en absoluto son las razones que sustentan esta división. En *Metafísica* A 9 Aristóteles simplemente afirma, con respecto a los cinco argumentos, que “de los modos en que mostramos que existen las Formas, ninguno de éstos parece mostrarlo. A partir de unos no se genera con necesidad una conclusión, y a partir de otros se generan Formas incluso de las cosas que no pensamos que haya Formas” (990b8-11).² Esto ocurre antes que Aristóteles afirme que algunos argumentos le parecen más rigurosos, y sin hacer explícita la correlación que existe entre ambas afirmaciones. De hecho, las cosas parecen complicarse pues aunque esta afirmación de Aristóteles pareciera indicar una distinción excluyente entre argumentos que sufren del defecto de probar muy poco y otros que sufren de otro defecto, probar demasiado, es claro que la segunda crítica, al menos, es dirigida explícitamente en el *Peri ideōn* contra cada uno de los cinco argumentos principales de este tratado, mientras que el alcance de la

1. Hay un debate sobre si el *Peri ideōn* discute la teoría de las Ideas de Platón o de algún otro filósofo académico. En este trabajo no abordo este asunto y simplemente asumo que las críticas van dirigidas hacia Platón, apoyándome para esto en Fine (1993, p. 34-6), quien defiende convincentemente esta tesis.

2. A menos que se indique de otra manera, las traducciones de textos originalmente en griego y en inglés citados en este trabajo son mías.

primera es incierto. Así pues, no está claro cuáles de los cinco argumentos sufren de ambas limitaciones y cuáles sólo de la segunda, ni si la distinción en cuanto a rigor se corresponde estrictamente con esta primera distinción.³

La interpretación más influyente con respecto a la distinción aristotélica entre argumentos más y menos rigurosos del *Peri ideōn*, la cual, modernamente, se debe en primer lugar a Gail Fine (1993), asume que hay una correspondencia estricta entre las dos distinciones aristotélicas mencionadas: los argumentos menos rigurosos prueban muy poco mientras que los argumentos más rigurosos prueban demasiado. Esta interpretación incluye tres componentes principales: (a) los argumentos menos rigurosos son aquellos que no son válidos para postular Ideas, sino que (b) son válidos sólo para postular universales aristotélicos, mientras que (c) los argumentos más rigurosos sí son válidos para postular Ideas, pero no son sólidos (pues dan lugar a más Ideas de las que es conveniente postular).⁴ De esta manera, de acuerdo con Fine (1993, p. 27), la discusión de estos cinco argumentos en el *Peri ideōn* tendría una estructura dilemática: los platónicos deben abandonar sus argumentos más rigurosos a favor de las Ideas o mantener sus argumentos menos rigurosos pero aceptando la alternativa ontológica de universales aristotélicos a la cual conducen éstos.⁵

3. El sentido en el que un argumento podría adolecer de ambos defectos es que de hecho prueba muy poco, que no hay Formas, pero incluso si se considerara que prueba exitosamente que hay Formas, probaría entonces demasiado, que hay más Formas de las que sería conveniente postular. Como veremos, el argumento de lo uno sobre muchos sufre de ambos defectos, sin embargo, es importante apreciar de qué manera en específico sufre del primero.

4. Además de Fine también Santa Cruz, Crespo y Di Camillo (2000, pp. 24-6 y 29-30) parecen sostener esta interpretación, la cual parece remontarse al mismo Alejandro de Afrodisia, cfr. Alejandro *In Met* 78. 1-25, en Doolley (1989).

5. “La moraleja es clara: los platonistas deberían abandonar sus argumentos más rigurosos para la existencia de Formas; también deberían modestamente revisar las premisas, y alterar la conclusión, de sus argumentos menos rigurosos, acogiendo así la concepción alternativa de los universales de Aristóteles”, Fine (1993, p. 27).

En este trabajo me propongo discutir uno de los argumentos considerados como menos rigurosos, el argumento de “lo uno sobre muchos” (*to hen epi pollōn*). Este argumento parece intentar postular Ideas a partir de la atribución verdadera de predicados a los miembros de una pluralidad de cosas. Aristóteles dirige en el *Peri ideōn* dos críticas a este argumento. Primera: que de este argumento se seguirían Ideas de negaciones, pero que postular este tipo de Ideas es absurdo. Segunda: que este argumento es inválido para postular Ideas, pero es válido para concluir que “lo predicado en común es distinto de las cosas particulares de las cuales se predica” (81.9-10). Mi objetivo principal consiste en mostrar que la interpretación usual del *Peri ideōn* es incorrecta al menos con respecto al argumento de lo uno sobre muchos, en específico, en cuanto el punto (b). Sostengo que (i), en efecto, este argumento no es válido para la postulación de Ideas, pero que (ii), no obstante, no es válido tampoco para la postulación de universales aristotélicos. Me parece que, caritativamente interpretado, el argumento es válido solamente para la postulación de una conclusión que es neutral entre platonismo y aristotelismo sobre universales: que hay entidades distintas de las cosas particulares. Sostengo, además, que Aristóteles lee el argumento precisamente de esta manera en su segunda crítica (y no de la manera errónea que le atribuye la interpretación estándar).⁶ Propongo, asimismo, que esta interpretación de la segunda crítica nos da razones para pensar que Aristóteles no está interesado en ofrecer en el *Peri ideōn* una alternativa ontológica positiva a los platónicos sino que sus intereses son sólo de corte negativo: mostrar que los argumentos de los platónicos son inadecuados para postular la existencia de Ideas. Esta tesis es apoyada también por la primera crítica aristotélica, la cual, sostengo, es efectiva para atacar la solidez del argumento bajo cualquier interpretación de la naturaleza de las entidades distintas de las particulares cuya existencia concluye, esto es, sea que se prefiera la postulación de Ideas o de universales aristotélicos. Por esta razón, la intención de Aristóteles no parece ser la de plantear un dilema a los platónicos, uno

6. Incluso Caston (1995 y 1998), quien pone en cuestión la interpretación tradicional, en algunos casos con respecto al punto (a) y en otros con respecto al punto (c), no cuestiona, no obstante, el punto (b).

de los cuernos del dilema no podría ser el de sugerirles que pueden conservar sus argumentos menos rigurosos siempre y cuando acepten el realismo aristotélico, pues el argumento “menos riguroso” de lo uno sobre muchos no es válido para establecer universales aristotélicos ni, aunque lo fuera, es un buen argumento en general.^{7, 8}

A continuación ofrezco una traducción del texto en donde Alejandro introduce el argumento de lo uno sobre muchos y las críticas de Aristóteles a éste; texto que, se piensa, presenta con suficiente fidelidad pasajes del *Peri ideōn* (§2). Después, analizo el argumento

7. Creo que esta misma tesis, con algunos matices, podría aplicarse al primer grupo de argumentos menos rigurosos del *Peri ideōn*, los argumentos a partir de las ciencias (véase más adelante nota 27).

8. En este trabajo no intento ofrecer una propuesta positiva sobre la distinción entre argumentos más y menos rigurosos del *Peri ideōn*. Esto no sólo es así porque esta empresa requeriría un estudio detallado de los demás argumentos principales del *Peri ideōn*, sino porque me parece que la distinción no es tan importante como se ha pensado, pues ni el grupo de argumentos “menos rigurosos” ni el de “más rigurosos” parecen conformar grupos homogéneos. En efecto, el tercero de los argumentos menos rigurosos, el argumento del objeto del pensamiento, es, me parece, válido (aunque no sólido) para postular Ideas, y creo que esto mismo piensa Aristóteles. Defiendo esta interpretación en González Varela (2008). Una tesis similar es defendida también por Caston (1998). Por otra parte, con respecto al grupo de los argumentos “más rigurosos”, si bien podría defenderse que el argumento a partir de los relativos sí es válido para postular Ideas, el argumento que lleva al tercer hombre ciertamente no lo es, pues el argumento que parece estar a la base de éste es, en esencia, el mismo argumento de lo uno sobre muchos considerado como “menos riguroso” y discutido en este trabajo, pues una de las sub-conclusiones fundamentales del argumento que lleva al tercer hombre es que lo predicado en común es distinto de las cosas de las que se predica (véase 83.35-84.7), la cual, como veremos, es la sub-conclusión básica del argumento de lo uno sobre muchos. Pero, como veremos, de esta sub-conclusión no puede derivarse válidamente la conclusión de que hay Ideas. Así pues, las razones por las cuales el argumento que lleva al tercer hombre podría ser más riguroso resultan bastante obscuras. Una opinión semejante sobre este argumento ha sido también sostenida por Caston (1995) y Mansion (1949) (debo esta segunda referencia a un árbitro anónimo de esta revista).

y la crítica de Aristóteles a su validez (§3). Finalmente, analizo la otra crítica de Aristóteles, según la cual de este argumento se seguirían Ideas de negaciones (§4).

2. Traducción⁹

<Argumento>

Se sirven también del siguiente argumento para el establecimiento de Ideas. Si cada uno de los muchos hombres es un hombre, y cada uno de los muchos animales es un animal, y del mismo modo en los otros casos; y, si no hay en el caso de cada una de estas cosas alguna que sea predicada de sí misma, sino que existe algo que se predica de todas estas cosas y a ninguna de ellas es idéntico (*oudení autōn tauton on*), entonces existe esto, algún ente¹⁰ aparte (*para*) de los entes particulares, separado (*kechōrismenon*) de éstos y eterno (*aidion*). En efecto, siempre se predica del mismo modo (*homoiōs*) de todas las cosas numéricamente diferenciadas (*pantōn tōn kat' arithmon allassomenōn*). Pero aquello que es uno sobre (*epi*) muchos, separado de ellos y eterno, esto es una Idea. Por tanto, existen las Ideas.

9. El texto griego que traduzco en este trabajo es el que aparece en Fine (1993), quien reproduce con algunas variaciones el texto fijado por Harlfin-ger (1975).

10. Los manuscritos más confiables dicen literalmente “alguno de éstos” (*ti toutōn*). No obstante, hay un problema con seguir esta lectura y es que la referencia de “éstos” sólo podría ser, al parecer, los particulares que son *F*, pero el argumento pretende concluir precisamente que existe una entidad distinta de los particulares que son *F*, la Idea de *F*. En mi traducción he seguido a Fine (1993, pp. 14, 242-43 n. 12), quien a su vez sigue el comentario de Ammonio, quien parece leer “esto” (*touto*), *In Met.* 74.17. Dooley (1989, p. 117) traduce “there must be something belonging to [all of] them”. Santa Cruz, Crespo y Di Camillo (2000, p. 87) traducen semejantemente a Dooley: “tendría que haber algo <perteneciente> a éstos”; así también Vallejo Campos (2005, p. 411): “debería existir algo de ellos”. Sin embargo, me parece que Fine critica acertadamente esta lectura.

<Críticas>

Dice que este argumento establece Ideas también de las negaciones (*tōn apophaseōn*), esto es (*kai*),¹¹ de las cosas que no son (*tōn mē ontōn*), pues también una y la misma negación se predica de muchas cosas, esto es (*kai*),¹² de las cosas que no son y no es idéntica a ninguna de las cosas de las cuales es verdadera. En efecto, ‘no-hombre’ se predica tanto de un caballo, como de un perro y de todas las cosas aparte del hombre, por ello es también uno sobre (*epi*) muchos y no es idéntico a ninguna de las cosas de las cuales se predica. Además, siempre permanece del mismo modo (*homoiōs*) siendo verdadera de cosas similares. En efecto, ‘no-musical’ es verdadero de muchas cosas (de todas aquellas cosas que no son musicales), del mismo modo, también ‘no-hombre’ de las cosas que no son hombres. De tal modo que existen también Ideas de las negaciones.

Lo cual es absurdo, ¿pues cómo podría haber una Idea del no-ser (*tou mē einai*)? En efecto, si alguien aceptara esto, habría una Idea de las cosas heterogéneas y en todo diferentes, como sería el caso de una línea y de un hombre, pues todas estas cosas no son caballos. Además, habría también una Idea de las cosas indeterminadas e indefinidas (*tōn ahoristōn te kai tōn apeirōn*). Pero también de lo primario y de lo secundario. En efecto, el hombre y el animal no son madera, y de éstos uno es primario y el otro secundario. De estas cosas no querían que hubiera géneros o Ideas.

Pero es evidente que tampoco este argumento concluye (*sullogizetai*) que hay Ideas, sino que también éste tiende a mostrar (*deiknunai*) que lo predicado en común es distinto de las cosas particulares de las cuales se predica (*allo einai to koinōs katēgoroumenon tōn kath' hekasta hōn katēgoreitai*).

11. La conjunción griega *kai* usualmente se traduce como “y”. Sin embargo, en este pasaje tiene una función epexegetica o explicativa, de aquí que deba traducirse como “esto es”, pues los términos que une no son distintos, el segundo constituye una aclaración del primero. Defiendo implícitamente esta interpretación en §4. Fine (1993, p. 109) defiende también esta interpretación.

12. Ver nota anterior.

Además, los mismos que pretenden mostrar que lo predicado en común de muchas cosas es algo uno y que esto es una Idea, establecen esto a partir de las negaciones. En efecto, si quien niega de muchas cosas niega refiriéndose a algo uno (pues, el que dice “un hombre no es blanco, un caballo no es blanco” no niega en cada caso algo propio de estas cosas, sino que haciendo referencia a algo uno, lo blanco, niega lo mismo de todas), también quien afirma de muchas cosas lo mismo, no afirma en cada caso algo distinto, sino que algo uno será aquello que afirma, por ejemplo, ‘hombre’, según la referencia a algo uno y lo mismo. En efecto, del mismo modo que la negación, también la afirmación. Entonces, existe algún otro ente aparte de lo que es en las cosas sensibles, lo cual es causa de la afirmación verdadera y común sobre muchas cosas, y esto es la Idea. Este argumento, dice él, ciertamente produce Ideas no solamente de las cosas afirmadas, sino también de las cosas negadas, pues del mismo modo se da lo uno en ambos casos. (80.9-81.22)

3. El argumento platónico de lo uno sobre muchos

El argumento de lo uno sobre muchos registrado en el *Peri ideōn* parece tener la siguiente estructura:

- (1) Cada uno de los muchos *Fs* es *F*.
- (2) Ninguno de los muchos *Fs* se predica de sí mismo.
- (3) Existe algo, lo *F*, que se predica de los muchos *Fs* y a ninguno de ellos es idéntico.
- (4) Lo *F* siempre se predica del mismo modo de todas las cosas numéricamente diferenciadas.
- (5) Existe un ente, lo *F*, aparte de las muchas cosas particulares que son *F*, separado de ellas y eterno.
- (6) Aquello que es uno sobre muchos, separado y eterno, es una Idea.
- (7) Existen las Ideas.

El argumento pretende partir, con la premisa (1), de un dato obvio e incontestable: que hay, por ejemplo, una pluralidad de cosas que son cada una de ellas un hombre, y que hay una plurali-

dad de cosas y que cada una de ellas es un animal, y, de manera general, que hay diversas pluralidades de cosas y que los miembros de una de éstas, los *Fs*, son *F*, los miembros de otra, los *Gs*, son *G*, etcétera. Es decir, el argumento toma como punto de partida el hecho de que individuos diferentes parecen compartir una misma naturaleza. La conclusión a la que el argumento busca llegar es que esta aparente identidad de naturaleza entre cosas numéricamente distintas no es sólo una apariencia sino que es real y que la mejor explicación de este hecho es provista por la postulación de la existencia objetiva de Ideas, esto es, de universales (propiedades) separados o independientes ontológicamente de las cosas que los ejemplifican, entendiendo la separación de las Ideas como la característica modal que éstas tienen de poder existir incluso si las cosas que las ejemplifican no existieran.¹³

La premisa (2) introduce la noción de “predicación” de una manera un tanto extraña para el lector contemporáneo, pues no está claro, a primera vista, cuál es la relevancia de esta noción para el argumento. La noción de predicción aparece prominentemente no sólo en (2) sino también en (3) y (4). La introducción de la noción de predicción en (2) es extraña porque lo que se niega explícitamente es que alguna de las cosas que son *F* se predique de sí misma, pero, si se interpreta literalmente esta afirmación, ésta resulta trivial pues, por ejemplo, ninguno de los muchos hombres es de hecho un predicado y, por tanto, un hombre no se predica de sí mismo ni de ninguna otra cosa.¹⁴ Por esta razón, tal parecería que

13. Sobre esta interpretación modal de la separación de las Ideas véase Fine (1984). En el *Peri ideōn* en general se toma a la separación, como parece sugerirse en la premisa (6), como uno de los rasgos distintivos de los universales platónicos, de tal modo que el concluir la separación de los universales sería suficiente para concluir la existencia de Ideas (el otro rasgo que parece jugar un papel similar en algunos argumentos es el paradigmatismo). Sobre este punto véase Fine (1993, p. 25).

14. Podría sugerirse que un hombre particular sí puede predicarse de sí mismo en tanto que, siendo arbitraria la relación entre signo y referente, cualquier cosa puede utilizarse como signo para referir a cualquier otra cosa y, así, Sócrates, por ejemplo, podría utilizarse como un predicado para referir a la propiedad de humano. De este modo, Sócrates podría predicarse de Sócrates: ‘Sócrates es un Σ ’, en donde la sigma está marcando el

(2) no debe interpretarse literalmente. Ni tampoco las premisas (3) y (4) deberían, al parecer, interpretarse literalmente pues, si así se interpretaran, debería concluirse que las Ideas son predicados, pues estas premisas afirman que lo *F*, lo cual es identificado como una Idea en (6) y (7), se predica de las cosas que son *F*, pero las Ideas no son de ningún modo signos lingüísticos, son entidades extra-lingüísticas que tienen una existencia objetiva, es decir, independiente de la mente y del lenguaje.¹⁵

Este uso de la noción de predicación es extraño para nosotros pero no lo es para Aristóteles. En varios lugares de su obra, Aristóteles llama a entidades extra-lingüísticas ‘predicados’ o afirma que éstas ‘se predicán’ de otras cosas. Como ocurre con los universales aristotélicos, los cuales son propiedades concebidas realísticamente y, sin embargo, Aristóteles afirma con frecuencia sobre los universales (especies y géneros) que éstos ‘se predicán’ de las cosas particulares, casi como si fueran predicados.¹⁶ Esto no indica que Aristóteles confunde las nociones de predicado y de universal (muchas veces Aristóteles aplica la noción de ‘predicarse de’ estrictamente a predicados).¹⁷ Más bien, Aristóteles hace un uso extendido de la

lugar en donde se introduciría a Sócrates mismo como signo. Sin embargo, esta concepción de la relación entre signo y referente como arbitraria es ajena a la filosofía platónica y, de cualquier manera, la posibilidad abierta por esta concepción no es contraria al razonamiento sobre el cual está basada la premisa (2), como se verá más adelante.

15. El argumento mismo excluye la posibilidad de que las Ideas sean concebidas, al menos por Aristóteles, como predicados, pues una de las críticas de Aristóteles al argumento es que de éste se seguiría la existencia de Ideas de negaciones. Pero, si las Ideas fueran predicados, esta consecuencia ni siquiera estaría en discusión, ni sería problemática, pues evidentemente hay predicados de negación, ‘no-hombre’, ‘no-rojo’, etcétera, y la crítica de Aristóteles se vale, de hecho, de la existencia de éstos para derivar la conclusión que a él le parece absurda: que haya Ideas de negaciones. Por razones similares se debe rechazar la opción de que Aristóteles conciba las Ideas como significados, pues los predicados negativos son también significativos. Sobre esto último véase Fine (1993, pp. 107-110), allí Fine argumenta, basada en las razones expuestas en esta nota, en contra de la interpretación de que las Ideas son significados.

16. Por ejemplo, en *Categorías* 1b10-15.

17. Como en *Categorías* 2a4-10.

noción de predicación, dentro de la cual incluye no sólo la atribución de un predicado lingüístico a un sujeto, sino también el nexo que hay entre un individuo particular y el universal instanciado por éste. Así, frases de la forma ‘lo *F* se predica de *a*’ pueden interpretarse a veces, como ‘lo *F* es una propiedad instanciada por *a*’. Y como la propiedad de *F* es aquello que hace que las cosas que la instancian sean *F*, la frase puede interpretarse también como ‘lo *F* es aquello en virtud de lo cual *a* es *F*’. Este último es el sentido que, me parece, es más pertinente para la interpretación del argumento de lo uno sobre muchos.

De acuerdo con esto, la premisa (2) podría reformularse de esta manera: “ninguno de los muchos *Fs* es *F* en virtud de sí mismo”. Así, esta premisa parece sostener que ninguno de los *Fs* puede explicar por qué él mismo es *F*. De este modo, el argumento niega directamente la tesis de que entre una pluralidad de cosas {*a*, *b*, *c*, *d*, *e*... *n*}, que son *F*, cada una se explique a sí misma e, indirectamente, niega también la opción de que haya una, *d* por ejemplo, que explique por qué las demás son *F*, pues, se ha supuesto que *d* es *F*, sin embargo, no habría una explicación de por qué *d* es *F*, ya que, por (2), *d* no puede explicarse a sí misma. Por consiguiente, el argumento sostiene que, si (2) es verdadera, entonces la explicación de por qué los *Fs* son *F* quedaría incompleta, a menos que se aceptara que hay algo distinto a los *Fs* que explica por qué estos son *F*, es decir, la sub-conclusión (3).¹⁸

La inferencia de (2) a (3) se apoya en un supuesto platónico general importante, el principio de la no-identidad, según el cual, en toda explicación, aquello que explica (el *explanans*) y lo explicado (el *explanandum*), deben ser distintos,¹⁹ pues Platón parece pen-

18. Fine (1993, p. 104) explica esta inferencia presente en el argumento de una manera similar.

19. Este principio está implícito también en las formulaciones del argumento del Tercer Hombre en el *Parménides* (132a-b y 132d-133a) y en *Sobre las Ideas*. Este principio de no-identidad corresponde más o menos al supuesto de no-identidad que Vlastos detecta en su análisis de la primera versión del argumento del tercer hombre en el *Parménides*. Este supuesto lo enuncia Vlastos (1954, p. 237) de la siguiente manera: “(A4) Si algo tiene un cierto rasgo, no puede ser idéntico con la Forma en virtud de la cual aprehendemos ese rasgo. Si *x* es *F*, *x* no puede ser idéntico con la *F*-idad”.

sar que si el *explanans* y el *explanandum* no fueran distintos, la explicación sería circular y, probablemente, viciosa. Así, este principio es el supuesto implícito básico para obtener la sub-conclusión (3) a partir de (2), que existe algo, lo *F*, en virtud de lo cual los muchos *Fs* son *F* y a ninguno de ellos es idéntico, pues, si ninguno de los *Fs* puede explicar por qué todos los *Fs* son *F*, entonces debe postularse la existencia de una entidad distinta de los *Fs* que explique por qué los *Fs* son *F*, de otro modo, el hecho, afirmado en (1), de que los *Fs* son *F*, quedaría sin explicar.

Sin embargo, la inferencia no es todavía válida, pues las premisas (1-3) han dejado abierta una posibilidad de explicar por qué los *Fs* son *F* sin violar, estrictamente, el principio de no-identidad, posibilidad que no requiere de la postulación de entidades distintas de los *Fs*. En efecto, podría proponerse que en una pluralidad de cosas que son *F* {*a*, *b*, *c*... *m*, *n*}, *n* explica por qué *a*, *b*, *c* ... *m*, son *F*, pero *n* no se explica a sí misma, sino que *m* explica por qué *n* es *F*. En estos dos procesos de explicación en los cuales *n* explica a *m* y *m* explica a *n*, se respetaría el principio de no-identidad, y no se requeriría la postulación de entidades distintas de los *Fs* que expliquen por qué éstos son *F*. No obstante, podría pensarse que esta opción explicativa implicaría cierta circularidad que, probablemente, sería viciosa, pues *n* explica a *m* y *m*, a su vez, es explicada por *n*.²⁰

Independientemente de si esta explicación es viciosa o no, tal vez podría pensarse que el argumento supone, sin hacerlo explícito, que aquello que explica que los *Fs* son *F* es necesariamente uno, y que, por tanto, la explicación propuesta en el párrafo anterior queda descartada.²¹ No obstante, creo que esta tesis de la unicidad de lo *F* es argumentada expresamente en la premisa (4), la cual, ya

20. Hay otra posibilidad de explicación que no implica circularidad pero que lleva a un regreso infinito que sin duda es vicioso: para cualquier pluralidad dada {*a*, *b*, *c* ... *n*}, cuyos miembros son *F*, *b* explica que *a* es *F*, *c* a su vez explica que *b* es *F*, y así al infinito. Esta explicación es claramente viciosa porque pospone la explicación de los *Fs* al infinito. Una explicación como ésta parece estar involucrada en el argumento del Tercer Hombre.

21. Como parece suponer Fine (1993, p. 104) en su reconstrucción del argumento, pues, según ella, la afirmación de unicidad con respecto a lo *F*

reformulada, sostiene que lo *F* hace que todas las cosas numéricamente diferenciadas sean *F* del mismo modo. Creo que con la frase “todas las cosas numéricamente diferenciadas (*pantōn tōn kat’ arithmon allassomenōn*)” el argumento se refiere a todas aquellas cosas que comparten una propiedad cualquiera, pues si *a* y *b* son *F*, *a* y *b*, en tanto que son *F*, son idénticas en este respecto, pero son distintas numéricamente, *a* es una cosa y *b* es otra cosa. Así, lo que la premisa (4) afirma es simplemente que aquello que hace que los *Fs* sean *F*, hace que sean *F* del mismo modo. Así, parece sugerirse que no se requiere postular más de una entidad que haga que todos los *Fs* sean *F*, pues éstos, si son *F*, son *F* de un mismo modo. Es decir, parece sostenerse implícitamente que sólo si los *Fs* fueran *F* de modos diversos, entonces sí se precisaría postular una entidad diferente por cada modo distinto de ser *F*, que explicara por qué los *Fs* son *F*. De este modo, la función de esta premisa en el argumento es bloquear la posibilidad mencionada en el párrafo anterior: que entre los *Fs* haya dos que expliquen por qué todos los *Fs* son *F*.²²

Me parece que la adición de la premisa (4) hace que de las premisas (1-4) se siga válidamente la conclusión de que existe una, y sólo una, propiedad (o universal) de lo *F* distinta de los *Fs* particulares, la cual explica que los *Fs* son *F*. Esto es, el argumento de lo uno sobre muchos parece, caritativamente interpretado, válido para concluir la existencia de universales como entidades numéricamente distintas de las particulares.²³ Ahora bien, la sub-conclu-

se encuentra implícita en la oración que, en su interpretación, es la premisa (1): “Siempre que muchos *Fs* (*polla*) son *F*, éstos son *F* en virtud de tener una cosa, lo *F*, predicada de ellos”.

22. Y, también, a través de la premisa (4) se rechaza que haya necesidad de postular más de un universal de lo *F* que explique por qué los *Fs* son *F*, pues la unicidad es un rasgo fundamental de las Ideas platónicas. En *República* X 597c-d hay incluso una suerte de argumento con el que Platón pretende mostrar el carácter único de cada Idea. Según este argumento, al cual se le ha llamado “Argumento de la Tercera Cama”, si hubiera dos Ideas de cama, entonces, sería necesario postular una tercera Idea de cama que explicara las otras dos Ideas de cama y las camas particulares, y sólo esta tercera Idea de cama sería la auténtica Idea de cama.

23. Afirmo que este argumento es válido “caritativamente interpretado” porque asumo que no es apropiado, en este contexto, tomar en cuenta

sión (5) contiene dos afirmaciones más, pues sostiene: (i) que existe un ente, lo *F*, aparte de las muchas cosas particulares que son *F*, el cual (ii) es *separado* de ellas y (iii) es *eterno*. Sin embargo, nada en las premisas (1-4) parece justificar estas dos subsecuentes afirmaciones (ii) y (iii). El argumento no aduce ninguna consideración que pueda apoyar la tesis de la separación o de la eternidad de los universales. De esta manera, el argumento es insuficiente para atribuirle estas características a las entidades distintas de las particulares. Pero, dado que el argumento parece proponer, a través de la premisa (6), que la separación y la eternidad son características suficientes para afirmar la existencia de las Ideas, entonces, el argumento parece ser incapaz de concluir válidamente, por esta ruta, la existencia de Ideas.

Aristóteles dirige dos críticas al argumento de lo uno sobre muchos, y una de ellas parece ser precisamente la expuesta en el párrafo anterior, pues afirma que: “es evidente que tampoco este argumento concluye que hay Ideas, sino que también éste tiende a mostrar que lo predicado en común es distinto de las cosas particulares de las cuales se predica” (81.8-10).²⁴ Esta crítica de Aristóteles es, como he adelantado ya, enteramente justa. Sin embargo, frecuentemente se ha interpretado esta crítica de Aristóteles como si él sostuviera la tesis de que el argumento de lo uno sobre muchos es inválido para postular Ideas (universales separados, es decir, ontológicamente independientes de sus instancias), pero válido para postular sus propios universales (universales ontológicamente de-

otras explicaciones nominalistas disponibles del problema de los universales, por ejemplo, una explicación conceptualista que afirme que los *Fs* son *F* en virtud de que aplicamos el concepto de lo *F*. Como sostengo más adelante en §4, ningún argumento de lo uno sobre muchos es suficiente, estrictamente, para postular la existencia de universales reales, a menos que se postule como un argumento a la mejor explicación, es decir, que se complemente con una crítica de los competidores nominalistas y una exposición de las ventajas de la posición realista.

24. Matthews y Cohen (1968) sostienen, sin tomar en cuenta el *Peri ideōn*, la tesis de que Aristóteles rechaza el argumento platónico de lo uno sobre muchos y que éste es precisamente el punto de partida de la respuesta aristotélica a la metafísica platónica. Sin embargo, el pasaje recién citado pone en cuestión la interpretación de estos autores.

pendientes de sus instancias).²⁵ No obstante, esta tesis atribuida a Aristóteles sería incorrecta. Como hemos visto, el argumento de lo uno sobre muchos es válido para afirmar la distinción numérica entre cosas particulares y universales, pero inválido para atribuirle a estos últimos la característica de estar separados o ser independientes ontológicamente de sus instancias. Sin embargo, por la misma razón que la conclusión de la independencia ontológica de los universales es inválida, la conclusión de su dependencia ontológica también lo sería. En efecto, en general, de la afirmación de la diferencia entre dos entidades *a* y *b* no se sigue, sin más, qué otras relaciones hay entre *a* y *b*, ni qué propiedades tienen *a* y *b*, pues, para cualquier propiedad y relación (aparte de la de *ser distinto de* o alguna otra implicada lógicamente por ésta), es posible que *a* sea distinto de *b*, y que *a* o *b* tengan la propiedad *F* o carezcan de ella, y que *a* y *b* tengan la relación *R* o que no la tengan. Así pues, en general, en el caso de un argumento que es válido sólo para afirmar la diferencia numérica entre dos entidades (o tipos de entidades) *a* y *b*, incluso si éste falla en mostrar además que, por ejemplo, *b* es *F*, no por esto el argumento permite concluir válidamente que *b* no es *F*. Más bien, el argumento sería insuficiente para mostrar si *b* es *F* o si no es *F*, sólo permitiendo concluir que *b* es distinto de *a*. Bien podría decirse entonces, por ello, que un argumento de este tipo es, en cierto sentido, neutral con respecto a si *b* es *F* o si no es *F*. Por esta razón general, me parece que el argumento de lo uno sobre muchos no debe ser considerado como válido para concluir la existencia de universales platónicos (separados), pero tampoco para concluir la existencia de universales aristotélicos (no-separados). Este argumento parece ser neutral entre platonismo y aristotelismo con respecto a los universales, pues ambas alternativas aceptan la conclusión que se sigue válidamente de éste, a saber, que hay entidades distintas de las particulares.

25. Véase, por ejemplo, Fine (1993, p. 27): “aunque los argumentos menos rigurosos no son argumentos válidos para la existencia de Formas, Aristóteles cree que son argumentos válidos para la existencia de sus propios universales; esto es, podemos evitar el vicio de invalidez cambiando su conclusión de ‘Y entonces hay Formas’ a ‘Y entonces hay universales aristotélicos’”.

Por consiguiente, la tesis que la opinión estándar le atribuye a Aristóteles es errónea.²⁶ Es obvio que, a pesar de la incorrección de esta tesis, Aristóteles bien podría sostenerla. Sin embargo, no me parece que haya ninguna razón de peso para atribuirle este error a Aristóteles. No creo que el texto relevante del *Peri ideōn* ya citado autorice esta interpretación, pues lo único que parece afirmar explícitamente Aristóteles como conclusión válida es la tesis de la distinción entre cosas particulares y no-particulares. Así, creo que es preferible atribuirle a Aristóteles la tesis más moderada, y correcta, que he detectado.²⁷ Esto no menoscaba, por supuesto, la intención crítica que Aristóteles parece tener en el *Peri ideōn*, pero le da una mejor perspectiva. En realidad, Aristóteles no está ofreciéndole a los platónicos, como sostiene la interpretación estándar, que si quieren conservar el argumento “menos riguroso” de lo uno sobre muchos deben entonces aceptar los universales aristotélicos, cuya existencia es lo que concluye válidamente el argumento. El propósito de Aristóteles es más bien enteramente negativo, pues consiste en mostrar, en esta crítica, la insuficiencia del argumento de lo uno sobre muchos para concluir que los universales son ontológicamente independientes de las cosas que los instancian. Este propósito meramente negativo de Aristóteles es confirmado, como veremos, por la otra objeción que Aristóteles dirige al argumento de lo uno sobre muchos. Pues, de acuerdo con esta objeción, el argumento no es, de hecho, un buen argumento, dado que daría lugar a más universales de los que es conveniente postular. Y es necesario enfatizar que la propuesta de que los universales son no-separados no ayudaría en nada a mejorar el argumento, pues sus deficiencias no

26. Los defensores de esta interpretación no piensan, por supuesto, que esta tesis esté equivocada.

27. Me parece que esta tesis es válida también para el primer grupo de argumentos menos rigurosos del *Peri ideōn*, los argumentos a partir de las ciencias, pues Aristóteles parece sostener también con respecto a éstos que sólo son válidos para postular la existencia de entidades distintas de las particulares; conclusión que, como he sostenido, es neutral entre platonismo y aristotelismo. Y, en efecto, los argumentos a partir de las ciencias son insuficientes para postular tanto la separación como la no-separación de los universales.

tienen nada que ver con la propuesta de la separación. Esta clase de crítica dirigida contra el argumento, por sí misma, no se traduce inmediatamente en una consideración que apoye directamente la alternativa aristotélica con respecto a los universales, pues queda abierta la opción de que los platónicos aduzcan otras vías mejores para concluir la separación de los universales. Evidentemente, es el propósito de Aristóteles argumentar en el *Peri ideōn* que no hay otras vías adecuadas. Sin embargo, esta estrategia, aunque tiene cierta efectividad, tiene también un alcance hasta cierto punto limitado. Para complementarla sería necesario aducir razones más directas que apoyen la dependencia ontológica de los universales, por ejemplo, argumentos que muestren que sería incoherente o problemático en algún sentido postular universales independientes ontológicamente.²⁸

De este modo, por las razones expuestas me parece que la interpretación estándar del *Peri ideōn* acerca de la distinción entre argumentos más y menos rigurosos falla con respecto, al menos, al argumento de lo uno sobre muchos. El argumento de lo uno sobre muchos es neutral entre un realismo platónico y uno aristotélico y creo que no hay ninguna razón de peso para sostener que Aristóteles opine de otra manera.

28. Hay, sin duda, argumentos de este tipo en las obras posteriores de Aristóteles. Uno de estos argumentos se encuentra en *Metafísica* 1086a31-b13. Allí, Aristóteles parece intentar llevar al absurdo a la postulación de universales separados o independientes ontológicamente. Aristóteles parece sostener que la actitud menospreciativa de los platónicos hacia las cosas sensibles los llevó a considerar a los universales como substancias. Pero, uno de los rasgos distintivos de las substancias (en al menos un sentido de este término) es el estar separadas. Sin embargo, según Aristóteles, aquello que está separado es una cosa particular. Así pues, los platónicos, Aristóteles sostiene, hicieron a las Ideas universales y particulares a la vez, lo cual, según él, es absurdo y conlleva “casi” (*schēdon*) una confusión entre las nociones de universal y particular. No es éste el lugar para evaluar si esta objeción es o no efectiva.

4. Ideas y negaciones

En esta sección me propongo analizar la otra objeción que Aristóteles dirige al argumento de lo uno sobre muchos: que de este argumento se seguirían Ideas de negaciones. Evalúo primero si ésta es justa, después analizo por qué postular Ideas de negaciones sería problemático y, por último, comento brevemente acerca de la relación que tiene este argumento con algunos pasajes de los diálogos platónicos. Pienso que, a través de esta crítica, Aristóteles sostiene que el argumento de lo uno sobre muchos no es un argumento sólido para postular Ideas, pero tampoco para postular universales objetivos de ningún tipo. Me parece que la consideración adecuada de esta objeción es central para sostener, por razones distintas a las ya expuestas en §3, que Aristóteles no está interesado en el *Peri ideōn* en ofrecer una alternativa ontológica positiva al realismo platónico sobre universales, sino que su propósito es ofrecer una crítica más bien negativa. En efecto, esta objeción muestra que el argumento de lo uno sobre muchos no es un buen argumento con respecto al cual Aristóteles podría proponer que los platónicos podrían conservarlo siempre y cuando aceptaran los universales aristotélicos que, de acuerdo con la interpretación estándar, él está proponiendo. Los problemas que presenta el argumento se presentan tanto para un platónico como para un aristotélico, es decir, las consecuencias problemáticas que parecen seguirse de éste no tienen su origen en particular en la hipótesis de la separación de los universales, sino en la estructura general del argumento. Así, la propuesta de considerar a los universales como no-separados no ayudaría en nada a mejorar el argumento. Incluso si el argumento fuese modificado para solucionar las deficiencias de las que se queja Aristóteles a través de esta objeción, es claro que esta modificación no ayudaría a promover la alternativa ontológica de Aristóteles, pues el argumento seguiría siendo neutral entre aristotelismo y platonismo.

Según Aristóteles, el argumento de lo uno sobre muchos “establece Ideas también de las negaciones, esto es, de las cosas que no son, pues también una y la misma negación se predica de muchas cosas, esto es, de las cosas que no son y no es idéntica a ninguna de las cosas de las cuales es verdadera” (80. 16-8). La frase “las cosas que no son” (*ta mē onta*) puede tener en griego tres sentidos distin-

tos, pues el verbo ser en griego es frecuentemente ambiguo. Esta frase puede tener un sentido existencial: “las cosas que no existen”; un sentido veritativo: “las cosas que no son verdaderas”; o un sentido predicativo: “las cosas que no son *F*”.²⁹ Pienso que el verbo ser está usado con un sentido predicativo en la crítica de Aristóteles, pues, en primer lugar, la noción de existencia no parece ser relevante en la crítica.³⁰ Aristóteles no parece sugerir que este argumento daría lugar a Ideas de cosas que no existen, como las quimeras y los hipocentauros.³¹ De hecho, la coherencia misma de la crítica de Aristóteles parece excluir claramente que de éste pudieran seguirse Ideas de cosas inexistentes, pues el elemento esencial de esta crítica es que el argumento postula una Idea de *F* siempre que lo *F* se predica verdaderamente de los miembros de una pluralidad de cosas.³² Pero el predicado ‘quimera’ o el predicado ‘hipocentauro’ no se predicar verdaderamente de ninguna cosa, porque, si así fuera, existirían quimeras e hipocentauros, pues de la verdad de *Fa* se sigue $(\exists x) Fx$. Por tanto, el argumento de lo uno sobre muchos no es válido para postular Ideas (o, más estrictamente, universales) de cosas que no existen, como hipocentauros o quimeras.³³ Por la misma razón, la lectura veritativa queda descartada, pues el argumento no daría lugar a Ideas de cosas falsas, ya que éste postula Ideas sólo cuando hay una predicación verdadera. Por ende, creo que la crítica de Aristóteles consiste en señalar que el argumento de lo uno sobre muchos daría lugar a postular Ideas de cosas que no son *F*, es decir, Ideas de cosas de las cuales es verdadero un predicado negativo ‘no-*F*’.

Esta crítica de Aristóteles al argumento de lo uno sobre muchos parece justa, pues la noción de predicación ocupa un puesto central

29. Cfr., Kahn (1966).

30. No obstante, Cherniss (1944, p. 261) ofrece una lectura existencial de este pasaje.

31. Tal crítica es dirigida, por razones diferentes, contra otro argumento del *Peri ideōn*: el argumento del objeto del pensamiento.

32. Aristóteles afirma esto varias veces, además de en el pasaje recién citado, también, por ejemplo, en: “siempre permanece del mismo modo siendo verdadera” (80.21), “no-musical es verdadero de muchas cosas” (80.22).

33. Fine (1993, p. 108) defiende también esta interpretación.

en el argumento y, como señala Aristóteles, “del mismo modo que la negación también la afirmación” (81.18), es decir, una predicación negativa funciona de la misma manera que una predicación afirmativa. Y parece suponerse en el argumento que cuando un predicado se predica verdaderamente de muchas cosas, entonces éstas comparten la propiedad a la cual parece referir el predicado. Como ya he señalado, en el argumento parecen tomarse como equivalentes las frases ‘lo *F* se predica de los *Fs*’ y ‘lo *F* es aquello en virtud de lo cual los *Fs* son *F*’. Así, el argumento parece presuponer una correspondencia uno a uno entre predicados atribuidos verdaderamente a objetos y propiedades (siendo estas últimas interpretadas como Ideas). Y puesto que hay predicados de negaciones (como ‘no-hombre’) que se predicán verdaderamente de muchas cosas, entonces de este argumento parece seguirse que hay propiedades de negaciones (como la propiedad de *no ser hombre*). Como hemos visto, el argumento no es válido para postular Ideas, sino sólo para postular universales como entidades diferentes de las particulares, por esta razón, de éste se seguirían, estrictamente, sólo universales de negaciones pero no, estrictamente, Ideas de negaciones. Lo que Aristóteles parece afirmar entonces con su crítica es que, si los platónicos aceptan este argumento como válido y sólido, se comprometen a postular Ideas de negaciones. Pero, además, que cualquiera que acepte este argumento como válido y sólido se compromete a aceptar universales negativos. De este modo, Aristóteles sugiere que no sería apropiado para ningún realista de universales aceptar este argumento.

No obstante, ¿por qué sería problemático postular Ideas de negaciones (y, en general, universales objetivos negativos)? Según Aristóteles, postular este tipo de Ideas es absurdo porque “si alguien acepta esto, habrá una Idea de las cosas heterogéneas y en todo diferentes, como sería el caso, de una línea y de un hombre, pues todas estas cosas no son caballos” (81. 2-5). Es decir, el problema sería que las cosas de las cuales se predica verdaderamente un predicado negativo como ‘no-caballo’ no tienen en realidad una identidad de naturaleza en virtud de la cual se les aplique este predicado. A esta línea, a este hombre, a la luna, al monte Everest, a esta computadora y al número cinco, se les predica con verdad el predicado ‘no-caballo’, y, sin embargo, estas cosas no parecen tener una identidad de naturaleza en común, es decir, el predicado ‘no-

caballo’ no parece referir a una misma propiedad objetiva de *ser no-caballo* que estas cosas tengan en común. En efecto, ¿qué aspecto objetivo podrían tener en común las cosas mencionadas, el cual pudiera ser considerado como la propiedad de *ser no-caballo*? Tal parece que ninguno, salvo la ausencia de la propiedad de *ser caballo*. Pero el no tener esta propiedad no es algo que pueda considerarse como parte de la naturaleza de estas cosas, no es algo que determine el modo de ser de estas cosas, o las relaciones que estas cosas tienen con otras cosas. Sin embargo, los realistas de universales, como Platón y Aristóteles, postulan universales sólo para explicar la identidad de naturaleza que varias cosas parecen tener; creen que, en virtud de esta identidad de naturaleza, el mundo está dividido en clases naturales, cuyos miembros son genéricamente idénticos. Así pues, la postulación de Ideas, y en general de universales negativos, no parece estar de ningún modo justificada desde la perspectiva de un realista.³⁴ Por esta razón, la crítica de Aristóteles parece apuntar en efecto a un problema grave en la potencial solidez del argumento de lo uno sobre muchos, el cual, por cierto, surgiría tanto si se pretende concluir la existencia de Ideas como si se busca postular la de universales objetivos de cualquier tipo.³⁵

Dado que este argumento parece dar lugar a esta importante dificultad, cabe la pregunta de qué tan platónico es éste. Ciertamente Platón frecuentemente liga su propuesta ontológica sobre las Ideas con una propuesta lingüística sobre los nombres que aplicamos a las cosas,³⁶ pero el pasaje del *corpus* platónico que parece aproximarse más a este argumento de lo uno sobre muchos está en *República X*, donde Sócrates pregunta a Glaucón:

34. Armstrong (1978, pp. 204-212), quien defiende una teoría “aristotélica” de universales, considera la cuestión de los universales negativos y rechaza su existencia con razones similares a las ofrecidas por Aristóteles en su crítica a este argumento.

35. Sobre la postulación de Ideas de negaciones Aristóteles afirma no sólo (i) que habría una Idea de cosas heterogéneas y completamente diferentes, sino también que habría Ideas (ii) de cosas indeterminadas e indefinidas, y (iii) de cosas que son primarias y secundarias. Sin embargo, (ii) y (iii) parecen ser en realidad equivalentes a (i), como argumenta convincentemente Fine (1993, p. 302, n. 29), por esta razón no las he discutido en este trabajo.

36. Por ejemplo, en *Parménides* 130e-131a.

¿Quieres que comencemos examinando esto por medio del método acostumbrado? Pues creo que acostumbrábamos a postular una Idea única para cada multiplicidad de cosas a las que damos el mismo nombre. (596a)³⁷

De acuerdo con este texto, el “método” al que se refiere Sócrates parece implicar una correspondencia uno a uno entre nombres (predicados) e Ideas y, por tanto, parece presuponer una versión del argumento de lo uno sobre muchos similar a la que aparece en el *Peri ideōn*. Con esto la filiación platónica de este argumento parecería quedar establecida.

Sin embargo, hay un pasaje en el *Político* en donde Platón parece rechazar una correspondencia uno a uno entre predicados e Ideas. En éste el extranjero interlocutor del diálogo recrimina a un joven el error que éste ha cometido al aplicar el método de la división:

Un error semejante al que cometería una persona que, al tratar de dividir en dos al género humano, lo dividiese –tal como suele hacerlo por aquí la mayoría– tomando al conjunto de los griegos como si se tratara de una unidad y aislándolo de todos los demás géneros, que son innumerables y ni se mezclan ni se entienden entre sí; aplicándole a todos ellos un único nombre, el de ‘bárbaro’, creerían que, por el hecho de recibir esta única denominación, todos ellos constituyen también un género único. (262c-d)³⁸

Es evidente que en este pasaje se rechaza una correspondencia uno a uno entre predicados e Ideas, pues, según éste, el mero hecho de que se aplique con verdad el predicado ‘bárbaro’ no indica que las cosas a las que se les aplica conforman un auténtico género, esto es, una clase natural. Por ende, en este texto de la obra platónica parece aceptarse la tesis que esta detrás de la presente crítica de Aristóteles al argumento de lo uno sobre muchos del *Peri ideōn*: que se deben postular Ideas sólo cuando hay una clase natural de cosas que tienen en verdad una identidad de naturaleza.

Hay dos principales explicaciones de esta aparente discrepancia

37. Traducción de Eggers Lan (1992).

38. Traducción de Santa Cruz (1992).

en la obra platónica. La primera consiste en interpretar literalmente el pasaje de *República* y concluir, por tanto, que Platón cambió de punto de vista de un diálogo a otro con respecto a la relación entre predicación verdadera e Ideas y, por ende, con respecto, a la mejor manera de formular un argumento de lo uno sobre muchos. Esta tesis tendría cierta plausibilidad pues invariablemente se supone que el *Político* es uno de los últimos diálogos que Platón escribió y es, por tanto, posterior a la *República*.³⁹ La segunda consiste en ofrecer una interpretación no-literal del pasaje de la *República*, argumentando, por ejemplo, que el uso platónico del término “nombre” es un uso técnico según el cual no todo predicado sería un nombre sino sólo aquellos que rastrean en efecto la naturaleza común de las cosas. Hay quizás cierta evidencia para pensar que el pasaje de la *República* admite una interpretación no-literal.⁴⁰ En cualquier caso, no es mi intención discutir más en detalle esta cuestión. Me parece que las citas referidas bastan para mostrar que la crítica de Aristóteles apunta directamente hacia una dificultad en una estrategia platónica usual de argumentación a favor de las Ideas. Si la interpretación literal de la *República* es correcta, la dificultad consistiría precisamente en que la estrategia es deficiente. Si, por el contrario, la interpretación no-literal debe ser asumida, dado que ésta no es en absoluta obvia, la dificultad consistiría entonces en que la estrategia es innecesariamente ambigua y oscura.

Así, vemos que esta crítica de Aristóteles detecta problemas serios con la potencial solidez del argumento de lo uno sobre muchos tal y como es formulado en el *Peri ideōn*. El argumento no podría ser sólido para postular la existencia de universales objetivos de ningún tipo, platónicos o aristotélicos. En efecto, el problema responsable de la falta de solidez del argumento no se soluciona si se asume que los universales postulados por éste son universales aris-

39. Véase, por ejemplo, la cronología propuesta por Irwin (1995, pp. 28-31). Una conjetura quizás no muy descabellada es que, si esta interpretación es correcta, tal vez el *Peri ideōn* podría haber contribuido a este cambio, pues la fecha de composición de este diálogo suele situarse en la época en que Aristóteles aún estaba en la Academia. Sin embargo, ésta es una cuestión muy incierta.

40. Fine (1993, pp. 112-13) defiende, por ejemplo, esta interpretación.

totéticos. Difícilmente podría entonces Aristóteles proponerles a los platónicos que pueden conservar este argumento “menos riguroso” si modifican su conclusión para afirmar sólo la existencia de universales aristotéticos. Como hemos visto en §3, las premisas del argumento sólo justificarían la postulación de entidades distintas de las particulares (conclusión neutral entre platonismo y aristotelismo), y no, estrictamente, la de universales aristotéticos. Además, si se modificaran las premisas para convertir a este argumento en un argumento sólido, es claro que esto no apoyaría la postulación de universales aristotéticos. La conclusión seguiría siendo neutral entre platonismo y aristotelismo porque los problemas de solidez que presenta el argumento no dependen de aquellos supuestos rasgos de los universales sobre los cuales Platón y Aristóteles podrían tener opiniones divergentes. Esta consideración apoya entonces aún más la tesis propuesta en este trabajo de que Aristóteles no intenta proponer en sus críticas al argumento de lo uno sobre muchos una alternativa ontológica al platonismo, pues estas críticas son enteramente destructivas.

La razón principal por la cual el argumento de lo uno sobre muchos del *Peri ideōn* no es un argumento sólido radica en su carácter eminentemente lingüístico. El argumento puede ser considerado como lingüístico porque propone una correspondencia uno a uno entre predicados (predicados verdaderamente) y universales platónicos.⁴¹ Esta correspondencia es cuestionable. Aristóteles explota una de las consecuencias al parecer dudosas de esta correspondencia: que de ésta se seguiría la existencia de universales platónicos negativos. Sin embargo, ésta no es la única consecuencia problemática del argumento, pues de éste se seguirían otros tipos de universales que son en sí mismos dudosos, o al menos lo eran, según Aristóteles, para los platónicos. Del argumento lingüístico de lo uno sobre muchos del *Peri ideōn* se seguiría la existencia de universales que en algunos de los otros argumentos del *Peri ideōn* son identificados por Aristóteles como consecuencias problemáticas de éstos. Por ejemplo, dado que predicados de artefactos como ‘cama’,

41. Matthews y Cohen (1968) enfatizan este aspecto lingüístico del argumento platónico de lo uno sobre muchos, aunque tienen en mente el pasaje de *República* ya citado y no específicamente el *Peri ideōn*.

‘mesa’, etcétera, se predicán verdaderamente de muchas cosas, este argumento de lo uno sobre muchos justificaría la postulación de Ideas de artefactos, lo cual es apuntado por Aristóteles como una consecuencia problemática de los argumentos de las ciencias. Pero también, puesto que los predicados de términos relativos como ‘igual’, ‘desigual’, etcétera, se predicán con verdad de muchas cosas, de este argumento se seguiría que existen Ideas de estos términos relativos, lo cual es cuestionado por Aristóteles como una consecuencia inaceptable del argumento de los relativos.⁴²

Por consiguiente, una versión lingüística del argumento de lo uno sobre muchos parece objetable porque da lugar a la postulación de más universales objetivos de los que sería conveniente admitir. Sin embargo, hay también una versión ontológica del argumento de lo uno sobre muchos, la cual intenta concluir la existencia de un universal objetivo a partir de la aparente comunidad de naturaleza entre varios objetos y no está comprometida con una correspondencia uno a uno entre predicados y universales.⁴³ Esta versión ontológica del argumento de lo uno sobre muchos parece más adecuada, pues no sólo es válida como la versión lingüística, sino, además, fundamenta un realismo de universales más cauto. Como ya lo he sugerido, en algunos pasajes de su obra Platón parece aceptar un argumento de este tipo,⁴⁴ y la crítica aristotélica estudiada en este pasaje apunta también en esta dirección. Sin embar-

42. Sólo aquellas Ideas que, según Aristóteles, se siguen de los argumentos del objeto del pensamiento y del tercer hombre en el *Peri ideōn*, no podrían derivarse de este argumento de lo uno sobre muchos: Ideas de cosas particulares y cosas inexistentes, e infinitas Ideas de hombre, o de cualquier otra cosa, respectivamente.

43. Así Armstrong (1978, pp. 11 y 12). Por ejemplo: “Contemporáneamente la filosofía reconoce dos líneas principales de argumento a favor de la existencia de universales objetivos. La primera es –o es descendiente de– el argumento de Platón del Uno sobre los Muchos. Su premisa es que muchos particulares diferentes pueden tener lo que parece ser la misma naturaleza [...] La conclusión del argumento es, simplemente, que en general esta apariencia no puede hacerse de lado sino que debe aceptarse” (p. 11).

44. El pasaje citado del *Político* parece sugerir esto. Véase también *República* 507b y *Filebo* 34e.

go, aunque un argumento ontológico de lo uno sobre muchos es un argumento respetable para postular universales, no obstante, es aún insuficiente, pues antes de concluir la existencia de universales objetivos se tendrían que considerar otras opciones de explicación de la aparente identidad de naturaleza que hay entre cosas diferentes, las cuales no requieren la postulación de universales objetivos; teorías a las que se conoce con el nombre de ‘nominalistas’ (o ‘anti-realistas’). Por ejemplo, un nominalista de predicados podría aceptar la inferencia contenida en el argumento de lo uno sobre muchos de que aquello en virtud de lo cual los *Fs* son *F* debe ser distinto de los *Fs* y, sin embargo, no concluir la existencia de universales objetivos, sino postular que aquello que hace que los *Fs* sean *F* es simplemente el predicado de ‘*F*’. Y el predicado ‘*F*’ es una entidad particular. De la misma manera, un nominalista de conceptos rechazaría postular universales objetivos proponiendo que la entidad distinta de los *Fs* en virtud de la cual éstos son *F* es el concepto de lo *F*, pero este concepto no es uno de los *Fs* y es una entidad particular. Un nominalista de clases seguiría el mismo camino al postular que los *Fs* son *F* sólo en virtud de que pertenecen a la clase de los *Fs*, pero la clase de los *Fs* no es, comúnmente, uno de los *Fs* y es una entidad particular.

Por ende, pienso que la aceptación de un argumento ontológico de lo uno sobre muchos para postular universales es un paso importante, pero insuficiente, para una teoría realista de universales. Un argumento de este tipo tendría que ser convertido en una especie de inferencia a la mejor explicación con base en una crítica directa de las alternativas nominalistas para dar cuenta de la identidad de naturaleza que parece haber entre cosas diferentes. Sólo si el realismo se muestra como la mejor explicación estaríamos justificados en asumirlo.⁴⁵

45 Armstrong (1978, notas a la edición española A1 y J, pp. 391-93), apela a esta estrategia. Así pues, tal parece que el argumento de lo uno sobre muchos no es, estrictamente, válido deductivamente tal y como está formulado en el *Peri ideōn*, sino sólo válido si se presenta como argumento a la mejor explicación. Véase nota 23.

6. Conclusión

De acuerdo con la interpretación usual sobre la distinción entre argumentos más y menos rigurosos del *Peri ideōn*, Aristóteles sostiene que los argumentos menos rigurosos de este tratado lo son porque son inválidos para postular universales platónicos pero válidos para postular sus propios universales. Así, según esta interpretación, Aristóteles sostiene que, si los platónicos quieren conservar sus argumentos menos rigurosos, entonces deben optar por la alternativa ontológica que él les propone, pues ésta es la única conclusión justificada por estos argumentos. Sin embargo, hemos visto en §3 que, uno de los argumentos menos rigurosos, el argumento de lo uno sobre muchos, no es válido, en efecto, para postular universales platónicos, pero tampoco es válido para postular universales aristotélicos. Más bien, el argumento es neutral entre platonismo y aristotelismo sobre los universales, pues es válido sólo para afirmar que hay entidades distintas de las cosas particulares (conclusión que aceptan tanto Platón como Aristóteles). También hemos visto que no hay ninguna razón de peso para sostener que Aristóteles no acepta esta tesis. Pero, si esto es así, entonces la interpretación usual del *Peri ideōn* es incorrecta, al menos con respecto al argumento de lo uno sobre muchos. Me parece que esta interpretación no advierte que Aristóteles tiene una actitud más cauta en sus críticas al argumento de lo uno sobre muchos y que éstas tienen un carácter principalmente negativo. Esto es, no hay en las críticas de Aristóteles una propuesta positiva de una alternativa ontológica a los platónicos a través de su propia teoría de universales. El propósito de Aristóteles es, al menos en este contexto, enteramente destructivo. Su objetivo principal es mostrar la insuficiencia e inadecuación del argumento de lo uno sobre muchos para postular Ideas. Hemos visto en §4 que la otra crítica al argumento, que de éste se seguirían Ideas de negaciones, apoya de manera muy importante esta tesis. Esta crítica es justa y suficiente para rechazar que este argumento sea un buen argumento para cualquier realista de universales. Además, es claro que los problemas de solidez que el argumento tiene no se resuelven si se adopta un aristotelismo en vez de un platonismo. En este sentido, esta crítica es también neutral entre ambas perspectivas teóricas. Así pues, de acuerdo con la interpretación de las dos críticas de Aristóteles al argumento de lo

uno sobre muchos que he propuesto, hay buenas razones para afirmar que Aristóteles no le está proponiendo a los platónicos que basta que acepten su propia alternativa ontológica sobre los universales para solucionar los problemas que este argumento presenta.*

BIBLIOGRAFÍA

- ARMSTRONG, D. M. (1978) *Universals and Scientific Realism*, Cambridge University Press, Cambridge. (*Los universales y el realismo científico*, trad. J. A. Robles, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 1988; las referencias en el texto son a esta versión.)
- CASTON, V. (1995) "Review of Gail Fine: *On Ideas*", *Mind*, vol. 104, pp. 162-166.
- CASTON, V. (1998) "Aristotle and the Problem of Intentionality", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 58, no. 2, pp. 249-297.
- CHERNISS, H. (1944) *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, The John Hopkins Press, Baltimore.
- DOOLEY, W. E. (1989) *Alexander of Aphrodisias: On Aristotle, Metaphysics I*, Duckworth, Londres.
- EGGERS Lan, C. (Trad.), (1992) *Platón: Diálogos IV. La República*, Gredos, Madrid.
- FINE, G. (1984) "Separation", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 2, pp. 31-87.
- FINE, G. (1993) *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Clarendon Press, Oxford.

* Por sus útiles comentarios a versiones anteriores de este artículo quisiera agradecer a Axel Barceló, Enrique Hülsz, María Teresa Padilla, José Antonio Robles y a un dictaminador anónimo de la *Revista Latinoamericana de Filosofía*. De manera muy especial quiero agradecer a Ricardo Salles por el apoyo que me ha brindado para la elaboración de este trabajo y por los valiosos comentarios que me ha proporcionado sobre el mismo. También quiero agradecer al Programa de Becas Posdoctorales de la UNAM, a la Coordinación de Humanidades de la UNAM y al Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM por el apoyo recibido a través de una beca posdoctoral, la cual me ha permitido concluir la redacción de este artículo.

- GONZÁLEZ Varela, J. E. (2008) 'El argumento del objeto del pensamiento en el tratado aristotélico *Sobre las Ideas (Peri ideōn)*', *Diánoia*, vol. LIII, num. 60, pp. 53-78.
- HARLFINGER, D. (1975) "Edizione critica del testo del 'De Ideis' di Aristotele", en W. Leszl, *Il 'De Ideis' di Aristotele, e la teoria platonica delle idee*, Olschki, Florencia, pp. 15-39.
- IRWIN, T. (1995) *Plato's Ethics*, Oxford, Oxford University Press, (*La ética de Platón*, trad. A. I. Stellino, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 2000; las referencias en el texto son a esta versión.)
- KAHN, C. (1966) "The Greek Verb 'To Be' and the Concept of Being", *Foundations of Language*, vol. 2, pp. 245-265.
- MANSION, S. (1949) "La critique de la théorie dees idées dans le *Peri Ideōn* d'Aristote", *Revue Philosophique de Louvain*, 47, pp. 169-202.
- MATTHEWS, G. B. y COHEN, S. M. (1968) "The One and the Many", *Review of Metaphysics*, 21, pp. 630-50.
- SANTA CRUZ, M. I. [et al.] (Trad.), (1992) *Platón: Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, Gredos, Madrid.
- SANTA CRUZ, M. I.; CRESPO, M. I. y DI CAMILLO, S. (2000) *Las críticas de Aristóteles a Platón en el tratado Sobre las Ideas*, Eudeba, Buenos Aires.
- VALLEJO CAMPOS, A. (Trad.), (2005) *Aristóteles: Fragmentos*, Gredos, Madrid.
- VLASTOS, G. (1954) "The 'Third Man Argument' in the *Parmenides*", *Philosophical Review*, 63, pp. 319-349. (Reimpreso en R. E. Allen, *Studies in Plato's Metaphysics*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1965, 231-263.

Recibido el 07-2009; aceptado el 12-2009

ATRIBUCIONES DE CONOCIMIENTO, ASPECTOS PRÁCTICOS Y NUEVOS CASOS DE STANLEY*

Federico Matías Pailos

Universidad de Buenos Aires

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

RESUMEN: El Invariantismo Relativo al Interés de Stanley permite explicar la mayoría de nuestras intuiciones en torno a ciertos ejemplos relevantes. Pero si también se relativiza el valor de verdad de las atribuciones de conocimiento a la situación práctica del emisor y del evaluador, se puede rescatar todas estas intuiciones, y no solo la mayoría de ellas. Se puede, además, explicar nuestras intuiciones con respecto a nuevos casos de Stanley, en los que explícitamente se toma en consideración la situación práctica del evaluador.

PALABRAS CLAVE: invariantismo, evaluador, aserción, probabilidad, intuiciones

ABSTRACT: Stanley's Interest-Relative Invariantism explains most of our intuitions by means of certain relevant examples. But if one postulates that the truth value of knowledge attributions is also relative to the practical situation of the utterer and the assessor, it is possible to explain why all our intuitions on these cases (and not just on most of them) are correct. It is also possible to explain why all our intuitions on new Stanley's cases (that explicitly take into account the practical situation of the assessor) are correct.

KEYWORDS: invariantism, assessor, assertion, probability, intuitions

* Este trabajo fue escrito gracias a la beca otorgada por el CONICET.

1. Los casos de Stanley

Jason Stanley insinúa (en Jason Stanley, *Knowledge and Practical Interest*, Oxford, Clarendon Press, 2005) que una teoría acerca de las atribuciones de conocimiento debería, al menos, dar una explicación caritativa de nuestras intuiciones acerca de los distintos casos de atribuciones de conocimiento. En particular, debería dar una explicación caritativa de ejemplos en los que el único factor relevante que varía, es la situación práctica de alguno de los involucrados, mientras que los elementos no-prácticos relevantes del caso permanecen inalterados. Stanley se ocupa de presentar casos de una variada gama de este tipo de situaciones. Una buena teoría de las atribuciones de conocimiento debería explicar por qué nuestras intuiciones acerca de ellos son correctas, por qué mayormente lo son, o por qué vale la pena apartarse de ellas.¹ Estos son los casos que Stanley presenta:

(I) *Cuando hay poco en juego.* [*“Low Stakes”*.] Hannah y su esposa Sarah vuelven a su casa en auto un viernes a la tarde. Planean detenerse en el banco para depositar los cheques con sus respectivas pagas. No es importante que lo hagan, pues no tienen impuestos o deudas de vencimiento inminente. Pero al pasar por la puerta del banco notan que las filas de espera son largas, que es lo que habitualmente ocurre un viernes por la tarde. Al darse cuenta que no es muy importante que depositen sus cheques (pues no tienen deudas impagas), Hannah dice: “Sé que el banco va a estar abierto mañana, pues estuve allí hace dos sábados. Podemos, entonces, depositar nuestros cheques mañana”.

(II) *Cuando hay mucho en juego.* [*“High Stakes”*.] Hannah y su esposa Sarah vuelven en auto a su casa un viernes a la tarde. Plane-

1. Pero Stanley parece creer que vale la pena apartarse de las intuiciones de sentido común tan poco como se pueda. Esta, al menos, parece la lectura más razonable de su siguiente afirmación: “Mi tendencia filosófica es preservar tantas intuiciones de sentido común como sea posible”. (Jason Stanley, *Knowledge and Practical Interest*, Oxford, Clarendon Press, 2005, página v de la introducción.)

an detenerse en el banco para depositar los cheques con sus respectivas pagas. Como tienen impuestos de vencimiento inminente, y muy poco en sus cuentas, es importante que los depositen antes del lunes. Hannah recuerda haber pasado por la puerta del banco dos sábados antes, y que el banco estuviera abierto. Pero Sarah señala con tino que el banco suele cambiar sus horarios. Hannah le dice a Sarah, entonces: “Supongo que tenés razón. No sé que el banco estará abierto mañana”.

(III) *Cuando hay poco en juego para quien atribuye conocimiento, pero mucho para el sujeto de la atribución de conocimiento.* [*“Low Attibutor-High Subject Stakes”*.] Hannah y su esposa Sarah vuelven en auto a su casa un viernes a la tarde. Planean detenerse en el banco para depositar los cheques con sus respectivas pagas. Es importante que lo hagan antes del lunes. Hannah pasó por la puerta del banco dos sábados antes, y Jill la vio. Como el banco suele cambiar sus horarios, Hannah afirma: “Supongo que no sé en verdad que el banco va a estar abierto mañana”. De modo paralelo, Jill está pensando en pasar por el banco ese sábado para encontrarse con Hannah. No hay nada importante en juego para Jill en esto, y ella nada sabe de la situación de Hannah. Jill le dice a un amigo: “Hannah estuvo en el banco hace dos sábados. Sabe, por tanto, que el banco estará abierto este sábado”.

(IV) *Cuando hay mucho en juego, pero para quienes lo hay lo ignoran.* [*“Ignorant High Stakes”*.] Hannah y Sarah vuelven en auto a su casa un viernes a la tarde. Planean detenerse en el banco para depositar los cheques con sus respectivas pagas. Es importante que lo hagan antes del lunes. Pero ni Hannah ni Sarah son concientes de que tienen un vencimiento inminente, ni tampoco de la pobreza de sus ahorros. Hannah, al mirar la enorme fila de espera que hay en el banco, le dice a Sarah: “Sé que el banco estará abierto mañana, pues estuve allí hace dos sábados. Podemos depositar nuestros cheques mañana”.

(V) *Cuando hay mucho en juego para quien atribuye conocimiento, pero poco para el sujeto de la atribución de conocimiento.* [*“High Attibutor-Low Subject Stakes”-HALSS*] Hannah y su esposa Sarah vuelven en auto a su casa un viernes a la tarde. Planean detenerse en el

banco en el camino para depositar los cheques con sus respectivas pagas. Es importante lo hagan antes del lunes. Hannah llama a Bill y le pregunta si el banco abrirá ese sábado. Bill contesta: “Bueno, estuve allí hace dos sábados, y el banco estaba abierto”. Hannah, dado que el banco suele cambiar sus horarios, afirma: “Bill en verdad no sabe que el banco estará abierto el sábado”.

Supongamos que el banco estará abierto el sábado. Stanley sostiene que, bajo ese supuesto, las respuestas intuitivas a estos casos serán las siguientes: en el caso “*Cuando hay poco en juego*”, la reacción intuitiva es que Hannah está en lo correcto y su afirmación “sé que el banco estará abierto este sábado” es verdadera. En el caso “*Cuando hay mucho en juego*”, la respuesta intuitiva es que Hannah acierta una vez más, y que su afirmación “no sé que el banco estará abierto este sábado” es verdadera. En el caso “*Cuando hay poco en juego para quien atribuye conocimiento, pero mucho para el sujeto de la atribución de conocimiento*”, nuestra intuición es que Jill se equivoca, y que su afirmación “Hannah sabe que el banco estará abierto el sábado” es falsa. En el cuarto caso, “*Cuando hay mucho en juego, pero para quienes lo hay lo ignoran*”, nuestra reacción es que Hannah se equivoca, y que su afirmación “Sé que el banco estará abierto mañana” es falsa. Con respecto al caso HALSS, nuestra respuesta intuitiva es que la afirmación de Hannah “Bill no sabe en verdad que el banco estará abierto mañana” es verdadera.

2. El IRI y los casos de Stanley

Las posiciones invariantistas sensibles acerca de las atribuciones de conocimiento, sostienen que el valor de verdad de una atribución de conocimiento varía con los hechos relativos al sujeto de la atribución de conocimiento –es decir, que estos son parcialmente determinantes del valor de verdad de la atribución de conocimiento. Uno de los invariantistas sensibles más renombrados es el propio Stanley, quien llama al tipo de invariantismo sensible que defiende, “Invariantismo Relativo al Interés” [IRI]. El IRI es la tesis que para cualquier proposición p , que alguien sepa o no que p , está parcialmente determinado por factores prácticos del sujeto de la atribución de conocimiento. En palabras del propio Stanley:

El defensor de IRI solo sostiene que, además de lo que la teoría de conocimiento que se prefiera diga acerca de cuándo x sabe en el tiempo t que p , hay una condición ulterior que está relacionada con los hechos prácticos del contexto del sujeto de la atribución. (Jason Stanley, *Knowledge and Practical Interest*, Oxford, Clarendon Press, 2005, p. 85.)

Brevemente: cuanto más haya en juego para el sujeto de la atribución de conocimiento, más evidencia se requerirá para que su creencia verdadera constituya conocimiento. Esta es una posición compatible con distintas teorías del conocimiento, pues solo afirma que no importa lo que la teoría elegida diga acerca de qué es que x sepa que p en el tiempo t y mundo posible w , hay una condición suplementaria que está relacionada con los intereses prácticos del sujeto de la atribución de conocimiento. Aunque el propio Stanley no se compromete con ninguna teoría del conocimiento compatible con el IRI, presenta en su libro una teoría del conocimiento de primer orden que incluye al IRI como parte propia. Posteriormente, señala los problemas que tiene,² además de mencionar que no quiere comprometerse con ninguna teoría particular de primer orden de este estilo porque toda teoría de este tipo tendrá

2. Los problemas señalados por Stanley son los siguientes: (1) analiza la idea de ‘conocimiento’ en términos de la idea de ‘probabilidad epistémica’. Pero la probabilidad epistémica de una proposición es la que ella tiene relativamente al conjunto de proposiciones sabidas por el individuo, lo que torna a este análisis en uno circular. (2) Hay casos problemáticos, como aquellos que incluyen ‘proposiciones de lotería’ (las proposiciones expresadas por afirmaciones del tipo ‘S sabe que su boleto de lotería no ganó’, emitidas sin tener el dato cierto de si ganó o no, y cuyo único fundamento es la probabilidad extremadamente baja de que de hecho el boleto sea ganador), que sugieren que todo análisis del conocimiento en términos de probabilidades está condenado a fracasar. (En John Hawthorne, *Knowledge and Lotteries*, Oxford University Press, Oxford, 2004, se presentan razones en aval de esta tesis.) (3) Si el conocimiento no se distingue de la evidencia, como afirma Williamson (en Timothy Williamson, *Knowledge and its Limits*, Oxford, Oxford University Press, 2000), entonces un presunto análisis de la noción de conocimiento en términos de evidencia no sería un verdadero análisis. Y Stanley encuentra muy plausible el antecedente de este condicional.

problemas. Los problemas que esta teoría podría tener no son, en su mayoría, problemas a ella idiosincrásicos, sino problemas propios de cualquier teoría de primer orden del estilo. A pesar de ello, Stanley entiende que la presentación de esa teoría, y la evaluación de su funcionamiento y aplicación (en particular, a los casos (I)-(V)) iluminará las ventajas de aceptar el IRI (en particular, en la explicación de los casos (I)-(V)). A continuación, presentaré la teoría de Stanley. Sean x , w , t y p letras esquemáticas reemplazables por personas, mundos posibles, tiempos y proposiciones, respectivamente. Entonces:

(IRI') Sabe que $\langle x, w, t, p \rangle$ si y sólo (1) p es verdadera en w , (2) $\neg p$ no es una posibilidad epistémica seria para x en w y t , (3) si p es una cuestión práctica seria para x en w y t , entonces $\neg p$ tiene una probabilidad epistémica suficientemente baja, dada la evidencia total de x , (4) x cree en t que p sobre la base de evidencia no inferencial, o cree que p sobre la base de una inferencia competente a partir de proposiciones que son sabidas por x en t . (Jason Stanley, *Knowledge and Practical Interest*, Oxford, Clarendon Press, 2005, pp. 89-90.)

Como se ve, Stanley habla de la “probabilidad epistémica” de una proposición. Aunque no ahonda en esta idea, ni hace demasiado por clarificarla, sí pretende que se distinga de la noción de probabilidad subjetiva, usada en la teoría bayesiana clásica de la decisión racional, y que también se diferencie de la noción de probabilidad objetiva. Tampoco define las nociones de “posibilidad epistémica seria” y “cuestión práctica seria”, aunque las desarrolla mínimamente, amparado en algunos ejemplos. Stanley aspira a que esos ejemplos ‘apunten’ a esas nociones con claridad suficiente. Por ejemplo, afirma que “las proposiciones que tienen una probabilidad objetiva (o epistémica) igual o mayor a cincuenta por ciento, dada la evidencia total del sujeto... son posibilidades epistémicas serias” (Jason Stanley, *Knowledge and Practical Interest*, Oxford, Clarendon Press, 2005, p. 91.) Stanley se explaya un poco más en lo que respecta a la noción de “cuestión práctica seria”. Dice Stanley: “una proposición es una cuestión práctica seria para un individuo, si hay alternativas a esa proposición que el sujeto racionalmente debe tomar en consideración al momento de decidir qué hacer”. (Jason Stanley, *Knowledge and Practical Interest*, Oxford, Clarendon

Press, 2005, p. 92.)³, ⁴ De todos modos, Stanley asume que son ideas suficientemente intuitivas. Él consideraría legítimo, por tanto, hacer uso de estas nociones en la formulación de teorías rivales. A continuación expondré cómo esta teoría explica las intuiciones que tenemos sobre los casos (I)-(V).

IRI' permite a Stanley explicar por qué nuestra intuición es correcta en los cuatro primeros casos. En el caso “*Cuando hay poco en juego*”, la situación práctica de Hannah –el sujeto de la atribución de conocimiento– no es muy apremiante, por lo que la evidencia de la que dispone (haber pasado dos sábados antes por la puerta del

3. Este es uno de los ejemplos presentados por Stanley para elucidar la idea de “cuestión práctica seria” (en este caso, por oposición: el ejemplo muestra una proposición que *no* es una “cuestión práctica seria”):

Supongamos que hay una probabilidad del 30 por ciento que Christine Todd Whitman se corte las uñas del pie el 1 de Septiembre de 2003. El 1 de Septiembre de 2003 estoy en mi oficina, considerando si debo ponerme a trabajar en este capítulo o si debo realizar mi labor como árbitro para una revista. Intuitivamente, la proposición que Christine Todd Whitman se cortará las uñas del pie el 1 de Septiembre de 2003, no es una que deba tomar en consideración al momento de decidir qué hacer el 1 de Septiembre de 2003. Es, de hecho, un asunto que puedo legítimamente ignorar en mi proceso de decisión, aunque su probabilidad sea relativamente alta. (Jason Stanley, *Knowledge and Practical Interest*, Oxford, Clarendon Press, 2005, p. 93.)

4. Este es uno de los ejemplos presentados por Stanley para elucidar la idea de “posibilidad epistémica seria”:

Consideremos la proposición que usted tiene un número par de cabellos. De hecho no me interesa cuántos cabellos tiene usted, pero creo que tiene un número par de ellos. Si resulta que usted tiene un número impar de cabellos, eso no me afectará en absoluto. Las distintas opciones a mi disposición serán retener mi creencia que usted tiene un número impar de cabellos, o abandonarla. Dado que de hecho no me interesa cuántos cabellos tiene, que tenga o no un número impar de los mismos no afectará la utilidad garantizada esperada de retener mi creencia o abandonarla. Por tanto, la proposición que usted tiene un número impar de cabellos no es una cuestión práctica seria para mí. No obstante, es epistémicamente relevante con respecto a mi creencia que usted tiene un número par de cabellos, porque es una posibilidad seria (en el sentido epistémico) que usted tiene un número impar de cabellos. (Jason Stanley, *Knowledge and Practical Interest*, Oxford, Clarendon Press, 2005, p. 96.)

banco, y ver que el banco estaba abierto) parece suficiente para que su creencia verdadera que el banco abrirá ese sábado sea parte de la totalidad de su conocimiento, dado que la proposición que el banco esté abierto ese sábado no es una cuestión práctica seria ni una posibilidad epistémica seria para ella. La apremiante situación en la que Hannah (el sujeto de la atribución de conocimiento) en el caso “*Cuando hay mucho en juego*” hace que la evidencia de la que Hannah dispone ya no sea suficiente para que ella sepa eso, pues que el banco esté abierto sí es una cuestión práctica seria para ella, “dado que, si no está abierto, ello afectará gravemente la utilidad de algunas de las acciones a su disposición (por ejemplo, ir al banco el sábado en vez del viernes)” (Jason Stanley, *Knowledge and Practical Interest*, Oxford, Clarendon Press, 2005, p. 97), y la negación de esta proposición no tiene una probabilidad epistémica suficientemente baja, dada la evidencia de la que dispone Hannah. En el caso “*Cuando hay poco en juego para quien atribuye conocimiento, pero mucho para el sujeto de la atribución de conocimiento*”, la situación práctica relevante es nuevamente la de Hannah (el sujeto de la atribución de conocimiento emitida por Jill), para quien que el banco esté abierto ese sábado es una cuestión práctica seria. Por tanto, toda afirmación que atribuya a Hannah saber que el banco abrirá ese sábado, resulta falsa, porque la probabilidad epistémica de que el banco no esté abierto ese sábado no es suficientemente baja, dada la totalidad de la evidencia de la que dispone Hannah. El caso “*Cuando hay mucho en juego, pero para quienes lo hay lo ignoran*” es uno en el que Hannah se halla en una situación “*Cuando hay mucho en juego*” sin saberlo, y por tanto la información de la que ella dispone no es suficiente (contra lo que ella cree) para que su creencia verdadera que el banco abrirá ese sábado cuente como conocimiento (nuevamente, porque que el banco esté abierto ese sábado es una cuestión práctica seria para Hannah, y la probabilidad epistémica de la negación de esa proposición no es suficientemente baja, dada la totalidad de la evidencia de Hannah). En todos estos casos, IRI’ implica que nuestra intuición es correcta. Pero no ocurre lo mismo con HALSS. Aquí la intuición indica que Bill no sabe que el banco abrirá, pues posee la misma evidencia para creerlo que Hannah, quien no sabe esto. Hannah está en una situación práctica apremiante, a diferencia de Bill, para quien no hay nada en juego en que el banco abra ese sábado. Bill es el sujeto de la atribución de conocimiento de Hannah, y su

situación –lo que hay en juego para Bill, sus intereses y preocupaciones– es, por tanto, la relevante para determinar si él sabe o no que el banco abrirá ese sábado. Y que el banco esté abierto ese sábado no es ni una cuestión práctica seria ni una posibilidad epistémica seria para él. De acuerdo a IRI’, por tanto, Bill sabe que el banco abrirá ese sábado, contra lo que indica nuestra intuición.⁵

3. Nuevos casos

Los casos planteados por Stanley no son todos los casos interesantes acerca de una atribución de conocimiento en los que *los factores prácticos* de los individuos relevantes varían. Los uno, además, dejar de lado la consideración de la situación práctica de los eventuales evaluadores. Si se tomara en cuenta al evaluador, nuevos casos de Stanley aparecen. Desde esta nueva perspectiva, no obstante, puede interpretarse a los casos (I)-(V), como situaciones en las que no hay mucho en juego para el evaluador, es decir: como casos en los que el evaluador está en una situación “*Cuando hay poco en juego*”. El evaluador de una emisión de una atribución de conocimiento dada es cualquier individuo que tiene constancia de la emisión de la atribución de conocimiento en cuestión, y evalúa si ella es verdadera o no lo es. (Es decir, se pregunta si lo es, y procura dar con la respuesta correcta.)⁶ Prima facie, el evaluador podría estar, también, en una situación “*Cuando hay mucho en juego*” o en una situación “*Cuando hay mucho en juego, pero para quienes lo hay lo ignoran*”. Esto da lugar a, al menos, diez casos más (cinco por cada nueva situación en la que esté el evaluador). Las intuiciones, al hacer intervenir a un tercer individuo, como es el evaluador, se vuelven aún más elusivas. Todos estos diez nuevos casos son como los cinco casos originales de Stanley, pero en los que se especifica, como dato suplementario, la situación práctica del evaluador. En

5. En el capítulo 5 de Jason Stanley, *Knowledge and Practical Interest*, Oxford, Clarendon Press, 2005, Stanley ofrece una explicación de por qué tenemos intuiciones equivocadas en los casos HALSS. Por cuestiones de espacio, no evaluaré aquí su explicación.

6. Agradezco a un juez anónimo por señalarme la importancia de dejar claro este punto.

los cinco primeros el evaluador está en una situación “*Cuando hay mucho en juego*”, y lo sabe. Estos son ejemplos de esos cinco nuevos casos:

(I'-Sujeto y Emisor en “*Cuando hay poco en juego*”, Evaluador en “*Cuando hay mucho en juego*”) Hannah y su esposa Sarah vuelven a su casa en auto un viernes por la tarde. Planean detenerse en el banco en el camino para depositar los cheques con sus respectivas pagas. No es importante que lo hagan, pues no tienen impuestos o deudas de vencimiento inminente. Pero al pasar por la puerta del banco notan que las colas son largas, que es lo que habitualmente ocurre un viernes por la tarde. Al darse cuenta que no es todavía muy importante que depositen sus cheques (pues no tienen deudas impagas), Hannah dice: “Sé que el banco va a estar abierto mañana, pues estuve allí hace dos semanas un sábado a la mañana. Podemos, entonces, depositar nuestros cheques mañana por la mañana”. Juan, empleado de Hannah, habla por teléfono con ella, quien le comunica la situación y su diálogo con Sarah. Juan tiene impuestos de vencimiento inminente, que deben ser saldados antes del domingo. Juan sabe que si ella deposita su cheque, parte de la plata se debitará automáticamente a la cuenta de Juan como pago de su sueldo, y que este a su vez se debitará automáticamente como pago de los impuestos. Luego de cortar, Juan le explica la situación a María, y le dice: “Hannah le dijo a Sarah que sabe que el banco abrirá mañana, pero es falso. Los bancos suelen cambiar sus horarios”.

(II'-Sujeto y Emisor en “*Cuando hay mucho en juego*”, Evaluador en “*Cuando hay mucho en juego*”) Hannah y su esposa Sarah vuelven a su casa en auto un viernes por la tarde. Planean detenerse en el banco en el camino para depositar los cheques con sus respectivas pagas. Como tienen impuestos de vencimiento inminente, y muy poco en sus cuentas, es importante que depositen sus cheques para el sábado. Hannah recuerda haber estado en el banco dos sábados atrás, y estaba abierto. Pero Sarah señala con tino que el banco suele cambiar sus horarios. Hannah le dice a Sarah, entonces: “supongo que tenés razón. No sé que el banco estará abierto mañana”. Juan, empleado de Hannah, habla por teléfono con ella, quien le comunica la situación y su diálogo con Sarah. Juan tiene impuestos

de vencimiento inminente, que deben ser saldados antes del domingo. Juan sabe que si ella deposita su cheque, parte de la plata se debitará automáticamente a la cuenta de Juan como pago de su sueldo, y que este a su vez se debitará automáticamente como pago de los impuestos. Luego de cortar, Juan le explica la situación a María, y le dice: “Hannah le dijo a Sarah que no sabe que el banco abrirá mañana. Tiene razón. Los bancos suelen cambiar sus horarios”.

(III'-Sujeto en “*Cuando hay mucho en juego*”, Emisor en “*Cuando hay poco en juego*”, Evaluador en “*Cuando hay mucho en juego*”). Hannah y su esposa Sarah vuelven a su casa en auto un viernes por la tarde. Planean detenerse en el banco en el camino para depositar los cheques con sus respectivas pagas. Es importante que depositen sus cheques para el sábado. Hannah estuvo en el banco dos sábados atrás, y Jill la vio. Como el banco suele cambiar sus horarios, Hannah afirma: “Supongo que no sé en verdad que el banco va a estar abierto mañana”. Paralelamente, Jill está pensando en pasar por el banco ese sábado para ver si se puede encontrar con Hannah ahí. No hay nada importante en juego para Jill en esto, y ella nada sabe de la situación de Hannah. Jill, considerando si se encontrará o no con Hannah el sábado en el banco, le dice a Juan: “Hannah estuvo en el banco hace dos sábados. Sabe, por tanto, que el banco estará abierto este sábado”. Juan es empleado de Hannah, y tiene impuestos de vencimiento inminente, que deben ser saldados antes del domingo. Juan sabe que si Hannah deposita su cheque, parte de la plata se debitará automáticamente a la cuenta de Juan como pago de su sueldo, y que este a su vez se debitará automáticamente como pago de los impuestos. Al volver a su casa, Juan le explica la situación a María, y le dice: “Jill dijo que Hannah sabe que el banco abrirá mañana, pero es falso. Los bancos suelen cambiar sus horarios”.

(IV'-Sujeto y Emisor en “*Cuando hay mucho en juego, pero para quienes lo hay lo ignoran*”, Evaluador en “*Cuando hay mucho en juego*”) Hannah y Sarah vuelven a su casa en auto un viernes por la tarde. Planean detenerse en el banco en el camino para depositar los cheques con sus respectivas pagas. Es importante que depositen sus cheques para el sábado. Pero ni Hannah ni Sarah son concientes de

que tienen un vencimiento inminente ni de la pobreza de sus ahorros. Hannah, al mirar la enorme fila que hay en el banco, dice a Sarah: "Sé que el banco estará abierto mañana, pues estuve allí dos sábados atrás. Podemos depositar nuestros cheques mañana por la mañana". Juan, empleado de Hannah, habla por teléfono con ella, quien le comunica la situación y su diálogo con Sarah. Juan tiene impuestos de vencimiento inminente, que deben ser saldados antes del domingo. Juan sabe que si ella deposita su cheque, parte de la plata se debitará automáticamente a la cuenta de Juan como pago de su sueldo, y que esta a su vez se debitará automáticamente como pago de los impuestos. Juan, además, se entera después de cortar con Hannah, por boca de un tercero, de la apremiante situación de Hannah. A la noche Juan le explica la situación a María, y le dice: "Hannah le dijo a Sarah que sabe que el banco abrirá mañana, pero es falso. Los bancos suelen cambiar sus horarios".

(V'-Sujeto en "Cuando hay poco en juego", Emisor en "Cuando hay mucho en juego", Evaluador en "Cuando hay mucho en juego".) Hannah y su esposa Sarah vuelven a su casa en auto un viernes por la tarde. Planean detenerse en el banco en el camino para depositar los cheques con sus respectivas pagas. Es importante que depositen sus cheques para el sábado. Hannah llama a Bill y le pregunta si el banco abrirá ese sábado. Bill contesta: "Bueno, estuve allí hace dos sábados y estaba abierto". Hannah concluye que, como el banco suele cambiar sus horarios, "Bill no sabe en verdad que el banco estará abierto el sábado". Juan, empleado de Hannah, habla por teléfono con ella, quien le comunica la situación y su diálogo con Sarah. Juan tiene impuestos de vencimiento inminente, que deben ser saldados antes del domingo. Juan sabe que si ella deposita su cheque, parte de la plata se debitará automáticamente a la cuenta de Juan como pago de su sueldo, y que este a su vez se debitará automáticamente como pago de los impuestos. Luego de cortar, Juan le explica la situación a María, y le dice: "Hannah le dijo a Sarah que Bill no sabe que el banco abrirá mañana. Tiene razón. Los bancos suelen cambiar sus horarios".

Las reacciones intuitivas que tendría alguien que tiene las intuiciones que Stanley tiene con respecto a sus casos originales (I)-(V), con respecto a los casos (I'')-(V'') son que Juan dice algo verdadero

en todos ellos, al negar que Hannah sepa que el banco abrirá ese sábado.

Los siguientes son los cinco casos correspondientes a un evaluador en una situación "Cuando hay mucho en juego, pero para quienes lo hay lo ignoran". Por comodidad, los numeraré de (I'') a (IV''). El nombre de cada uno ofrece una breve descripción del tipo de situación que ejemplifica. Los casos son los siguientes: (I'')-Sujeto y Emisor en "Cuando hay poco en juego", Evaluador en "Cuando hay mucho en juego, pero para quienes lo hay lo ignoran", (II'')-Sujeto y Emisor en "Cuando hay mucho en juego", Evaluador en "Cuando hay mucho en juego, pero para quienes lo hay lo ignoran", (III'')-Sujeto en "Cuando hay mucho en juego", Emisor en "Cuando hay poco en juego", Evaluador en "Cuando hay mucho en juego, pero para quienes lo hay lo ignoran", (IV'')-Sujeto, Emisor y Evaluador en "Cuando hay mucho en juego, pero para quienes lo hay lo ignoran" y (V'')-Sujeto en "Cuando hay poco en juego", Emisor en "Cuando hay mucho en juego", Evaluador en "Cuando hay mucho en juego, pero para quienes lo hay lo ignoran". La estructura de cada uno de ellos es similar a la de su correspondiente caso (I)-(V). Es decir, el caso (I'') es similar al caso (I'), el (II'') al (II'), y así sucesivamente. La única diferencia entre los casos con evaluador en situación "Cuando hay mucho en juego" (casos (I'')-(V'')) y "Cuando hay mucho en juego, pero para quienes lo hay lo ignoran" (casos (I'')-(V'')), es que cada uno de los últimos, Juan, al comentarle la situación a María, afirma que Hannah tiene la evidencia suficiente como para saber que el banco abrirá ese sábado, porque pasó por la puerta del mismo dos sábados antes.⁷

Las reacciones intuitivas que tendría alguien que tiene las intuiciones que Stanley tiene con respecto a sus casos originales (I)-(V), con respecto a los casos (I'')-(V'') son que Juan dice algo falso en cada uno de ellos.

Como dije antes, las intuiciones, al hacer intervenir a un tercer individuo, como es el evaluador, se vuelven más elusivas. Creo, no obstante, que quien tenga las intuiciones que Stanley señala con respecto a sus casos originales, tendrá muy probablemente las res-

7. Así, Juan sostendrá que Hannah dijo algo verdadero en el caso (I'') y (IV''), que Hannah dijo algo falso en los casos (II'') y (V''), y que Jill dijo algo verdadero en el caso (III'').

puestas señalados como intuitivas con respecto a los casos nuevos, por la siguiente razón: es posible reconvertir –aunque simplificando las situaciones en el proceso– todas estas situaciones en casos sencillos de Stanley (casos en los que no se toma en consideración la situación práctica del evaluador). Esto puede hacerse porque el evaluador emite, en cada uno de estos casos, una atribución de conocimiento. Es decir: el evaluador de una atribución de conocimiento pasada realiza, en estos casos, una atribución de conocimiento él mismo. Con este expediente es posible dejar fuera de consideración al emisor de la atribución de conocimiento original.⁸ Este, además, es el modo que *deben* leer estos casos quienes creen que la consideración del evaluador no agrega un nuevo factor relevante, o que solo debe ser considerado cuando de hecho emite una atribución de conocimiento (es decir, que debe ser considerado como emisor, y no como algo distinto –como un evaluador), o que debe ser considerado solo porque, si realiza una evaluación, emite una atribución de conocimiento (y debe ser considerado porque el emisor debe ser considerado para determinar el valor de verdad de una atribución de conocimiento). El modo de realizar la reconversión (o la interpretación), repito, es dejar de lado el “factor emisor”, y tomar al evaluador como emisor. Así, por ejemplo, la situación (I’-Sujeto y Emisor en “Cuando hay poco en juego”, Evaluador en “Cuando hay mucho en juego”) será leída como el caso (V) de Stanley, como un caso “Cuando hay mucho en juego para quien atribuye conocimiento, pero poco para el sujeto de la atribución de conocimiento”, y la situación (V’-Sujeto en “Cuando hay poco en juego”, Emisor en “Cuando hay mucho en juego”, Evaluador en “Cuando hay mucho en juego”) será interpretada de la misma manera: como otro caso “Cuando hay mucho en juego para quien atribuye conocimiento, pero poco para el sujeto de la atribución de conocimiento”. Las intuiciones que tengan sobre estos casos quienes compartan las intuiciones de Stanley sobre sus casos (I)-(V), por tanto, podrían ser las mismas, pues son, desde esta perspectiva, casos de ese tipo. Pero, ¿qué pasa con un caso como (III’-Sujeto en “Cuando hay mucho en juego”, Emisor en “Cuando hay poco en juego”, Evaluador en “Cuando hay mucho en juego,

8. Esta es la simplificación a la que aludía.

pero para quienes lo hay lo ignoran”)? Si se realiza la reconversión indicada, se obtiene un caso en el que el sujeto está en una situación “Cuando hay mucho en juego”, y el emisor en una situación “Cuando hay mucho en juego, pero para quienes lo hay lo ignoran”. Y ese no es un caso considerado por Stanley. Él no analiza casos en los que el sujeto y el emisor de la atribución de conocimiento sean dos individuos diferentes, y en el que uno de ellos sea ignorante de su apremiante situación. Esto da lugar a algunos nuevos casos de Stanley, ahora casos nuevos que no suponen la ingerencia del tercer elemento no considerado originalmente por Stanley: el evaluador. Resta considerar, entonces, las siguientes situaciones:

- (AA) Casos con el *sujeto* en situación “Cuando hay mucho en juego, pero para quienes lo hay lo ignoran”. El emisor puede estar en una situación (i) “Cuando hay poco en juego” o (ii) “Cuando hay mucho en juego”.
- (BB) Casos con el *emisor* en situación “Cuando hay mucho en juego, pero para quienes lo hay lo ignoran”. El sujeto puede estar en una situación (i) “Cuando hay poco en juego” o (ii) “Cuando hay mucho en juego”.

No daré ejemplos particulares para este tipo de casos. Si tengo razón, los ejemplos que ya di que incluían un evaluador como un nuevo individuo cuya situación ameritaba ser considerada, pueden servir, también, para ilustrar los distintos tipos de casos (AA) y (BB). Para eso hay que dejar de lado al emisor de la atribución de conocimiento original, e interpretar al evaluador como emisor de una atribución de conocimiento.⁹

9. Solo que las afirmaciones del emisor (anteriormente el evaluador) no serán del tipo “Hannah le dijo a Sarah que no sabe que el banco abrirá mañana. Tiene razón. Los bancos suelen cambiar sus horarios” o “Hannah le dijo a Sarah que sabe que el banco abrirá mañana, pero es falso. Los bancos suelen cambiar sus horarios”, porque se prescindirá de la referencia a una atribución de conocimiento previa. Serán, por tanto, afirmaciones como “Hannah no sabe que el banco abrirá mañana. Los bancos suelen cambiar sus horarios” o “Hannah sabe que el banco abrirá mañana. Dos semanas antes pasó por la puerta del banco, y estaba abierto”.

4. El IRIG y los casos de Stanley

El principio de caridad insta a interpretar las acciones de los individuos como mayormente correctas. Es decir, insta a que las interpretaciones propuestas acerca de las creencias, acciones, intuiciones y afirmaciones (las ‘acciones lingüísticas’) de los individuos sea tal que se infiera de ellas que esas creencias, acciones, intuiciones y afirmaciones son mayormente correctas. Este principio metodológico afecta, al menos, a todas las teorías acerca de la acción humana, y todos los participantes de este debate en particular se ciñen, en mayor o menor medida, a él.¹⁰ Una consecuencia del principio de caridad interpretativo es que si una teoría señalase un error sistemático en el comportamiento de los individuos, esa teoría tendrá la carga de la prueba, lo que significa que el defensor de una teoría tal estará en la obligación intelectual de aportar razones a favor de la existencia de tal error sistemático (obligación que no tienen en una primera instancia quienes no defiendan la existencia de tal error sistemático). Otra consecuencia de este principio es que si dos teorías acerca de lo que los individuos hacen son igualmente buenas en otros aspectos, entonces es preferible aquella que implique que los individuos nos equivocamos menos y acertamos más. Con respecto a los casos presentados por Stanley, conviene señalar que todas las posiciones tradicionales acerca de las atribuciones de conocimiento se comprometen con alguna teoría del error, ya que todas ellas implican que nos equivocamos sistemáticamente al evaluar una u otra de las situaciones de las que los casos (I)-(V) son ejemplos. Parece deseable, por las razones dadas, tener una teoría acerca de las atribuciones de conocimiento que implique que nuestras intuiciones sobre estos casos son, todas ellas, correctas. Entiendo que para que una teoría de este estilo alcance el objetivo men-

10. Para una defensa del principio de caridad interpretativa, véase Donald Davidson, “On the Very Idea of a Conceptual Scheme”, en Davidson 1984a, pp. 183-198, y Donald Davidson, “A Coherence Theory of Truth and Knowledge”, en Ernest Lepore 1986, pp. 307-319. Para una crítica de la defensa davidsoniana, véase Alberto Moretti, “Lo razonable, lo caritativo y el relativismo”, en *La racionalidad en debate*, de Klimovsky y Nudler 1993, pp. 108-119.

cionado, deberá respetar la siguiente tesis, que ‘generaliza’ la idea de Stanley de que la situación práctica del sujeto de la atribución de conocimiento es parcialmente determinante del valor de verdad de una atribución de conocimiento:

Invariantismo Relativo al Interés Generalizado [IRIG]. El valor de verdad de una atribución de conocimiento está parcialmente determinado por la situación práctica de aquél, entre todos los individuos relevantes, que esté en una situación práctica más apremiante.

Si bien el conjunto de ‘individuos relevantes’ podría ser más amplio, sostendré que incluye, al menos, al sujeto, al emisor y al evaluador eventual de la atribución de conocimiento del caso.¹¹

Stanley tiene razón al señalar que la situación práctica del sujeto de una atribución de conocimiento es parcialmente determinante del valor de verdad de la atribución de conocimiento. Su error es solo no atender a la situación práctica de, al menos, otros dos individuos relevantes: el emisor y el evaluador. Si se interpretan los casos de Stanley, evaluados por uno cualquiera de nosotros,¹² como situaciones en las que no hay mucho en juego para el evaluador, entonces obtenemos, con la ayuda de una teoría acerca de las atribuciones de conocimiento análoga a la teoría del conocimiento presentada por Stanley, pero que tenga al IRIG en lugar de al IRI como parte propia, los resultados deseados.¹³ Esa teoría podría servir de las nociones de “probabilidad epistémica”, “cuestión práctica seria” y “posibilidad epistémica seria”, introducidas por Stanley para explicar nuestras intuiciones acerca de los casos (I)-(V). Sean $u, x, y, w, w', w'', t, t', t''$ y p letras esquemáticas reemplazables

11. Diré más al respecto más adelante.

12. Quiero decir, por cualquiera que no sea ni Hannah, ni Sarah, ni Bill, ni Jill, ni ninguno de los individuos a los que los casos (I)-(V) hacen referencia.

13. Stanley debería acordar conmigo en este punto. De hecho, un defensor de IRI sostendrá que la situación práctica del evaluador es irrelevante, así que en nada afectará su análisis de estos casos si se incorpora a un evaluador, haya o no mucho en juego para ese evaluador en que el banco abra ese sábado.

por individuos (u, x e y), mundos posibles ($w, w',$ y w''), tiempos (t, t' y t'') y proposiciones (p). “Sabe que ($\langle u, w, t, x, w', t', y, w'', t'', p \rangle$) es verdadera” debe ser leída como “la afirmación (realizada por el emisor u en el mundo posible w y el tiempo t) que dice que x sabe que p en el tiempo t' y en el mundo posible w' (evaluada por el individuo y en el tiempo t'' y en el mundo posible w''), es verdadera”. Entonces,

(IRIG') Sabe que ($\langle u, w, t, x, w', t', y, w'', t'', p \rangle$) es verdadera si y sólo (1) p es verdadera en w' , (2) $\neg p$ no es una posibilidad epistémica seria para x en w' y t' , (3) Si p es una cuestión práctica seria para x en w' y t' , para u en w y t , o para y en w'' y t'' , entonces $\neg p$ tiene una probabilidad epistémica suficientemente baja, dada la evidencia total de x , (4) x cree en t' que p sobre la base de evidencia no inferencial, o cree que p sobre la base de una inferencia competente a partir de proposiciones que son parte de lo que x sabe en t' .¹⁴

Como se ve (por el modo especificado en que debe leerse “Sabe que ($\langle u, w, t, x, w', t', y, w'', t'', p \rangle$) es verdadera”), IRIG' no es, como IRI', una teoría del conocimiento, sino una teoría acerca de las atribuciones de conocimiento. No obstante, ellas desempeñan un papel similar, pues ambas aspiran a explicar nuestras intuiciones con respecto a los casos (I)-(V). Veamos, ahora, cómo IRIG' explica los casos de Stanley. Nuevamente, asumo que el que el banco abra el sábado *no* es una cuestión práctica seria para ningún evaluador que no sea uno de los individuos explícitamente mencionados en los ejemplos.

En el caso “*Cuando hay poco en juego*”, IRIG' implica que Hannah dice algo verdadero al afirmar que sabe que el banco estará abierto el sábado, pues que el banco esté abierto ese sábado no es ni una cuestión práctica seria ni una posibilidad epistémica seria para ella, y la evidencia de que dispone es suficiente para que su creencia

14. No estoy comprometido con IRIG' más de lo que Stanley lo está con IRI'. Sí pienso con respecto a IRIG e IRIG' algo similar a lo que Stanley piensa con respecto a IRI y a IRI': que cualquier teoría (acerca de las atribuciones de conocimiento, en este caso) que incluya al IRIG como parte propia es preferible, al menos por explicar de modo más satisfactorio los casos (I)-(V), a una teoría similar que no lo haga.

verdadera constituya conocimiento. En el caso “*Cuando hay mucho en juego*”, IRIG' también implica que Hannah (una vez más, sujeto y emisora) dice la verdad al negar que ella sepa que el banco estará abierto, pues su situación práctica (tiene deudas que solo podrá saldar con el cheque que debe depositar) hace que el que el banco esté abierto ese sábado, sea una cuestión práctica seria para ella. Y como la única evidencia de la que dispone al respecto es que pasó por la puerta del banco dos sábados antes, y el banco estaba abierto, la proposición que el banco *no* esté abierto ese sábado no tiene una probabilidad epistémica suficientemente baja (dada esa evidencia). En el caso “*Cuando hay poco en juego para quien atribuye conocimiento, pero mucho para el sujeto de la atribución de conocimiento*” la intuición indica que Jill dice una falsedad al afirmar que Hannah sabe, e IRIG' predice exactamente eso, dado que el que el banco esté abierto ese sábado es una cuestión práctica seria para Hannah, y la evidencia de la que dispone no es suficiente para que la proposición que el banco *no* esté abierto ese sábado tenga una probabilidad epistémica suficientemente baja. En el caso “*Cuando hay mucho en juego, pero para quienes lo hay lo ignoran*” la intuición indica que la atribución de conocimiento de Hannah es falsa, y eso es lo que se sigue también IRIG', pues su situación práctica hace que sea apremiante para ella depositar el cheque en el banco, aunque ella desconozca que esa sea su situación. Esto hace que el que el banco esté abierto ese sábado sea una cuestión práctica seria para ella, y que la evidencia de la que dispone no sea suficiente para que la proposición que el banco *no* esté abierto ese sábado tenga una probabilidad epistémica suficientemente baja. Finalmente, en HALSS la intuición indica que Hannah dice la verdad al negar que Bill sepa que el banco abrirá ese sábado. IRI', contra nuestra intuición, predice que Bill sabe que el banco abrirá ese sábado. De IRIG' se sigue, contrariamente a IRI', que Hannah dice la verdad al negar que Bill sepa, pues dado que el que el banco esté abierto ese sábado es una cuestión práctica seria para Hannah (la emisora), la evidencia de la que dispone Bill (el sujeto de la atribución de conocimiento) no es suficiente para que la proposición que el banco *no* esté abierto ese sábado tenga una probabilidad epistémica suficientemente baja. La atribución de conocimiento “Bill no sabe que el banco abrirá ese sábado”, por tanto, es verdadera, y su negación, falsa.

5. El IRIG y los nuevos casos de Stanley

¿Puede explicarse la corrección de las respuestas intuitivas acerca de todos los casos de Stanley, tanto los casos (I)-(V) como los nuevos presentados en el apartado 3? Vimos ya las limitaciones del IRI para explicar nuestras intuiciones acerca de a los casos (I)-(V). De modo análogo, el IRI tampoco puede dar cuenta de nuestras intuiciones (más que postulando una teoría del error al respecto) en todo caso de Stanley en que el sujeto está en una situación “*Cuando hay poco en juego*”, y el emisor o el evaluador están en una situación “*Cuando hay mucho en juego*” –lo sepa o sea ignorante de ello. Eso incluye los casos (I’), (V’), (I’’) y (V’’). El IRIG, por su parte, sí explicaba, a través de una teoría como IRIG’, por qué nuestras intuiciones con respecto a los casos (I)-(V) son correctas. Resta ver, ahora, si el IRIG logra explicar la corrección de nuestras intuiciones con respecto a los nuevos casos de Stanley.

Si las intuiciones consignadas son las que de hecho tenemos sobre estos casos, entonces el defensor de IRIG’ está en una buena situación para explicarlas, pues en todos estos casos esas son las intuiciones que deberíamos tener si el estándar epistémico relevante es al menos tan exigente como el vigente en el contexto de aquél, entre el sujeto, el emisor y el evaluador de la atribución de conocimiento del caso, que esté en una situación práctica más apremiante, *lo sepa o no*. Este, de hecho, parece ser el patrón que explica las intuiciones en torno a los casos (I)-(V) de Stanley, como vimos.) Veamos en detalle cómo un defensor de IRIG’ evalúa estas nuevas situaciones:

En los casos (I’)-(V’), quien está en una situación práctica más apremiante es el evaluador. (En ocasiones el sujeto o el emisor también estarán en una situación apremiante, pero esto no alterará el escenario en lo sustantivo) Lo que se debe considerar en esos casos es si las afirmaciones de Juan (el evaluador de las atribuciones de conocimiento de Hannah), quien o bien dice “Hannah le dijo a Sarah que sabe que el banco abrirá mañana, pero es falso. Los bancos suelen cambiar sus horarios” (casos (I’) y (IV’)), o “Hannah le dijo a Sarah que no sabe que el banco abrirá mañana. Tiene razón. Los bancos suelen cambiar sus horarios” (casos (II’) y (V’)), o “Jill dijo que Hannah sabe que el banco abrirá mañana, pero es falso. Los bancos suelen cambiar sus horarios”, según el caso, son verda-

deras. Afirmé que la intuición indica que sí lo son. De IRIG’ se implica lo mismo, pues es claro que el que el banco esté abierto ese sábado es una cuestión práctica seria para Juan, pues de hecho entrará en mora en caso que Hannah no deposite su cheque, y la evidencia de la que disponen Hannah o Bill (los sujetos de la atribución de conocimiento emitidas) no es suficiente para que la probabilidad epistémica de que el banco *no* esté abierto ese sábado sea suficientemente baja. Por tanto, las atribuciones de conocimiento que afirman que Hannah sabe que el banco abrirá ese sábado (emitidas por la propia Hannah en los casos (I’) y (IV’), y emitida por Jill en el caso (III’)) serán falsas, mientras que las atribuciones de conocimiento que lo niegan (la emitida por Hannah en los caso (II’) y (V’)) serán verdaderas.

En los casos (I’’)-(V’’), aquél en una situación práctica más apremiante es, una vez más, el evaluador, que es Juan. (En ocasiones el sujeto o el emisor también estarán en una situación apremiante, pero esto tampoco alterará el escenario en lo sustantivo) Lo que se debe considerar en estas situaciones es si las afirmaciones de Juan (el evaluador de las atribuciones de conocimiento de Hannah), quien o bien dice “Hannah le dijo a Sarah que no sabe que el banco abrirá mañana. Pero es falso. Ella pasó conmigo por la puerta del banco dos semanas atrás, y el banco estaba abierto” (casos (II’’) y (V’’)), o “Hannah le dijo a Sarah que sabe que el banco abrirá mañana. Tiene razón. Pasó hace dos sábados por la puerta del banco, y estaba abierto” (casos (I’’) y (IV’’)), o “Jill dijo que Hannah sabe que el banco abrirá mañana. Tiene razón. Pasó hace dos sábados por la puerta del banco, y estaba abierto” (caso (III’’)), según el caso, son verdaderas. La respuesta intuitiva es que son falsas, y esto es exactamente lo que se implica de IRIG’. Juan está en una situación apremiante, aunque lo desconozca, pues tiene deudas que deben ser saldadas antes del domingo. Esto hace que el que el banco abra ese sábado, sea una cuestión práctica seria para Juan, y la evidencia de la que disponen Hannah o Bill (los sujetos de las atribuciones de conocimiento emitidas) no sea suficiente para que el que el banco *no* esté abierto ese sábado, tenga una probabilidad epistémica suficientemente baja. Por tanto, las atribuciones de conocimiento que afirman que Hannah sabe que el banco abrirá ese sábado (emitidas por la propia Hannah en los casos (I’’) y (IV’’), y emitida por Jill en el caso (III’)) serán falsas, mientras que las atri-

buciones de conocimiento que lo niegan (emitidas por la propia Hannah en el caso (II'')) serán verdaderas. También será verdadera la atribución de conocimiento que niega que Bill sepa que el banco abrirá ese sábado, emitida por Hannah en (V'').

El defensor del IRIG está, en este punto, en mejor posición que el IRI. Así como el IRI no puede explicar el caso HALSS, tampoco puede dar cuenta de nuestras intuiciones (más que postulando una teoría del error al respecto) en todo caso de este estilo en que el sujeto esté en una situación "*Cuando hay poco en juego*", y el emisor o el evaluador están en una situación "*Cuando hay mucho en juego*" –lo sepa o no. Eso incluye los casos (I'), (V'), (I'') y (V''). El IRIG, como vimos, puede explicar por qué nuestras intuiciones son correctas en todos estos casos. El IRIG implica que, como en cada uno de estos nuevos 10 casos de Stanley hay al menos un individuo relevante en una situación "*Cuando hay mucho en juego*" o "*Cuando hay mucho en juego, pero para quienes lo hay lo ignoran*", el estándar epistémico relevante (para determinar el valor de verdad de las atribuciones de conocimiento involucradas en el ejemplo) no podrá ser menos exigente que el vigente en el contexto de esos individuos (es decir, será relativamente alto). Y este es el resultado correcto si se tiene la impresión que el que haya mucho en juego para alguno de los individuos relevantes eleva automáticamente los estándares epistémicos.¹⁵

Aunque esto parece ser suficiente para concluir que el IRIG es una posición con menos desventajas que el IRI, surge aquí sospecha de que acaso el IRIG no sea todo lo abarcativo de que debería ser. Pensemos en un caso como el siguiente:

(*) Hannah y su esposa Sarah vuelven a su casa en auto un viernes por la tarde. Planean detenerse en el banco en el camino para depositar los cheques con sus respectivas pagas. No es importante que lo hagan, pues no tienen impuestos o deudas de vencimiento inminente. Pero al pasar por la puerta del banco notan que las colas son largas, que es lo que habitualmente ocurre un viernes por la

15. En John Hawthorne, *Knowledge and Lotteries*, Oxford University Press, Oxford, 2004, se señala que nuestras intuiciones parecen seguir este patrón. No obstante, Hawthorne recomienda dejarlas de lado.

tarde. Juan, empleado de Hannah, tiene impuestos de vencimiento inminente, que deben ser saldados antes del domingo. Si Hannah deposita su cheque, parte de la plata se debitará automáticamente a la cuenta de Juan como pago de su sueldo, y esta a su vez se debitará automáticamente como pago de los impuestos. Juan no es consciente de esta situación, ni tampoco tiene ni tendrá ninguna noticia de lo que hablan, en ese momento, Hannah y Sarah. Al darse cuenta que no es todavía muy importante que depositen sus cheques (pues no tienen deudas impagas), Hannah dice: "Sé que el banco va a estar abierto mañana, pues estuve allí hace dos semanas un sábado a la mañana. Podemos, entonces, depositar nuestros cheques mañana por la mañana".

La respuesta intuitiva que probablemente tenga con respecto a este caso quien tiene las intuiciones que Stanley tiene con respecto a sus casos originales (I)-(V), es que la afirmación de Hannah es falsa. La explicación más plausible de esta impresión es que la situación práctica de Juan es parcialmente determinante del valor de verdad de esta atribución de conocimiento, porque sus intereses también se verían afectados si el banco no abriera ese sábado, y Hannah pospusiera su visita al banco. Pero el IRIG' no puede explicar este hecho, pues Juan no es ni el sujeto, ni el emisor ni el evaluador de la atribución de conocimiento emitida por Hannah. Y esto parece ser un problema para esta propuesta.¹⁶

Esta crítica es correcta. El IRIG' no puede explicar por qué nuestra reacción intuitiva acerca del caso (*) es correcta. Pero una versión mejorada del mismo podría hacerlo. He aquí cómo:

(IRIG'') Sabe que ($\langle u, w, t, x, w', t', y, w'', t'', p \rangle$) es verdadera si y sólo (1) p es verdadera en w' , (2) $\neg p$ no es una posibilidad epistémica seria para x en w' y t' , (3) Si p es una cuestión práctica seria para x en w' y t' , para u en w y t , para y en w'' y t'' , o para cualquier otro individuo relevante, entonces $\neg p$ tiene una probabilidad epistémica suficientemente baja, dada la evidencia total de x , (4) x cree en t' que p sobre la base de evidencia no inferencial, o cree que p sobre la base de una inferencia competente a partir de proposiciones que son parte de lo que x sabe en t' .

16. Agradezco a un juez anónimo por haberme señalado este punto.

¿Quién cuenta como ‘individuo relevante’? Al menos, todo aquél cuya situación práctica se vea seriamente afectada por el valor de verdad de *p*. Por ejemplo, Juan, en el caso (*), es uno de estos ‘individuos relevantes’, pues su situación puede cambiar de modo importante si el banco no abre ese sábado (es decir, si la proposición *p* del caso es falsa) y Hannah decide posponer su visita al banco para el sábado (sobre la base de su creencia razonable, pero falsa, de que el banco abrirá ese sábado). En este caso, la intuición indica que Hannah no sabe que el banco abrirá ese sábado, e IRIG’ indica exactamente eso, dado que el que el banco esté abierto ese sábado es una cuestión práctica seria para Juan (que es un ‘individuo relevante’), y la evidencia de la que Hannah dispone no es suficiente para que la proposición que el banco *no* esté abierto ese sábado tenga una probabilidad epistémica suficientemente baja.

De todas formas, si bien el caso (*) representa una crítica seria a IRIG’ (la teoría), no es una objeción contra IRIG (la tesis). IRIG podría ser verdadera aunque se demostrara que IRIG’ no lo es.¹⁷ Mi compromiso básico está con IRIG, y no tanto con las teorías que lo tienen como parte propia, así como el compromiso básico de Stanley está con IRI, pero no necesariamente con las teorías que lo incluyen. El IRIG rescata una de las intuiciones básicas detrás de nuestro uso de las atribuciones de conocimiento: que el estándar epistémico que determina el valor de verdad de una atribución de conocimiento se vuelve más exigente cuanto más apremiante sea la situación práctica de alguno de los individuos relevantes. Y si bien este conjunto puede ser más amplio, tanto el sujeto de la atribución como el emisor y el eventual evaluador, son parte de él.

Conclusión

El IRI de Stanley no puede explicar por qué todas las respuestas intuitivas con respecto a los casos de Stanley tradicionales (situaciones en las que los individuos relevantes están en la misma situación en lo que a los factores no prácticos se refiere, pero que se dife-

rencian por su situación práctica) son correctas. Pero la adopción del IRIG sí lo permite, al relativizar el estándar epistémico a aquél vigente en el contexto de aquél, entre el emisor y el sujeto de la atribución de conocimiento, en una situación práctica más apremiante. Existen, no obstante, casos del estilo de los anteriores no considerados por Stanley. En ellos se incorpora, como un nuevo individuo relevante, al evaluador de la atribución de conocimiento original. Nuevamente: el IRI no puede explicar por qué todas las respuestas intuitivas con respecto a estos nuevos casos son correctas. Pero, una vez más, el IRIG puede explicar la corrección de las respuestas intuitivas con respecto a estos nuevos casos de Stanley, así como con respecto a los casos tradicionales.

BIBLIOGRAFÍA

- BROGGARD, Berit, “In Defence of a Perspectival Semantics for ‘Know’”, *The Australasian Journal of Philosophy*, vol. 86, no. 3, 2008, pp. 439-459.
- COHEN, Stewart, “Contextualism, Skepticism and the Structure of Reasons”, *Noûs*, vol. 33, no. 13, 1999, pp. 57-89.
- COMESAÑA, Juan “Epistemic Pragmatism: All of Nothing At All”, 2008, inédito.
- CRESTO, Eleonora, “On Reasons and Epistemic Rationality: Commentary on Hawthorne and Stanley’s ‘Knowledge and Action’”, 2008, inédito.
- DAVIDSON, Donald, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Oxford University Press, 1984a.
- DAVIDSON, Donald, “On the Very Idea of a Conceptual Scheme”, en Donald Davidson 1984a, 1984b, pp. 183-198.
- DAVIDSON, Donald, “A Coherence Theory of Truth and Knowledge”, en Ernest Lepore 1986, pp. 307-319.
- DRETSKE, Fred, “Epistemic Operators”, *Journal of Philosophy*, vol. 67, 1970, pp. 1007-1023.
- FANTL, Jeremy y McGRATH, Matthew, “Evidence, Pragmatics, and Justification”, *Philosophical Review*, vol. 111, 2002, pp. 67-94.
- GENDLER-SZABO, Tamar y HAWTHORNE, John (compiladores), *The Oxford Studies in Epistemology 1*, Oxford, Editorial de la Universidad de Oxford, 2005.

17. Tanto IRIG’ como IRIG” tienen al IRIG como parte propia.

- GOLDMAN, Alvin, "Discrimination and Perceptual Knowledge", en *Journal of Philosophy*, vol. 73, 1976, pp. 771-91.
- HAWTHORNE, John, *Knowledge and Lotteries*, Oxford University Press, Oxford, 2004.
- HAWTHORNE, John y STANLEY, Jason, "Knowledge and Action", disponible en www.rci.rutgers.edu/~jasoncs/, 2007, inédito.
- KLIMOVSKY, Gregorio y NUDLER, Oscar (compiladores), *La racionalidad en debate*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1993.
- LACKEY, Jennifer, "Norms of assertion", *Noûs*, vol. 41, 2007, pp. 594-626.
- LEPORE, Ernest, *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford, Blackwell, 1986.
- MACFARLANE, John, "The Assessment Sensitivity of Knowledge Attributions", en Tamar Gendler-Szabo y John Hawthorne 2005, pp. 197-233.
- MORETTI, Alberto, "Lo razonable, lo caritativo y el relativismo", en *La racionalidad en debate*, de Klimovsky y Nudler 1993, pp. 108-119.
- RICHARD, Mark, "Contextualism and Relativism", *Philosophical Studies*, vol. 119, 2004, pp. 215-41.
- STANLEY, Jason, *Knowledge and Practical Interest*, Oxford, Clarendon Press, 2005.
- STANLEY, Jason, "Precis of Knowledge and Practical Interests", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 75, no. 1, 2007, pp. 168-172.
- WEINER, Matthew, "Must we know what we say", *Philosophical Review*, vol. 114, 2008, pp. 227-251.
- WILLIAMSON, Timothy, *Knowledge and its Limits*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

Recibido el 06-2009; aceptado el 06-2010

FOUCAULT Y KOJÈVE: POST-HISTORIA E HIPER-HISTORICIDAD

Manuel Mauer

Universidad de Buenos Aires

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

RESUMEN: El presente artículo apunta a poner en entredicho la presunta afinidad de diagnóstico que, al decir de varios comentaristas (Roth, Drury, Ewald, Agamben, Castro) religaría las obras de Michel Foucault y Alexandre Kojève, en torno a una serie de tópicos comunes como la actualidad post-revolucionaria, la muerte del hombre y el giro biopolítico de la política moderna. La hipótesis que intentamos sostener a lo largo del trabajo es que la divergencia en el nivel de las premisas (i.e. de la concepción de la temporalidad que subtiende los planteos de uno y otro autor), lleva a que la presunta cercanía entre ambos pensadores se restrinja a una coincidencia meramente verbal, en el nivel de los sintagmas, pero no de los conceptos.

PALABRAS CLAVE: Post-historia, biopolítica, Kojève, Foucault

ABSTRACT: This paper discusses the supposed affinity of diagnosis that, according to several commentators (Roth, Drury, Ewald, Agamben, Castro), would re-tie the works of Michel Foucault and Alexandre Kojève, concerning a series of common topics as the post-revolutionary present, the “death of man” and the biopolitical turn of modern politics. Our hypothesis is that the discrepancy in the premises (i.e. in the conception of temporality that subtends the reflection of one and another author) determines that the supposed nearness between both thinkers is restricted to a merely verbal coincidence, in the level of syntagms, but not of concepts.

KEYWORDS: Post-history, Biopolitics, Kojève, Foucault

“J’essaie plutôt de poser des problèmes, de les faire travailler, de les montrer dans une complexité telle qu’elle parvienne à faire taire les prophètes et les législateurs”
M. FOUCAULT

La publicación de los cursos biopolíticos en el *Collège de France* motivó la reapertura del *dossier* Kojève-Foucault. Se trata de una saga que ya tiene varios años y en la que, algo esquemáticamente, se podrían identificar tres momentos.

Una primera etapa estaría marcada por la confrontación de ambos autores en torno al filosofema de la *muerte del Hombre*. En ese sentido se orientan, por ejemplo, ciertas indicaciones de Vincent Descombes en *Le même et l’autre, 45 ans de philosophie française*, publicado en 1979.¹ Una década más tarde, Michael Roth ensaya un acercamiento similar en *Knowing and history*.² Pero es sobre todo Shadia Drury quien, en su *Alexandre Kojève. The roots of postmodern politics*,³ publicado en 1994, desarrolla esta hipótesis de manera más sistemática, al sostener que la sociedad disciplinaria de Foucault es una versión de la animalización del hombre tematizada por Kojève.

Un segundo momento en esta serie de confrontaciones entre Kojève y Foucault giraría en torno a la hipótesis sugerida por François Ewald, en una conferencia pronunciada a mitad de los años 1990,⁴ en la que sostiene que la vigencia del pensamiento de Foucault radica, en gran medida, en haber planteado, a finales de la década del ‘70, que *la nuestra es una actualidad post-revolucionaria*. Este aspecto del pensamiento foucaulteano, añade Ewald, sería comparable a la *tesis kojéviana del fin de la Historia*.

1. Vincent Descombes, *Le même et l’autre, quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Minuit, 1979, pp. 131-139.

2. Michael Roth, *Knowing and History, appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*, Ithaca, Cornell University Press, 1988, p. 145.

3. Shadia Drury, *Alexandre Kojève. The roots of Postmodern Politics*, Nueva York, St. Martin’s Press, 1994, p. 139.

4. F. Ewald, “Foucault et l’actualité”, en *Au risque de Foucault*, Paris, Editions du centre Pompidou, 1997, p. 208.

Por último, un tercer momento correspondería a su aproximación en torno al tema del *biopoder*, i.e. de la biologización de la política moderna. En esta dirección irían algunas indicaciones someras de Giorgio Agamben⁵ y, más recientemente, un trabajo de Edgardo Castro⁶ –a quien le debemos nuestro interés por estas cuestiones.

La mayoría de los autores mencionados señalan que, aunque Kojève y Foucault se inscriben en tradiciones distintas, parten de premisas diferentes y tienen destinos políticos divergentes, *comparten un cierto diagnóstico de la actualidad*. Tal sería la “ambigüedad” (Castro) de la relación Foucault-Kojève: *coincidencia en el diagnóstico, divergencia en los supuestos y en las propuestas*.

Si bien el acercamiento de autores pertenecientes a corrientes distintas es un ejercicio intelectual desafiante y muchas veces fecundo en la medida en que puede contribuir a identificar núcleos problemáticos transversales a diferentes tradiciones, no deja de tratarse de un ejercicio riesgoso, sobre todo cuando, en el afán de operar dicha aproximación, se acaba eclipsando aspectos medulares del pensamiento de alguno de los autores en cuestión. Creemos que esto último es lo que ocurre con la obra de Foucault cuando se busca hacerla converger con la de Kojève, básicamente porque consideramos que dicho acercamiento carece de fundamentos sólidos: a nuestro entender no solo hay divergencia en los supuestos y en las propuestas, sino también en el diagnóstico. *De ahí la hipótesis que quisiéramos introducir en este trabajo, según la cual la diferencia en el nivel de las premisas –y por premisas entendemos aquí el tipo de temporalidad que subtiende los análisis de uno y otro– determinaría que las presuntas coincidencias de diagnóstico entre Kojève y Foucault sean solo aparentes, palabras similares para remitir a conceptos –o fenómenos– diferentes*. Pero para fundamentar esta sugerencia es preciso, primero, detenernos brevemente sobre la figura de Kojève.

5. Giorgio Agamben, *L’aperto. L’uomo e l’animale*, Turin, Bollati Boringhieri, 2002, pp. 16-20; *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Turin, Bollati Boringhieri, 1996, p. 88.

6. Cf. E. Castro, “De Kojève a Agamben: posthistoria, biopolítica, inoperosidad”, *Deus mortalis. Cuaderno de filosofía política*, n. 7 (2008), pp. 71-96; cf. también su “Foucault y Kojève: filosofía y política”, aún inédito.

Kojève: hacia el Estado universal y homogéneo

En su archi-citado seminario sobre la *Fenomenología del espíritu*, Kojève parte de la caracterización hegeliana del hombre a partir de la estructura de su deseo: en contraposición con las necesidades animales que son siempre necesidad de meras cosas, el deseo (a partir del cual el hombre conquista la conciencia de sí que lo caracteriza) se define por ser deseo de otro deseo, deseo de reconocimiento. La búsqueda de satisfacción de este deseo desencadena, según sostiene, una lucha sangrienta por el reconocimiento entre las diferentes conciencias que quieren ser reconocidas, con la que se inicia la dialéctica del amo y el esclavo –verdadero motor de la Historia según Kojève y clave de su lectura de la *Fenomenología*. Quien esté dispuesto a renunciar a su vida biológica para alcanzar el reconocimiento, explica, se convertirá en amo de aquel que, por miedo a morir y a condición de preservar su vida animal, esté dispuesto a convertirse en esclavo y a trabajar para su amo. Pero ocurre que la relación entre amo y esclavo resulta en el fondo insatisfactoria para ambos: los amos no logran terminar de saciar su sed de reconocimiento, ya que son reconocidos por meros esclavos;⁷ y los esclavos, por su parte, viven alienados, aunque subliman su deseo de reconocimiento a través del *trabajo* (a falta de poder convertirse en amos de otros hombres, se convierten en amos de la naturaleza) y la *cultura* (v. gr. las diferentes ideologías, como el Cristianismo); elementos mediante los cuales van preparando el terreno para volver a dar batalla.

Semejante proceso, a lo largo del cual, decíamos, amos y esclavos permanecen en rigor insatisfechos, no puede sino desembocar en una Revolución al cabo de la cual ya no habrán ni amos ni esclavos, sino *Ciudadanos, miembros de un Estado universal y homogéneo* en el que *todos a un tiempo reconocerán a y serán reconocidos por los demás ciudadanos*.⁸ La *Historia* consistiría pues, simplemente, en este pro-

7. De ahí la afirmación kojéviana de que pueden morir como hombres –a través de la Guerra– pero sólo pueden vivir como animales, consumiendo sin trabajar lo que producen los esclavos (cf. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 2008, p. 34).

8. Cf. Alexandre Kojève, *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Paris, Gallimard, 2007, p. 242.

ceso de progresiva satisfacción del deseo antropógeno de reconocimiento a través de la lucha y el trabajo –es decir, mediante la acción negadora de lo dado. De ahí que la Revolución, a través de la cual ese deseo de reconocimiento se ve plenamente satisfecho, marque el *fin de la Historia*, al hacer que la acción negadora pierda su razón de ser.

Ahora bien, ¿qué hay del *Hombre* y de la *política* en el Estado posrevolucionario, universal y homogéneo? Kojève sostiene que, si lo que definía al Hombre era la acción negadora de lo dado en vistas a satisfacer el deseo antropógeno, debemos admitir que, en el Estado post-histórico, *el Hombre propiamente dicho desaparece*, siendo progresivamente reemplazado por el animal de la especie *homo sapiens*. No es entonces que nada pueda ocurrir en el Estado universal y homogéneo, pero en tanto todos se encuentran plenamente satisfechos, ya nadie arriesga su vida ni trabaja para obtener un reconocimiento que ya ha sido conquistado. En su famosa “nota a la segunda edición”, después de un viaje a Japón llevado a cabo en 1959, Kojève introducirá sin embargo la posibilidad de que la negatividad subsista en la post-historia, pero bajo la forma de una *negatividad gratuita*, vacía de todo contenido histórico, que se realizaría como *esnobismo* a través del arte, el juego y el erotismo.⁹ Por otra parte, si, como sostiene Carl Schmitt en *El concepto de lo político*¹⁰ (texto citado por el propio Kojève¹¹), el gesto político fundamental es la distinción entre amigo y enemigo, habrá que admitir que en el Estado universal y homogéneo la política es reemplazada por *la mera gestión de la vida de los animales de la especie homo sapiens*,¹² por una biopolítica –o mejor, retomando una expresión acuñada por Edgardo Castro, por un “zoo-gobierno”.

Aunque reconoce que la idea de un fin de la Historia no aparece explícitamente formulada en la *Fenomenología del Espíritu*, Kojève afirmará que la misma constituye la clave de bóveda *del texto de*

9. Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, pp. 436-437.

10. C. Schmitt, *El concepto de lo político*, Alianza Editorial, Barcelona, 1999.

11. Alexandre Kojève, *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, p. 144, nota 2.

12. *Ibid.*, p. 147, nota 2.

Hegel.¹³ Pero lo que importa aquí es que, según Kojève, esta tesis no sería tan sólo una pista de lectura de la filosofía hegeliana sino, por sobre todo, la clave para comprender el mundo contemporáneo. En efecto, si la filosofía es siempre crepuscular y si Kojève está en condiciones de explicitar esta idea que Hegel, según sostiene, ya tenía en mente, es porque la Historia, en gran medida, llegó a su fin hace unos 200 años, con la Revolución francesa y las guerras napoleónicas. Decimos “en gran medida” porque Kojève sostendrá que a la Revolución Francesa le faltó un ingrediente para terminar de clausurar la Historia: la homogeneidad, que sería aportada varios años más tarde por la Revolución rusa (de ahí que Hegel –que era la conciencia de Napoleón– no haya podido proclamar a viva voz el fin de la Historia, y que esa sea la tarea de Kojève –que se vendría a ser la conciencia de Stalin).¹⁴ Que “en los hechos” el Estado universal y homogéneo aún no haya sido instaurado, no invalidaría la tesis de Kojève, ya que se trataría de un mero problema técnico. En el plano del Espíritu, *i.e.* en el plano estrictamente histórico, Napoleón y Stalin –quien suma a la gesta napoleónica el ingrediente de la homogeneidad– habrían dicho la última palabra.¹⁵ Sólo restaría terminar de implementarla:

13. Según sostiene Kojève, que sigue en este punto la lectura de Koyré (su predecesor en la École Pratique des Hautes Études) la idea de un final de la Historia subtiende el planteo hegeliano. Ocurre que, en rigor, no puede haber filosofía de la Historia hasta tanto la Historia no haya terminado. En efecto, la Historia es entendida por Hegel como progresivo advenimiento de la verdad, lo cual supone que la verdad es lo que triunfa en la Historia. Ello implica que el sentido de la Historia sólo pueda ser fijado retrospectivamente, a partir del futuro, pero de un futuro que debe ser definitivo (erradicando así toda probabilidad de que lo que parecía definitivo y por ende verdadero pueda llegar a ser rebatido por una nueva configuración del Espíritu). En consecuencia, no puede haber filosofía de la Historia hasta tanto el tiempo no se haya detenido. De ahí que, según Kojève, aunque Hegel no lo explicita, la idea del fin de la Historia es un supuesto necesario de su *Fenomenología del Espíritu* (sobre este punto cf. E. Castro, “De Kojève a Agamben: posthistoria, biopolítica, inoperosidad”, pp. 74-80).

14. Cf. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, pp. 436-437.

15. Hasta mediados de los años 1940, Kojève creía que el fin de la Historia todavía no se había realizado plenamente y postulaba ese fin como

“En la época en que redacté esta nota (1946), el retorno del Hombre a la animalidad no me parecía impensable en tanto que perspectiva a futuro (más o menos próximo). Pero poco tiempo después (1948) comprendí que el fin hegel-marxista de la Historia constituía, no una perspectiva por venir, sino un presente. Al observar lo que ocurría a mi alrededor y reflexionando acerca de lo que ocurrió en el mundo luego de la batalla de Jena, comprendí que Hegel no se equivocaba al ver en ésta el fin de la Historia propiamente dicha. En y por esta batalla, la *vanguardia* de la humanidad alcanzó *virtualmente* el término y el objetivo, es decir el fin de la revolución histórica del Hombre. Lo que ocurrió desde aquel entonces no fue más que una extensión en el espacio de la potencia revolucionaria universal actualizada en Francia por Robespierre-Napoleón. Desde el punto de vista auténticamente histórico, las dos guerras mundiales y su cortejo de pequeñas y grandes revoluciones han tenido como único efecto el alineamiento de las civilizaciones retardatarias de las provincias periféricas respecto de las posiciones históricas europeas (reales o virtuales) más avanzadas.”¹⁶

un horizonte auspicioso –diagnóstico que da a su obra el sentido de un trabajo de propaganda hegeliano-marxista (cf. M. Roth, *Knowing and History*, p. 118). Durante los años 1950, en cambio, no vacilará en afirmar que la Historia ya está *virtualmente* finalizada, pero evaluará dicho resultado como poco satisfactorio, en razón de la mediocridad del tipo de vida post-histórico que tendía a imponerse, cuyo arquetipo sería el de la *american way of life*. De ahí la paradójica necesidad de torcer el rumbo del mundo post-histórico; necesidad cuya viabilidad se le revelará durante su viaje a Japón de 1959, en el cual Kojève dice descubrir un modo de vida post-histórico distinto al adoptado por los imperios angloamericano y sino-soviético. Sólo así se explican, según M. Roth, el tono irónico adoptado en las reseñas de los libros de Queneau y Sagan, redactadas a mediados de los '50, así como el proyecto kojéviano de escribir una introducción en cuatro volúmenes al Sistema del Saber hegeliano –el cual apuntaría a facilitar la comprensión de Hegel por parte de los lectores modernos y a promover así la auto-conciencia de sus contemporáneos, motivándolos a acercar su modo de vida post-histórico a la imagen del Sabio hegeliano– y, por último, su enrolamiento en el Ministerio francés de finanzas y asuntos económicos, en vistas a consolidar el proceso de homogeneización y universalización, pero rectificando el rumbo de dicho proceso en dirección a una mayor sofisticación del Espíritu occidental –mediante su latinización o su niponización (cf. una vez más M. Roth, *ob. cit.*, pp. 134-135).

16. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, pp. 436-437 (la traducción es nuestra).

En este sentido, la tesis del fin de la Historia motivará y justificará su incorporación a la Administración pública francesa, para trabajar en pos de la consolidación de ese Estado universal y homogéneo mediante la realización de una comunidad europea susceptible, por otra parte, de imprimirle a la vida posthistórica un estilo menos insípido que el de la *american way of life*, que a mediados de los '50 tendía a universalizarse en sus dos versiones: la anglosajona opulenta, o la soviética austera.¹⁷

¿Un foucaulteano avant la lettre?

A partir de esta breve reconstrucción de las ideas de Kojève, se entiende lo tentador que puede resultar su acercamiento con Foucault. Estos dos autores que –como veremos a continuación– parten de premisas distintas, que parecieran inscribirse en tradiciones diferentes, *coincidirían* sin embargo, tanto en su idea de la filosofía como *diagnóstico de la actualidad*, como en el contenido de dicho diagnóstico. Este, como lo anunciábamos antes, estaría articulado en torno a tres puntos: *presente post-revolucionario*,¹⁸ *desaparición del*

17. Kojève, convencido de que la Historia estaba *virtualmente* terminada y la hora de los Estados-nación definitivamente superada, sostenía sin embargo que, antes de pasar *efectivamente* al estadio del Estado universal y homogéneo, sería necesario atravesar una etapa imperial. Ahora bien, los dos imperios existentes a comienzos de los '50, el anglo-sajón y el soviético, encarnaban a su entender, como se dijo, un mismo modo de vida post-histórico demasiado distante de la figura del Sabio hegeliano (cf. la nota anterior). De ahí su intento por constituer un tercer bloque, más rico y refinado desde un punto de vista cultural y civilizatorio, más cercano al ideal de la negatividad gratuita representado por el esnobismo nipón (Cf. D. Auffret, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'Etat, la fin de l'histoire*, Paris, Grasset, 1990, pp. 393-404).

18. En efecto, como lo sugiere Ewald, Foucault hace referencia en reiteradas ocasiones a un cierto abandono del tema de la Revolución (Cf., por ejemplo, Michel Foucault, «La philosophie analytique de la politique», en *Dits et Ecrits*, vol. II, Paris, Gallimard, 2001, pp. 534-551). Ciertamente, el tema de las luchas atraviesa toda la obra foucaulteano. ¿Pero no se trata acaso de luchas post-revolucionarias que presuponen el Estado post-histórico pensado por Kojève? En este sentido pareciera orientarse el análisis de

Hombre,¹⁹ política devenida administración de la vida biológica.²⁰ Hasta podríamos agregar un cuarto punto, poco desarrollado por los comentaristas que propician el acercamiento de estos dos autores: la importancia creciente acordada por Kojève y Foucault al esnobismo y al dandismo respectivamente, como formas de *acción post-histórica a través de las cuales el sujeto se relaciona creativamente consigo mismo*.

Podemos volver ahora a la hipótesis sugerida al principio de nuestro trabajo según la cual la diferencia en el nivel de las premisas, i.e. del tipo de temporalidad que subtiende el diagnóstico de uno y otro, lleva a que estas presuntas coincidencias sean sólo aparentes, palabras similares para remitir a conceptos –o fenómenos– diferentes.

Los dos sentidos de la post-historia: teleología vs. genealogía

Ciertamente tanto Foucault como Kojève son, en algún punto, dos pensadores de la post-historia. Pero lo son en sentidos opuestos.

Foucault cuando hace referencia a las “prácticas de libertad” como *posteriores* –cronológica y prácticamente– a las luchas por la “liberación” (“Je ne veux pas dire que la libération n'existe pas: quand un peuple colonisé cherche à se libérer de son colonisateur, c'est bien une pratique de libération au sens strict. Mais on sait bien, dans ce cas d'ailleurs précis, que cette pratique de libération ne suffit pas à définir les pratiques de liberté qui seront ensuite nécessaires.” Michel Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », en *Dits et Ecrits*, vol. 2, p. 1529). Foucault explica en reiteradas oportunidades que las luchas actuales no son primordialmente luchas contra la explotación o la dominación, que no buscan –por lo general– alterar severamente el orden jurídico establecido o tomar el poder; sino que son luchas locales (“inmediatas”) y transversales contra el “gobierno de la individualización”, contra la homogeneización del Estado post-histórico y biopolítico (Cf. por ejemplo Michel Foucault, «The subject and Power », en *Dits et Ecrits*, vol. 2, pp. 1041-1061).

19. La muerte del hombre vaticinada por Foucault al término de *Les mots et les choses* (Cf. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1997, p. 398) encontraría un eco en la tesis kojéviana de la desaparición del Hombre en la post-historia.

20. La relación con el Foucault del último capítulo de *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, y de los cursos biopolíticos dictados en el Collège de France entre 1976 y 1979 pareciera ir de suyo.

Kojève lo es porque, llevando el paradigma historicista hasta sus últimas consecuencias, postula la necesidad de pensar la Historia –a la que concibe, en términos hegelianos, como advenimiento paulatino y lineal del Sentido– *a partir de la figura de su fin* entendido como su plena realización, como su consumación y, por ello, como su interrupción. En cambio, si Foucault puede ser considerado como un pensador post-histórico, es en la medida en que intenta ubicarse *por fuera* de dicho paradigma (con las dificultades del caso y corriendo el riesgo, según sus propias palabras, de pasar por un pre-hegeliano²¹).

Ahora bien, la post-historia entendida como culminación del tiempo histórico, como plena realización del Sentido (poco importa aquí que esta culminación se sitúe en el pasado de las guerras napoleónicas o en la niponización por venir del espíritu occidental) supone la *clausura del tiempo*²² (o, al menos, del acontecimiento entendido como irrupción, *en el presente*, de sentidos radicalmente imprevisibles), y determina, consecuentemente, la “forclusión de la historia concreta”,²³ la denegación de la empiricidad supeditada a y ordenada por *esa otra Historia, transcendental*, cuyo meta-relato brinda su Sentido último a la historia de los historiadores –y, con ella, a la acción humana. Esta forclusión de la historia concreta (condenada a la insignificancia siempre y cuando esta no vaya en la dirección “correcta”) es en efecto indisociable de la puesta en relieve de ciertos hechos privilegiados (de ciertos “signos” diría Kant) a través de los cuales ese Sentido se anunciaría y se realizaría (Napoleón, Stalin, la caída del Muro, etc.): “¿qué ha ocurrido desde 1806? Nada de nada, una mera alineación de las provincias. La Revolución

21. Cf. Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 74-75.

22. La paradoja es que tanto el discurso fin de la Historia como el de la Historia a secas, terminan siendo, en última instancia, discursos de la esencia transhistórica (en este caso, la del Hombre), aún cuando esa eternidad se realice en la Historia.

23. Cf. el lúcido análisis que propone J. Benoist de la Historia como operador transcendental, y de las implicancias y los límites de dicho operador en Jocelyn Benoist, “La fin de l’histoire, forme ultime du paradigme historiciste”, en *Après la fin de l’histoire*, Jocelyn Benoist y Fabio Merlini, eds., Paris, Vrin, 199, pp. 17-59.

China es tan solo la introducción en esa nación del Código Napoleónico”.²⁴

A la inversa, si puede hablarse de post-historia en un sentido foucaulteano, esta remitiría al *abandono* sin medias tintas del *paradigma historicista*, de ese operador transcendental que es la Historia entendida como “espera de un Sentido que nos espera”,²⁵ como gran relato lineal de la progresiva consumación de ese encuentro definitivo con el Sentido. Es por ello que la post-historia en sentido foucaulteano supone la *total apertura de la temporalidad*, si no de hecho (en virtud de la existencia de los dispositivos), al menos *de derecho* (en virtud de la contingencia de dichos dispositivos, aunque la mentada contingencia no siempre implique endeblez). Esta total apertura de la temporalidad determina, a su vez, esa *atención minuciosa a la historia real*, a las transformaciones en plural,²⁶ tan propia de la obra foucaulteano.

Esta ruptura con el paradigma historicista se manifiesta, como es sabido, en su doble *apuesta metodológica*, por la *arqueología* y la *genealogía*,²⁷ cuyo común denominador es un abordaje de la historia

24. A. Kojève, en una entrevista publicada en *La quinzaine littéraire*, junio 1968, citado por Roth, *Knowing and History*, p. 83.

25. Benoist, “La fin de l’histoire, forme ultime du paradigme historiciste”, p. 26.

26. “La discontinuité (...) est un jeu de transformations spécifiques, différentes les unes des autres (avec, chacune, ses conditions, ses règles, son niveau) et liées entre elles selon les schémas de dépendance. L’histoire, c’est l’analyse descriptive et la théorie de ces transformations”, Michel Foucault, *Dits et Écrits*, vol. I, p. 673.

27. Genealogía que es definida por Foucault como la “indagación histórica que se opone al desenvolvimiento meta-histórico de las significaciones ideales y de las indefinidas teleologías”, que se opone a la unicidad del relato histórico y a la búsqueda del origen, que busca por el contrario la singularidad de los acontecimientos por fuera de toda finalidad monótona; que trabaja pues a partir de la diversidad y la dispersión, de las desviaciones, las bifurcaciones, las inversiones, del azar de los comienzos, y de los accidentes (Judith Revel, *Expériences de pensée. Michel Foucault*, Paris, Bordas, 2006, p. 76). No se trata pues de un relato descriptivo y lineal de pequeños hechos, sino de la atención prestada a la irrupción de singularidades contingentes (como el acontecimiento del encierro, el acontecimiento de la aparición de la categoría de “enfermos mentales”, etc.).

que no la remite a la instancia fundadora del sujeto. Ambas son liberadoras de los *acontecimientos* en lo que tienen de *múltiple*, de *singular* (evitando convertir la categoría de acontecimiento en un universal vacío) y de *contingente*.²⁸

Este gesto de impugnación de una Historia teleológica, vale aclararlo, *no implica caer en un mero empirismo*, en una reducción al desorden sin sentido de los hechos, ni en una metafísica del puro azar impuesta por la renuncia a toda perspectiva de continuidad lineal.²⁹ la genealogía y la arqueología, cuando trabajan articuladamente, apuntan en efecto a *rastrear las filiaciones, los diversos puntos de surgimiento a partir de los cuales se configuran los distintos dispositivos de saber/poder*, los cuales suponen siempre un cierto espesor, constituyen redes complejas dotadas de una cierta materialidad, imponen reglas, condicionamientos e inducen efectos (de sentido, de veridicción).

Lo central es que estas filiaciones ponen al descubierto el carácter contingente de lo que suele presentarse como necesario y definitivo, concediendo por ende “la dignidad del sentido a lo no lineal, (...) a lo que emerge en un momento dado como lo absolutamente singular”.³⁰ Arqueología y genealogía allanan así el terreno para una “ontología crítica de nosotros mismos” a través de la cual Foucault busca abrir la posibilidad de la *instauración de una diferencia*: la genealogía “extraerá de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos, la *posibilidad de no ser, hacer o pensar más lo que somos, hacemos o pensamos*”.³¹ De este modo es posible captar el surgimiento de regularidades que, sin ser tributarias de un Sentido, son sin embargo productoras de sentidos en su interacción con las libertades que les hacen frente. Foucault postularía pues que, si bien no hay un Sentido único ni un orden férreo, las cosas no transcurren de cual-

28. Ejemplos de acontecimientos puestos de manifiesto por la arqueología y la genealogía foucaulteanas serían, entre otros, la emergencia del binomio razón/sinrazón, el surgimiento del entramado discursivo que caracteriza a las ciencias humanas o el nacimiento de la gubernamentalidad liberal.

29. Cf. Revel, *Expériences de pensée. Michel Foucault*, p. 76.

30. Revel, *Expériences de pensée. Michel Foucault*, pp. 74-75.

31. Michel Foucault, “What is Enlightenment?”, en *Dits et écrits*, vol. II, p. 1393.

quier manera ni son totalmente ajenas al sentido. En otras palabras, vendría a liberar la historia de su sujeción trascendental al intentar pensarla como “el puro advenir de lo que nunca adviene sin regla, pero cuyas reglas a su vez advienen”.³² En suma, todo se juega en la posibilidad de articular *regla y contingencia*.³³ Más que a una post-historia, deberíamos pues referirnos, en el caso de Foucault, a una *hiper-historicidad* que viene a hacer emerger los *acontecimientos* que la post-historia en el sentido de Kojève había vuelto impensables.

Ahora bien, de esta divergencia en la concepción de la temporalidad presente en la obra Kojève y de Foucault, se derivan, como veremos a continuación, una serie de discrepancias que, a nuestro entender, ponen en entredicho la presunta afinidad entre los diagnósticos foucaulteano y kojéviano de la actualidad –afinidad sugerida por los comentaristas que evocábamos al comienzo.

Los dos sentidos del diagnóstico: de la propaganda a la caja de herramientas

Para empezar, ¿qué ocurre en el plano de *lo que uno y otro entienden por diagnóstico*?

En el diagnóstico del fin de la Historia se juega, según Kojève, la posibilidad de encontrar un *criterio a partir del cual poder juzgar el carácter reaccionario o progresivo de la acción humana* (sin tener que recurrir un Absoluto supra-histórico). Su sentido es pues análogo al del *ideal* kantiano de un orden cosmopolita, a través del cual Kant pretende, a un tiempo, describir un orden de cosas, legitimarlo e incentivar a los hombres a trabajar en pos de su consolidación, proporcionando así un *fundamento* para la acción. En este sentido, Kojève se referirá a su reflexión sobre el fin de la Historia como a un trabajo de “propaganda política” hegeliano-marxista.

32. Cf. Benoist, p. 53.

33. Sobre estos temas, cf., entre otras referencias posibles, Michel Foucault, “Sur les façons d’écrire l’histoire”, *Dits et écrits*, vol. I, pp. 613-627; Michel Foucault, “Entrevista con Michel Foucault”, *Dits et écrits*, vol. II, pp. 140-159.

Esta imbricación entre política y filosofía se ubica en las antípodas del *dictum* foucaulteano de no hacer de la filosofía un “discurso imperativo consistente en decir ‘quiera esto, deteste aquello, esto está bien, aquello está mal, inclínese por eso, desconfíe de aquello’ (...) ‘pelee contra esto y hágalo de tal o cual manera’”,³⁴ por ser, a su entender, un discurso necesariamente liviano, carente de verdaderos fundamentos. En cambio, Foucault prefiere pensar su propia obra a partir de un imperativo condicional del tipo: “si quiere luchar, aquí tiene algunos puntos clave, algunas líneas de fuerza, algunos cerrojos y algunos obstáculos. En otras palabras, me gustaría que esos imperativos no fuesen otra cosa que indicadores tácticos”...³⁵ Dicho de otro modo: “nunca hacer política”³⁶ en el sentido de nunca pretender brindar un *fundamento* a la acción, decretando de antemano en qué dirección debieran orientarse las luchas.

Ambos autores entienden pues que la filosofía debe ser una *ontología de la actualidad*; ambos coinciden en que ésta ontología de la actualidad se encuentra necesariamente vinculada a la política; pero mientras que uno piensa dicha ontología como *análisis táctico* de nuestro presente susceptible de operar como una “caja de herramientas” a ser empleada por luchas de diversa índole, el otro la piensa como *fundamentación* de un cierto programa político.

Presente posrevolucionario: de la revolución consumada a la revolución como quimera

Dicho esto, ¿qué hay de la supuesta coincidencia en el diagnóstico de un presente post-revolucionario?

En el caso de Kojève, esto significa que el sentido del mundo está plenamente realizado y que, por ende, no hay más nada que esperar. Lo interesante del planteo de Kojève es que permite advertir la relación íntima que une exaltación mesiánica del sentido y nihilismo: desde su perspectiva, hablar de una actualidad post-

34. Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, Paris, Gallimard-Seuil-EHESS, 2004, p. 5.

35. *Ibid.*

36. *Ibid.*

revolucionaria significa admitir que vivimos en una era escatológica en la que ya no es posible ni deseable modificar nada sustancialmente; sólo resta contribuir a terminar de instaurar el Estado universal y homogéneo –cuyo modelo fue introducido por las Revoluciones Francesa y Rusa– mediante, por ejemplo, la conformación de bloques regionales al estilo de la Comunidad Europea.

Si pensamos la Revolución en clave escatológica –como lo hace Kojève–, *i.e.*, como saturación del sentido, liberación definitiva, reconciliación del hombre consigo mismo mediante la plena realización de su naturaleza íntima y primigenia, podría decirse que, para Foucault –quien rechaza la idea de una temporalidad mesiánica, cuestiona el concepto de naturaleza humana y considera las relaciones de poder como un horizonte insuperable–, en rigor, nunca hubo ni habrá Revolución.

El cuestionamiento del mito revolucionario es un motivo recurrente en los textos foucaulteanos. Puede leerse, por ejemplo, en la última clase del curso de 1976, en la que, desde el ángulo de una “analítica del poder”, Foucault busca poner en entredicho la presunta radicalidad de la ruptura instaurada por la Revolución socialista:

“en la medida en que, por lo tanto, el problema de la mecánica del poder no ha sido planteado y analizado [por el socialismo], éste no puede sino reconducir, reinvestir esos mismos mecanismos de poder que hemos visto constituirse a través del Estado capitalista o del Estado industrial. En todo caso, una cosa es cierta, y es que el tema del biopoder, desarrollado hacia fines del siglo XVIII y durante todo el siglo XIX, no sólo no ha sido criticado por el socialismo sino que, de hecho, ha sido retomado por éste, desarrollado, reimplantado, modificado sobre ciertos puntos, pero en ninguna medida reexaminado en sus bases y en sus modos de funcionamiento”.³⁷

Por ende, si puede decirse que para Foucault vivimos en una era posrevolucionaria,³⁸ esto no se debe a que la misma ya ha sido

37. Michel Foucault, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1976-1977*, Paris, Gallimard-Seuil-EHESS, 1997, p. 233.

38. Foucault, reacio a las profecías, prefiere no hablar de un “fin de la era revolucionaria” sino, más modestamente, “de fin de un período histó-

realizada, sino a que hemos tomado conciencia del carácter quimérico de muchas de sus promesas.

Sin embargo, en el caso de Foucault, el ocaso del mito revolucionario –a cuyo desgaste el propio Foucault ha contribuido fuertemente–, no implica, como en Kojève, el fin de la acción negadora. Por el contrario, el descrédito sufrido por la figura de la Revolución se traduce por la *diversificación y la proliferación de las luchas* (o más bien por el surgimiento de un nuevo tipo de luchas que presupone, por principio, su diversificación). Las luchas actuales serían, en efecto, luchas “inmediatas”, puntuales, transversales, que tienen como objeto, no el poder como tal, sino sus efectos a un tiempo totalizadores e individualizantes; se trataría de luchas en contra del gobierno de la individualización, en las que se reivindica la propia *diferencia* (sin que ésta reivindicación tenga un sentido necesariamente individualista).³⁹ Se trata ciertamente de luchas que presuponen la existencia del Estado post-revolucionario, pero si lo presuponen, es en la medida en que lo ponen en entredicho (junto con otras instituciones y dispositivos que desbordan el aparato estatal).

En suma, si la idea de una actualidad post-revolucionaria remite, en el caso de Kojève, a la saturación del sentido y supone por ende el de fin de la acción negadora del hombre, en el caso de Foucault ésta remite, por el contrario, a la progresiva asunción de la imposibilidad de dicha saturación; pero esa imposibilidad, lejos de conducir al nihilismo, se traduciría por la proliferación y a la diversificación de las luchas cuyo fin sería, primordialmente, la producción de diferencia (*i.e.*, de sentidos múltiples y novedosos).

La muerte del Hombre

Pasemos ahora al tema de la muerte del Hombre, en el que la coincidencia en el nivel de los enunciados es proporcional a la divergencia en el plano de los conceptos y de los fenómenos men-

rico que desde 1789-1793 ha estado, al menos en Occidente, dominado por el monopolio de la revolución” (Michel Foucault, “La philosophie analytique de la politique”, p. 547).

39. M. Foucault, “The subject and Power”.

tados. En efecto, Kojève no pareciera hacer la diferencia, que sí encontramos en Foucault, entre Hombre y sujeto. De ahí que, en su obra, la desaparición del Hombre en la post-historia suponga, como decíamos, el fin de la acción negadora, es decir, de aquello que, en términos foucaulteanos, podríamos llamar una subjetividad. En otras palabras, para Kojève muerte del hombre y muerte del sujeto son equivalentes.

Pero no ocurre lo mismo con Foucault. Ciertamente en *Las palabras y las cosas*, este describe el surgimiento de la figura del Hombre, hacia finales del siglo XVIII, bajo la forma de una suerte de *a priori* histórico en el marco de la *episteme* de las ciencias humanas; al tiempo que anuncia la posible desaparición de esa figura, en nombre del principio según el cual todo lo que aparece está expuesto a desaparecer. Sin embargo, como explica Pierre Macherey,⁴⁰ Foucault no asocia dicho vaticinio a la cuestión del sujeto en tanto que tal (de ahí que no corresponda del todo hablar de una vuelta al sujeto en los últimos tomos de la *Historia de la sexualidad*). El sujeto preservado por Foucault no es, ciertamente, el sujeto-fundamento, definido por su universalidad (aquel que aparece en fórmulas tales como “sujeto de derecho”, “sujeto de la historia”, etc.) –esa sería precisamente la definición del Hombre o del sujeto pensado como tal. “El sujeto foucaulteano, escribe Macherey, es, en cambio, el sujeto pensado como manifestación de posiciones singulares, fuera de todo horizonte de universalidad”. En este sentido, añade, la descripción de ciertas estructuras como los campos epistémicos o disciplinarios no supone la evacuación del sujeto, sino que, por el contrario, equivale a delinear el espacio en cuyo marco se sitúa esta singularidad bajo una forma que puede ser la de la oposición. Desde esta perspectiva, el horizonte de una posible muerte del Hombre, lejos de coincidir con la muerte del sujeto de la acción, libera las condiciones que permiten pensar al sujeto como singularidad.

De ahí que, mientras que para Kojève la desaparición del Hombre y la biologización de la política coinciden, en Foucault la biopo-

40. P. Macherey, “Réflexions d’un dinosaure sur l’anti-humanisme”, en *Le gai renoncement*, suplemento de *Futur antérieur*, Paris, L’Harmattan, 1991, pp. 157-172.

lítica esté más bien asociada a su surgimiento (vía la emergencia de la población):

“La temática del hombre, a través de las ciencias humanas que lo analizan como ser viviente, individuo que trabaja, sujeto hablante, debe comprenderse a partir del surgimiento de la población como correlato de poder y objeto de saber. Después de todo, el hombre, tal como se lo pensó y se lo definió a partir de las llamadas ciencias humanas del siglo XIX y tal como lo hizo objeto de su reflexión el humanismo de esa misma centuria, no es, en definitiva, otra cosa que una figura de la población.”⁴¹

La biologización de la política: ¿horizonte definitivo?

La idea de que lo propio de la política moderna es su biologización es tal vez el punto de mayor contacto entre ambos autores. Aún así, una vez más, si partimos del tipo de enfoque particular desde el cual uno y otro abordan el tema de la biopolítica, enseguida se advierte la divergencia en los diagnósticos.

En efecto, la teleología kojeviana, que homologa post-historia y biopolítica, dota esta última de un fundamento metafísico que la convierte en el horizonte insuperable de la política –lo cual equivale a sentenciar el “fin de la política”. El abordaje genealógico de la biopolítica, en cambio, apunta a poner al descubierto su carácter contingente –aunque no por ello fácil de desbaratar– y a analizar al detalle sus distintos dispositivos, alentando la posibilidad de una resistencia y revelando algunas de las grietas por las que ésta podría filtrarse. En este sentido cabe destacar que, en los cursos de 1978 y 1979, los análisis biopolíticos son puestos en relación por Foucault con la noción de gobierno y, a través de ésta, con la cuestión del liberalismo, en vistas a decodificar el tan mentado “fin de la política” mediante el cual suele pensarse el orden liberal, como un programa político más, cuya presunta naturalidad reposaría, en rigor, sobre una serie de dispositivos –precisamente los dispositivos biopolíticos o de seguridad– que tienen por objeto al cuerpo

41. Michel Foucault, *Seguridad, territorio y población*, tr. H. Pons, Buenos Aires, Fondo de cultura económica de Argentina, 2006, p. 108.

social al que imprimen una determinada forma y someten a un férreo control.⁴²

Quedaría por indagar la afinidad o divergencia entre la figura kojéviana del esnob y la foucaulteana del sujeto ético. Pero sin entrar en un análisis pormenorizado, puede decirse que mientras que la negatividad gratuita del esnob post-histórico es, por definición, políticamente irrelevante, el sujeto ético foucaulteano convertido, en su dimensión más íntima, en objeto y eslabón activo de los dispositivos biopolíticos y de la gubernamentalidad liberal, mantiene, por principio, un pie en la política.⁴³

* * *

En toda la obra de Foucault, al menos en la publicada hasta el momento, no encontramos una sola referencia explícita a Kojève. Hay sin embargo, en una de las entrevistas retomadas en los *Dits et Écrits*, un pasaje en el que la alusión crítica al principal introductor del hegelianismo en Francia –así como al “*pathos* del fin” propio de una cierta filosofía contemporánea, que partiría, en gran medida, de Kojève– es palmaria. Permítasenos retomarla a modo de conclusión:

“Creo que una de las costumbres más nocivas del pensamiento contemporáneo, o al menos del pensamiento posthegeliano, consiste en analizar el momento presente como si fuera, en la historia, el momento de la ruptura o el de la cumbre, el de la realización o el de la aurora que regresa. (...) Y si lo digo es porque yo mismo he caído en esa tentación; porque incluso en la obra de alguien como Nietzsche encontramos este gesto de manera insistente. Creo que deberíamos tener la modestia de reconocer que el momento en el que vivimos no es ese

42. Cf. Thomas Lemke, “Marx sin comillas: Foucault, la gubernamentalidad y la crítica del liberalismo”, en Thomas Lemke et al., *Marx y Foucault*, tr. H. Cardoso y E. Marengo, Buenos Aires, Nueva visión, 2006, p. 15.

43. Como señala Frédéric Gros, “la descripción de las modalidades por las cuales el sujeto y la verdad se implican recíprocamente sólo puede revestir algún interés en la perspectiva de una liberación”, cf. Frédéric Gros, «Michel Foucault, une philosophie de la vérité», en *Michel Foucault. Philosophie. Anthologie*, Paris, Gallimard, 2004, p. 25.

momento único, fundamental o disruptivo de la historia, a partir del cual todo finaliza o todo comienza; debiéramos tener la modestia de decirnos que el momento en el que vivimos es altamente interesante y exige ser analizado, desmenuzado, y que debemos plantearnos la pregunta: ¿en que consiste nuestro hoy? (...). Pero sin caer en la facilidad un tanto dramática y teatral de afirmar que este momento en el que nos encontramos es, en plena noche, el de la mayor perdición, o, en pleno día, aquel en el que el sol triunfa, etc. ¡No! Es un día como los demás, o más bien, es un día que, como los demás, nunca totalmente similar a los demás días.”⁴⁴

Recibido el 01-2010; aceptado el 06-2010

44. Michel Foucault, “Structuralisme et poststructuralisme”, en *Dits et écrits*, vol. II, p. 1267 (la traducción es nuestra). vol. II, p. 1267.

ESTUDIO CRÍTICO
OSVALDO GUARIGLIA,
EN CAMINO DE UNA JUSTICIA GLOBAL

Andrés Rosler

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad de Buenos Aires*

RESUMEN: El libro objeto de este estudio crítico defiende un curso intermedio de la justicia global entre la uniformidad política cosmopolita y el particularismo nacional de tal forma que la idea de Estado-nación no tiene por qué ser necesariamente incompatible con un orden cosmopolita, todo esto sobre la base de una robusta filosofía práctica kantiana. En este estudio crítico se expresan ciertas dudas acerca del decurso cuasi-natural que este libro parece suponer según el cual todos los caminos conducen a Kant, así como acerca de la interpretación misma que propone de la filosofía política de Kant-dudas que podrían exceder el ámbito exegético y alcanzar el terreno estrictamente filosófico.

PALABRAS CLAVE: Justicia global, Guariglia, Kant, cosmopolitanismo, Estado-nación

ABSTRACT: The book object of this review essay defends a middle course of global justice between a cosmopolitan political uniformity and national particularism so that the nation-State is not incompatible with a cosmopolitan order, on the basis of a hearty Kantian practical philosophy. In this review essay some doubts are put across on the quasi-natural development that seems to be assumed by this book according to which all roads lead to Kant, and also some doubts on the reading itself of Kant which is offered by this book-doubts that might cross over from the strictly exegetical realm into philosophical country.

KEYWORDS: Global justice, Guariglia, Kant, cosmopolitanism, nation-State

1. Luego de una dilatada y destacada trayectoria en el ámbito de la filosofía práctica Osvaldo Guariglia ha decidido tratar el “derecho y la política internacional” (p. 9) desde un punto vista histórico y sistemático. En efecto, los dos primeros capítulos del libro que nos ocupa tratan de los “fundamentos filosóficos del derecho de gentes en la modernidad temprana” (cap. I) y del exponente más destacado de dicha corriente, i.e. la “filosofía kantiana del derecho internacional y sus tesis para una paz perpetua” (cap. II). Los capítulos siguientes contienen una descripción del “desafío del *realismo*” (cap. III), en particular la obra de E. H. Carr y H. Morgenthau, y una profunda crítica al mismo (cap. IV), en especial a sus atributos más representativos: el escepticismo normativo, la idea de equilibrio de poder entre las naciones y la prosecución del “interés nacional”. El capítulo siguiente explica cómo *The Law of Peoples* de John Rawls reavivó el debate filosófico sobre la justicia global (cap. V). Finalmente, el autor extiende el debate sobre la justicia global política al plano económico al someter a examen no sólo la compleja relación entre soberanía y derechos humanos sino además al tomar partido por la necesidad de que el comercio mundial siga un criterio de justicia ante las vergonzosas desigualdades económicas imperantes en el mundo contemporáneo (cap. VI).

Se trata de libro rico en varios aspectos. En primer lugar, la lista de nombres tratados por sí sola despierta el apetito intelectual: Cicerón, Maquiavelo, Lutero, Grocio, Hobbes, Ch. Wolff, Kant, E. H. Carr, Morgenthau, Rawls, entre otros. En segundo lugar, el autor no sólo discute filosóficamente la naturaleza de disciplinas y objetos de estudio tales como las relaciones internacionales y el derecho internacional, conceptos como la justicia global e instituciones como la confederación de naciones, sino que además contiene una concisa historia de tales temas y una propuesta en relación a los mismos para el siglo en curso. De ahí que se trate no sólo de un libro de filosofía política, sino que además es político en sí mismo: toma partido por una posición en medio de una polémica. A esto se suma el hecho de que se trate de una de las muy pocas obras (al menos recientes) en español al respecto.

Por obvias razones de espacio, en lo que sigue me voy a concentrar en algunos de sus argumentos principales para luego señalar algunas de las controversias que seguramente suscitará, las cuales aunque a primera vista parezcan ser de naturaleza histórico-exegé-

tica en realidad hacen a la estructura misma de la posición defendida en este libro.

2. Desde el comienzo mismo de la obra el autor enmarca su reflexión sobre el derecho y la política internacional en términos de un debate entre el realismo y (lo que a falta de otra palabra más apropiada llamaremos aquí) el “racionalismo”. La teoría política del primero, entre cuyos fundadores se cuentan según Guariglia Nicolás Maquiavelo y Thomas Hobbes, sostiene que los Estados en las relaciones internacionales se guían –y probablemente deban guiarse– exclusivamente por los “intereses nacionales” en aras de alcanzar un equilibrio de poder entre los interesados. Su teoría jurídica afirma que el derecho internacional es un conjunto de disposiciones arbitrarias debido a que dependen exclusivamente de la voluntad de los soberanos. Ante este panorama no es casual que para el realismo la posibilidad de un orden político cosmopolita sea una quimera, si no una máscara hipócrita pretendidamente internacional al servicio de la consecución del mero poder nacional –si no de intereses en el peor sentido de la expresión–, y que la guerra, a su vez, sea entendida como una herramienta política más ya que se trata de una institución jurídica de la cual los soberanos pueden disponer libremente.

El “racionalismo”, por el contrario, no sólo defiende la existencia de verdaderos lazos comunitarios entre las asociaciones políticas nacionales que exceden a los meros intereses de las mismas, sino que además cuenta en su haber con la utilización de conceptos tales como el “derecho de gentes” –de extracción romana–, el cual eventualmente daría lugar a la idea de un derecho internacional vinculante. No es de extrañar entonces que los expositores de esta escuela hayan defendido alguna variante del iusnaturalismo entendido en términos más o menos amplios, desde Cicerón hasta Kant pasando por la teología escolástica y la obra de Hugo Grocio. Es en este contexto que la idea de un orden político cosmopolita tiene su hábitat natural al contar con el apoyo de una robusta teoría de valores y reglas independientes de la soberanía estatal. Tampoco sorprenderá que para esta corriente la guerra no puede ser entendida como una continuación de la guerra pero por otros medios ni tampoco, por lo tanto, como un acto jurídico más, sino que está

expuesta a un régimen similar al que se le aplica a la violencia en el ámbito doméstico o nacional: será una forma de delito o castigo según el caso, y excepcionalmente una instancia de defensa propia. En pocas palabras, esta escuela defiende la teoría de la guerra justa.

Sin embargo, incluso dentro del racionalismo hay desacuerdos sobre cómo encarar el proyecto de una justicia global, ya que el cosmopolitismo kantiano defendido por Guariglia se opone al cosmopolitismo individualista. La oposición es básicamente interna debido a que ambas variantes del cosmopolitismo adhieren a una robusta postura metaética que los aparta del escepticismo normativo del realismo político. La diferencia consiste básicamente en que mientras que al cosmopolitismo individualista le cuesta percibir en las naciones algo más que una particularidad moralmente arbitraria en lo que atañe a la idea de justicia global, el cosmopolitismo defendido por Guariglia navega un curso intermedio entre la uniformidad política cosmopolita y el particularismo nacional de tal forma que la idea de Estado-nación no tiene por qué ser necesariamente incompatible con un orden cosmopolita (pp. 44, cf. 49, 77, 117, 123, 129). El nacionalismo tenue o moderado de Guariglia le permite defender precisamente a la vez la propuesta kantiana de un *foedus pacificum* o alianza defensiva: una federación de Estados sin poder coactivo (p. 47). Guariglia enmarca su posición en términos de un dilema que, como señala Guariglia, fue advertido por Kant y sigue estando en vigor:

“o ponemos el acento en los derechos humanos individuales y rebajamos los estados nacionales al rol de meros intermediarios que deberían desaparecer en el largo plazo subordinados a una autoridad supranacional, como una república mundial –una posición que podemos designar como un *cosmopolitismo de individuos*–, o confiamos en una construcción progresiva de niveles diferentes de *legitimidad*, de acuerdo con un mismo metro para los derechos humanos de todos los seres humanos tanto I) dentro del mismo estado republicano (liberal y democrático), II) entre los Estados republicanos y democráticos y, por fin, III) entre todos los Estados pacíficos, ya sean o no repúblicas liberales” (p. 48).

3. Uno de los varios puntos fuertes de la obra es la precisión y concisión de su crítica al realismo político, fundamentalmente en lo

que respecta a su reduccionismo normativo. En efecto, el realismo político sostiene que “el lenguaje de la política no sigue un criterio lógico sino meramente retórico, de modo que su pretensión de validez no puede medirse por su consistencia intrínseca sino exclusivamente por su eficacia en persuadir a una audiencia de legos” (p. 68), sea que se trate de un interés, o del mero hecho de convencer a una audiencia. Guariglia con razón sostiene que dicho reduccionismo no puede sino cometer una versión de la falacia naturalista al reducir la normatividad a un hecho.¹

Luego Guariglia desarrolla los problemas de los ingredientes del realismo político más en detalle: la ideología como mero interés (lo cual es auto-contradictorio, ya que al menos reconoce que hay algo a lo que la ideología puede apelar para enmascararse), el interés nacional como único motor del comportamiento de los Estados (una expresión ciertamente ambigua la del interés nacional, y quizás demasiado exigente: puede ser que a veces sea en favor del interés nacional actuar por razones morales), finalmente la exclusividad de la agencia estatal (probablemente existan otras agencias mejor preparadas al respecto) (pp. 64-65).

4. La defensa del cosmopolitismo estatal hecha por Guariglia es kantiana en varios sentidos. A los ya mencionados niveles ético y metaético habría que agregar una dimensión filosófico-histórica ya que la exposición de Guariglia parece presuponer que el desarrollo histórico-filosófico que llevaba la posición kantiana era cuasi natural: todos los caminos conducen a Kant. Sin embargo, si bien la ética y la metaética kantianas no son fáciles de rebatir, la presunción de un decurso necesario que lleva hasta Kant puede provocar alguna reticencia en algunos sectores. En efecto, algunos se preguntarán hasta qué punto se trata acaso de un proceso estrictamente

1. Quizás Kant, irónicamente, rinde homenaje a la tradición realista de pensamiento en un pasaje de la *Paz Perpetua* precisamente citado por Guariglia: “todavía se sigue citando ingenuamente a Hugo Grocio, a Pufendorf, a Vattel y a otros (¡vaya consuelo!)... sin que exista un solo ejemplo de Estado que haya abandonado sus propósitos en razón de los argumentos de hombres tan importantes” (p. 41).

lógico o filosófico en general antes que del resultado de una construcción histórico-política la cual no sigue estándares estrictamente normativos sino que obedece a los avatares de los resultados de las acciones humanas, entre los cuales no es infrecuente encontrar complejos procesos históricos que persiguen una agenda política especial que intenta abrirse camino frente a la oposición de proyectos alternativos así como justificaciones retroactivas de las normas y valores imperantes en lugar de las razones normativas invocadas por los actores. Esta perspectiva parece ser particularmente apropiada para comprender la aparición y significado de conceptos filosófico-políticos tales como la libertad, la democracia, la justicia, los derechos humanos o incluso la sociedad de naciones.

En otras palabras, esta aproximación nietzscheano-skinneriana a la filosofía política no sólo se interroga por lo que, v.g., Kant afirma en sus textos de filosofía política sino que además, y fundamentalmente, se propone entender qué estaba haciendo o qué posición estaba defendiendo al afirmar ciertas proposiciones. Al fin y al cabo, toda obra de filosofía política –la de Guariglia hemos visto que no es una excepción– no es sólo un conjunto de proposiciones lógicamente enlazadas acerca de la política, sino que además es en sí misma política: se trata de una acción por la cual se defiende una posición en contra de un adversario con respecto a cierta cuestión en una situación política concreta.² De ahí que especialmente en el caso de la filosofía política las ideas no sólo se atraen o repelen entre sí debido a estándares exclusivamente lógicos sino que muy a menudo obedecen a explicaciones culturales, tanto en su relación mutua cuanto en sus proyecciones sobre la práctica.

5. Al referirse a la hipótesis de la paz democrática (pp. 45, 84) el libro incursiona en un territorio aún más propicio para la polémica, es decir, cuando apela a la historia del comportamiento entre repúblicas a partir de fines del siglo XVIII (el comportamiento de las repúblicas y democracias clásicas, especialmente las más notables como Atenas y Roma, distaba de ser pacífico) como argumento a fa-

2. Véase, v.g., Quentin Skinner, *Visions of Politics I: Regarding Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 115-116.

vor de la federación republicana o democrática-comportamiento que en realidad, como bien afirma Guariglia, no deriva del carácter moral de los ciudadanos republicanos sino de la poca disposición de los ciudadanos de una república a afrontar los costos de una guerra.

Algunos podrían aportar ejemplos que parecen contradecir dicha hipótesis. En efecto, podrían argumentar que si Estados Unidos era considerado un país liberal y democrático antes de la Guerra Civil (el sufragio en muchos países liberales de la época no era universal), el Sur también podría ser considerado democrático en lo que atañe a los blancos, y de ese modo la Guerra Civil podría haber contado con dos bandos democrático-liberales. La guerra de la república de los Boers contra Gran Bretaña en 1899-1902 podría correr la misma suerte. Gran Bretaña en 1812 y España en 1898 también eran bastante liberales y democráticos para sus épocas cuando pelearon, respectivamente, contra Estados Unidos. Otro tanto se aplica a la guerra entre 1793-1802 entre la liberal Gran Bretaña y la Francia revolucionaria, y quizás lo mismo corresponda a la Guerra Norteamericana de Independencia. Finalmente, la Alemania imperial que era una monarquía constitucional, en la que prevalecía el Estado de Derecho, con un ejecutivo responsable ante el monarca y no ante el parlamento, no estaba demasiado lejos de ser un país democrático-liberal para los estándares de la época, lo cual además haría que la Primera Guerra Mundial misma fuera una excepción de fuste a la hipótesis de la paz democrática. Y si las credenciales de la Alemania imperial son sospechosos, quizás se pueda hablar del caso de la República de Weimar, cuya región del Ruhr estuvo ocupada por la Francia democrática en 1923 por tres años para obtener el pago de las indemnizaciones exigidas por el Tratado de Versailles.³

Un dato adicional que podría poner en tela de juicio la hipótesis de la paz democrática era la relación que la paz democrática guardaba con las guerras coloniales que algunas democracias libraban fuera de Europa o América: Inglaterra, Francia, Estados Unidos. La contención de la guerra entre países democráticos tenía como correlato un marcado incremento en el número de guerras entre los

3. V. Azar Gat, *War and Human Civilization*, Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 578-579.

países más desarrollados o poderosos y los menos. De hecho, el nivel de beligerancia mostrado por poderes coloniales como Francia y Gran Bretaña durante el siglo XIX y comienzos del XX era mayor al de Prusia-Alemania y el de Austria.⁴ Sin embargo, esta consideración en realidad confirma la hipótesis de los costos que subyace a la hipótesis de la paz democrática: es más fácil hacer la guerra a países de menor poder que a un par.

En lo que concierne a la teoría de Rawls, Guariglia explica que el autor de *The Law of Peoples* propone un pluralismo razonable de doctrinas comprensivas a nivel internacional: Rawls, con razón, extiende el marco del consenso superpuesto y el desacuerdo razonable de los liberalismos comprensivos en el plano doméstico a las sociedades decentes en el plano internacional (p. 90). Es digno de ser destacado que Guariglia sugiere que a juzgar por los estándares rawlsianos ni siquiera Estados Unidos sería un país liberal ya que según Rawls una sociedad decente “no tiene fines agresivos” y aunque una sociedad sostenga “una doctrina comprensiva, ..., respeta el orden político y social de otras sociedades, (...)” (p. 95). Asimismo, las referencias críticas de Guariglia a las guerras libradas por Estados Unidos actualmente (pp. 88, 136, 137) seguramente desactivarán gran parte de las críticas antiliberales usuales.

6. Guariglia seguramente habrá anticipado que su exposición sobre la historia del derecho internacional iba a ser comparada con el ensayo de Richard Tuck sobre el derecho moderno de la guerra y de la paz, en particular la discusión sobre la estructura de la propuesta kantiana respecto al derecho de la guerra.

En efecto, haciendo referencia a los §§ 56-60 de la *Rechtslehre* kantiana pero en el espíritu de la *Paz Perpetua*, Guariglia sostiene que “KANT... no considera que exista un *derecho* a la guerra” (pp. 41-42), y/o que la única guerra legítima según Kant es la defensiva: la única guerra a la que tenemos derecho es una guerra justa defensiva en caso de una lesión o violación de un derecho (pp. 41-42). En donde no caben dudas es en lo que atañe a la existencia de un derecho *en* la guerra.

4. V. Azar Gat, *op. cit.*, pp. 544-545.

Sin embargo, un skinneriano como Tuck precisamente destaca que Kant en su “Probable Inicio de la Historia Humana” (1786) afirma que

“Se ha de reconocer que las mayores desgracias que afligen a los pueblos civilizados nos son acarreadas por la guerra y, en verdad, no tanto por las guerras actuales o las pretéritas, cuanto por los *preparativos* para la próxima, por ese rearme nunca interrumpido e incesantemente incrementado que tiene lugar por temor a una guerra futura. (...). Ahora bien, ¿acaso tropezaríamos con esta cultura, con la estrecha relación que mantienen los distintos estamentos de una comunidad para el fomento recíproco de su bienestar, con la población e incluso con el grado de libertad que todavía queda a pesar de hallarse bajo leyes muy restrictivas, si aquella guerra siempre temida no infundiera hasta en los propios Jefes de Estado ese *respeto por la humanidad*? Bastará con considerar el caso de China, susceptible por su enclave de sufrir un ataque inesperado, pero que ha borrado de su feudo cualquier vestigio de libertad al carecer de un enemigo lo bastante poderoso como para temerle. Así pues, dado el nivel cultural en el que se halla todavía el género humano, la guerra constituye un medio indispensable para seguir haciendo avanzar la cultura; y sólo después de haberse consumado una cultura—sabe Dios cuándo—podría sernos provechosa una paz perpetua, que además sólo sería posible en virtud de aquella”.⁵

Son consideraciones de este tipo las que hacen que Tuck tome partido por una interpretación más hobbesiana de Kant.⁶ En efecto, la lectura hobbesiana que Tuck hace de Kant hace hincapié en el parágrafo 56 de la *Doctrina del Derecho*, en donde Kant parece conceder a los Estados el derecho de realizar ataques preventivos. Por ejemplo, Tuck explica que a diferencia del *Ius Naturale* de Achenwall que Kant usaba para dar clases, en el cual una guerra agresiva

5. Immanuel Kant, “Probable Inicio de la Historia Humana”, en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Estudio Preliminar de Roberto Rodríguez Aramayo, traducción de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos, 1987, pp. 73-74.

6. “Kant fue mucho más hobbesiano, y explícitamente tal, de lo que se ha reconocido usualmente” (Richard Tuck, *The Rights of War and Peace*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 230).

u ofensiva sólo podía tener lugar en caso de un ataque inmediato por parte del enemigo en cuestión, Kant agregaba que además del caso de “violaciones activas” un Estado podía ser “amenazado” en el caso de que otro Estado se “preparara” para una guerra, o incluso por la sola adquisición de más territorio, lo cual le otorga al “amenazado” el *ius praeventionis*.⁷ Asimismo, según Tuck, Kant rechaza la posibilidad de una guerra punitiva en el estado de naturaleza internacional, ya que la posibilidad de una guerra justa supone una asimetría normativa entre los involucrados que no existe en el estado de naturaleza internacional (RL, § 57).⁸ De ahí que si el estado de naturaleza internacional en el que se encuentran los Estados es un *statu iniusto*, entonces no hay guerras defensivas estrictamente hablando sino regulares, “solemnnes” (Grocio) o “en forma” (Vattel). Muy probablemente Guariglia neutralizaría esta eventual polémica con Tuck articulando diacrónicamente la posición de Kant respecto al estado de naturaleza internacional y a una posterior federación de naciones. El régimen normativo de la guerra estatal sería remplazado por el de la guerra justa.

Por otro lado, el historicismo podría sumar a sus dudas sobre la teleología kantiana que parece inspirar la exposición de Guariglia, la percepción de que en realidad ni siquiera la posición kantiana es tan teleológica como parece sino antes bien tan performativa como sus competidores en el mercado filosófico-político. En efecto, así como Kant –via Grocio– superó los problemas de la posición estoica, del mismo modo Rawls, Habermas y Guariglia superan post-metafísicamente la posición kantiana misma, en cuyo caso se podría dudar de la posición kantiana misma, y por extensión de su superación contemporánea: ¿no es acaso concebible que los post-kantianos contemporáneos sean superados a su

7. V. el § 56 de la *Rechtslehre* kantiana, al cual hace referencia Richard Tuck, *op. cit.*, p. 215.

8. V. Richard Tuck, *op. cit.*, p. 215. Carl Schmitt ya había detectado un “doble rostro” en Kant con respecto a la guerra, ya que este último por un lado suscribe la existencia de un estado de naturaleza internacional el cual es incompatible con toda guerra punitiva, y por el otro introduce la noción del “enemigo injusto” (*Der Nomos der Erde*, Berlin, Duncker & Humblot, 1950, p. 140).

vez, post-post-metafísicamente, a pesar de que creen haber detectado los problemas que la posición kantiana contiene congénitamente? En cuyo caso, el falibilismo de la teoría filosófica kantiana misma parece darnos razones para creer que el papel de la historia es más importante de lo que se suele creer incluso dentro del ámbito kantiano –aunque quizás Kant mismo no se sorprendería al respecto, al menos teniendo en cuenta la importancia que le otorga a la filosofía de la historia y al juicio. En rigor de verdad, Guariglia podría referir a sus propias indagaciones genealógicas, como por ejemplo la que explica el nacimiento de los derechos humanos en el contexto de la lucha contra la monarquía absoluta europea (p. 127).

Finalmente, Tuck hace referencia a una cuestión que desde el punto de vista histórico-político es más que significativa y que bien puede tener proyecciones filosóficas más allá de lo que pudiéramos sospechar a primera vista. En efecto, Tuck hace referencia a lo que él llama la paradoja liberal a raíz de la identificación moderna entre la soberanía individual y la de los Estados, y de la separación entre el liberalismo doméstico y el internacional. La problemática relación entre la autonomía de los individuos y la soberanía de los Estados queda reflejada en la posición de Pufendorf quien tuvo

“que abandonar la noción básica de la autonomía individual en aras de producir lo que nosotros hoy en día consideraríamos una aproximación ‘liberal’ a los asuntos externos, en la cual los Estados tienen muy pocas bases para la conducta agresiva los unos con los otros (menos, de hecho, de la que tienen según varias visiones modernas –por ejemplo, un pufendoriano no habría aprobado la defensa aliada de Kuwait contra Irak. Pufendorf tenía una mayor creencia en la posibilidad de un rica vida moral vivida fuera de la sociedad civil que tanto Grocio, Hobbes, Rousseau o Kant; pero correspondientemente, él había perdido el sentido de agentes autónomos construyendo su medio ambiente que encontramos en los otros autores. Su obra ilustra la paradoja... de que una actitud liberal respecto a las reglas de la sociedad civil –que son construidas por agentes libres y que pueden ser cambiadas por ellos– está tanto conceptual como históricamente asociada con la agresión internacional, y que las visiones moralmente más autoritarias de los alemanes de comienzos del siglo XVIII estaban asociadas con (al menos en teoría) una gran apacibilidad en las relaciones internacionales, y una

antipatía por las descontroladas naciones comerciales que se estaban repartiendo el mundo entre ellas”.⁹

Es a la luz de esta paradoja y de la política exterior de la flamante república francesa que quizás haya que analizar las esperanzas que Kant tenía en la Revolución Francesa mencionadas por Guariglia (pp. 38, 46, 41), en particular la sección de la Constitución de 1793 que trataba “De las Relaciones de la República Francesa con las Naciones Extranjeras” y que prescribía que debido a que “El pueblo francés es el amigo y aliado natural de los pueblos libres” (art. 118), por lo tanto “No se inmiscuye en modo alguno en el gobierno de las demás naciones; no soporta que las demás naciones se inmiscuyan en el suyo” (art. 119).

Ciertamente, ante el comentario según el cual hay un no sé qué histórico-conceptual en el humanismo liberal que lo hace peligroso, Guariglia podría hacer referencia a lo que señala en relación al realismo político: “este método introduce un giro relativista ineludible para todo enunciado político, puesto que los juicios correspondientes tanto de actores como de observadores quedan definitivamente ligados a circunstancias contextuales, contingentes y tornadizas, de las cuales siempre habrá múltiples interpretaciones encontradas, también sujetas a una sospecha de oculto favoritismo o de interesada parcialidad” (p. 53), y por extensión las demás críticas mencionadas más arriba.

Por otro lado, Guariglia no cree necesario enfrentar las objeciones que se suelen hacer a los derechos humanos como una guía apropiada para la acción política. En efecto, se podría argumentar que el problema ciertamente no consiste en que los derechos humanos sean comparables a las brujas,¹⁰ sino que adolecen de un defecto similar al que se le suele atribuir a la ética kantiana: o bien sostienen lo que nadie puede negar razonablemente, ni siquiera sus opositores y por lo tanto son demasiados abstractos para poder guiar a la acción; o bien por el contrario, al “encarnarse”, al volver-

9. Richard Tuck, *op. cit.*, pp. 231-232.

10. Como famosamente afirmara Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 2da. ed., Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984, p. 69.

se sustanciosos pierden su purismo kantiano.¹¹ Además, como Guariglia es consciente de que, por ejemplo, “‘Nación’... es uno de esos términos que, a pesar de ser utilizado en todos los mayores lenguajes del mundo, posee una semántica compleja, en especial por la estratificación de distintos sentidos a lo largo de la historia” (p. 75), un cultor del historicismo conceptual pueda preguntarse precisamente por qué lo que Guariglia dice de la “nación” no se le aplica a los derechos humanos mismos.

Finalmente, el interesante punto medio entre la soberanía del realismo político y el anarquismo cosmopolita que defiende a los derechos humanos en términos exclusivamente internacionales provoca la inquietud de cómo es que Guariglia supera efectivamente ambas alternativas. Es muy probable que debido al lugar que ocupa Guariglia reciba el fuego cruzado de ambos extremos, quienes intentarían forzarlo a tomar partido por uno u otro de ellos.

En resumidas cuentas, la obra contiene lo que se espera de un libro de Guariglia: combina la erudición histórica con el manejo de la bibliografía contemporánea sobre la ética de la política y el derecho internacional sin dejar de presentar la defensa de una fuerte posición propia. El panorama que ofrece tanto desde el punto de vista histórico cuanto sistemático, así como la defensa de su propia posición intermedia –si se quiere su particularismo político o nacional en clave moral–, junto a las demás polémicas que seguramente suscitará, probablemente harán que *En camino de una justicia global* se convierta en una obra de consulta obligada para cualquier interesado en la materia: esto es, se trata de un legítimo continuador de la erudición y del compromiso político a los cuales Guariglia nos tiene acostumbrados.

Recibido el 06-2010; aceptado el 09-2010

11. V., v.g., James Griffin, *Value Judgement*, Oxford, Oxford University Press, 1996, p. 6.

NOTA

MUNDO EXTERNO E IMAGINACIÓN EN LA SEXTA MEDITACIÓN CARTESIANA. A PROPÓSITO DE UNAS CONSIDERACIONES DE MARIO CAIMI.

Paula Castelli

Universidad de Buenos Aires

Ezequiel Zerbudis

Universidad de Buenos Aires

RESUMEN: En este trabajo presentamos un análisis crítico de la interpretación que ofrece Mario Caimi de los argumentos cartesianos de la Meditación Sexta en favor de la existencia de las cosas materiales. Estamos en desacuerdo con dicha interpretación. Este desacuerdo se basa, en particular, en una interpretación distinta del papel de la imaginación en dichas pruebas. En el trabajo presentamos argumentos de base textual y filosófica que apuntan a favor de una interpretación alternativa que desarrollamos someramente.

PALABRAS CLAVE: imaginación, sensación, extensión, mundo externo, dualismo cartesiano.

ABSTRACT: In this paper, we analyze critically the interpretation offered by Mario Caimi of the cartesian arguments presented in the Sixth Meditation in order to prove the existence of material bodies. We disagree with his interpretation. This disagreement is based, mainly, in a different interpretation of the role that imagination plays in those proofs. We present here some arguments, both textual and philosophical, that strongly suggest an alternative interpretation, which we present in outline.

KEYWORDS: Imagination, Sensation, Extensión, External World, Cartesian Dualism.

0. Introducción

En la presente nota querríamos discutir la interpretación que ofrece Mario Caimi de los argumentos presentados por Descartes, en la sexta de las *Meditaciones metafísicas*, para probar la existencia de las “cosas materiales”.¹ En nuestra opinión, el tratamiento que hace Caimi de dicha argumentación resulta inadecuado; más específicamente, intentaremos defender en este trabajo que ese carácter inadecuado deriva especialmente del modo, en nuestra opinión erróneo, en que es entendido el papel de la imaginación en el contexto de tales pruebas.

Antes de analizar detalladamente algunos pasos de la argumentación, querríamos hacer algunas breves consideraciones generales sobre la interpretación de Caimi. Querríamos señalar, en primer lugar, que, para nuestro autor, la prueba de la existencia de las cosas materiales tendría como objetivo específico, en el contexto de las *Meditaciones*, echar por tierra la duda escéptica originada en el argumento del sueño, que es interpretado como poniendo en duda, de modo general, la totalidad de las cosas exteriores. Esta tesis presupone, por cierto, una interpretación peculiar del alcance de este argumento escéptico, que nos parece altamente debatible –en particular, creemos que, de este modo, se hace a este argumento más fuerte de lo que los textos cartesianos, en nuestra opinión, autorizan. De todos modos, si bien nos parece que este es un aspecto discutible de la exposición de Caimi, y querríamos dejar aquí planteada nuestra discrepancia, no vamos a ocuparnos en lo que sigue de este tema, sino que vamos a centrarnos en la reconstrucción de las pruebas mismas.

En relación a estas pruebas, una primera discrepancia que notamos respecto del planteo que parece hacer Caimi es que, en nuestra opinión, y como intentaremos justificar a lo largo de la presente nota, el texto cartesiano presenta claramente dos pruebas distintas:

1. Caimi presenta la interpretación que vamos a discutir en la extensa introducción (“Noticia sobre la filosofía de Descartes”) que hace preceder a su edición bilingüe del *Discurso del Método*: Descartes, René, *Discurso del Método*, traducción, introducción y notas de Mario Caimi, Buenos Aires: Colihue, 2004, pp. VII-CXXX.

en primer lugar, una cuya conclusión es meramente probable, basada en una consideración de las condiciones requeridas por el ejercicio de la facultad de imaginar (AT VII, 71-73); en segundo lugar, otra que sí le permitiría a Descartes obtener certeza acerca de la existencia de las cosas materiales, basada en la consideración de la facultad de sentir (fundamentalmente AT VII, 74-80, aunque mucho del resto de la meditación también puede considerarse como parte de esta misma prueba, ya que tiene por objeto rechazar ciertas objeciones que podrían plantearse). Caimi, por su parte (si bien esto no nos resulta del todo claro en el texto), parecería más bien suponer que no hay aquí sino una serie de pasos de un único argumento, que en un primer momento sólo permite afirmar la conclusión deseada de un modo problemático, para permitir luego, tras la consideración de la capacidad pasiva de sentir y la veracidad divina, afirmarla de un modo categórico. Como decíamos, no nos parece que se desprenda con mucha claridad del texto de qué modo cree Caimi que estos dos bloques argumentales estarían relacionados entre sí. De todos modos, no nos parece que hagamos mucha violencia a su planteo si en lo que sigue analizamos de manera separada, en primer lugar, el modo en que él reconstruye la argumentación que lleva a la afirmación meramente problemática de la existencia de las cosas exteriores, para luego pasar a considerar, en segundo lugar, la argumentación que autorizaría a Descartes a realizar una afirmación similar, aunque ahora en una modalidad categórica.

1. La prueba probable

¿Cómo entiende Caimi el argumento que lleva a la primera conclusión, a la conclusión problemática? Nuestro autor parte de una caracterización de la imaginación como la de aquella facultad cuyas ideas “se refieren a otras cosas, a algo extraño al pensamiento, algo que parece asignarles a las secuencias de ideas un orden propio, ajeno a la concatenación lógica” (p. CX). Una vez que la imaginación ha sido caracterizada de este modo, Caimi plantea que el problema de la existencia de las cosas exteriores es equivalente al problema de determinar “la validez objetiva de las representaciones de lo extenso” (p. CXI), esto es, el problema de determinar si a

las representaciones de la imaginación corresponde algo existente. Ahora bien, sigue Caimi, dado que las ideas de la imaginación me representan lo extenso, esto es, algo distinto del yo pensante, esto pareciera poder explicarse del modo más satisfactorio, aunque ciertamente sólo probable, si suponemos que hay cosas extensas que les corresponden. Vale la pena citar el párrafo en que se hace esta inferencia:

Por el mero hecho de encontrar yo en mí esta modalidad del pensar que es el imaginar, pareciera verosímil que hubiera cierta correspondencia de las ideas de la imaginación con otras cosas ajenas a mí. Porque no es necesario que yo tenga en mí estas ideas de la imaginación; y, en general, no es necesario que tenga imaginación: la imaginación y sus ideas no se siguen de mi esencia como cosa pensante. Entonces “parece que se puede inferir que depende de alguna cosa que no es mi espíritu” (p. CXII; la cita de Descartes, entre comillas, es de AT VII, 73.).

Hasta aquí Caimi. Hay básicamente dos puntos centrales de su argumentación que nos parecen objetables: (a) en primer lugar, el modo en que se caracteriza la distinción entre la imaginación y el entendimiento, distinción que se conecta demasiado estrechamente con ciertas distinciones ontológicas; (b) en segundo lugar, el papel que se da a la imaginación en dicho argumento. En el resto de esta sección, tratamos sucesivamente estos dos puntos.

(a) Respecto del modo en que se caracteriza la distinción entre imaginación y entendimiento, creemos que Caimi liga de un modo demasiado estrecho la distinción cognitiva entre estas dos facultades, por un lado, y la distinción metafísica entre lo extenso y lo mental, por otro; en efecto, él parece creer que la distinción entre la imaginación y el entendimiento deriva de que cada una de estas dos facultades tiene la función de representar un tipo peculiar de objeto: así, mientras que la imaginación sería la facultad que permite representar objetos extensos, distintos del pensamiento, el pensamiento puro se distinguiría por su capacidad de tener representaciones de lo no extenso.

Creemos que esta interpretación del fundamento de la distinción entre la imaginación y el entendimiento es, en el contexto de los textos cartesianos, un tanto inadecuada. Esto puede verse ya a

partir de la consideración de los ejemplos mismos mediante los que Descartes introduce esta distinción al comienzo de la sexta meditación metafísica. Se trata, como se sabe, de las diferencias que se darían entre imaginar un triángulo, por una parte, y concebirlo, por otra, diferencias que se vuelven nítidas al notar que, mientras que uno podría perfectamente concebir, por ejemplo, un quiliógono, no podría, sin embargo, imaginarlo. A menos que uno tenga un criterio de identidad de los contenidos del pensamiento demasiado restrictivo, pareciera desprenderse claramente de tales ejemplos que se trata allí de un *mismo* contenido, el que se piensa mediante las ideas de triángulo, que podría ser representado bajo dos modalidades distintas – correspondientes a estas dos facultades: o bien de modo sensible, mediante una imagen, o bien de modo puramente intelectual, mediante una noción o concepto.² Más aún: vale la pena notar que en el mismo texto de la sexta meditación al que aludimos Descartes dice, no sólo que se trataría en estos casos de dos modos alternativos de representarse ciertos objetos, sino que, en consonancia con lo que había dicho en la segunda meditación acerca del trozo de cera, la representación imaginativa incluiría como un aspecto suyo a la representación intelectual, que el elemento

2. Sería posible individuar los contenidos de las ideas de un modo más fino de cómo nosotros lo hacemos, a saber, de un modo que implicara que una idea intelectual y otra sensible de lo que *prima facie* parece un mismo contenido fueran consideradas como teniendo contenidos distintos. Creemos que esta posibilidad no ayudaría mucho al planteo de Caimi, de todos modos. En efecto, podríamos considerar que la situación resultante se podría expresar mediante el siguiente dilema: o bien (a) los contenidos se individúan de modo fino (esto es, del modo sugerido al comenzar esta nota), o bien (b) se individúan de modo grueso (tal como lo suponemos en el texto). Si es el caso que (b), la situación es como la describíamos en el cuerpo del texto, y por lo tanto la interpretación de Caimi falla; si es el caso que (a), se sigue que lo extenso captado por la imaginación es distinto de lo extenso captado por el entendimiento y, en ese caso, que o bien no tenemos ciencia (esto es, conocimiento claro y distinto) de la extensión sensible (y Dios tampoco puede tenerla), o bien la imaginación no cumple ningún papel en la ciencia de la extensión (con excepción, tal vez, de alguna función heurística). Mientras que la primera de estas tesis no parece estar avalada por los textos cartesianos, la segunda de ellas no puede ser aceptada por Caimi de un modo consistente con otras afirmaciones suyas..

sensitivo “completaría” (y al que, al mismo tiempo, agregaría confusión): es esta representación intelectual la que daría cuenta de lo que, en sentido propio, captamos de la esencia del objeto en cuestión.³ Si es cierto que podría haber, entonces, tanto representaciones imaginarias como intelectuales de lo extenso (y que, más aún, la representación intelectual sería la más adecuada), no podría definirse la oposición entre lo intelectual y lo sensitivo como basada en la diferencia entre tener como objeto, por un lado, al pensamiento y, por otro, a la extensión. No sería correcto suponer, entonces, como lo hace Caimi, que “la modificación del atributo *pensamiento* por el cual nos referimos a algo completamente ajeno a la *res cogitans* es la *imaginación*” (p. CXI; subrayado del autor), ya que, como venimos de ver, podemos referirnos a algo distinto de la *res cogitans* también mediante una facultad distinta de la imaginación, a saber, el entendimiento.⁴

3. Cf. AT VII, 72: “... cuando imagino un triángulo, no lo concibo solamente como una figura compuesta y comprendida por tres líneas, sino que *además de esto* considero estas tres líneas como presentes debido a la fuerza y aplicación interior de mi espíritu” (subrayado nuestro). En el mismo sentido, dice Descartes en la carta a Elizabeth del 28 de junio de 1643, en la que presenta la distinción entre tres “naciones primitivas” que corresponden a lo mental, lo corpóreo y a la unión de ambos: “En primer lugar, pues, advierto una gran diferencia entre estas tres clases de nociones, puesto que el alma no se concibe más que por el entendimiento puro; el cuerpo, es decir, la extensión, las figuras y los movimientos también se pueden conocer por el entendimiento solo, pero mucho mejor por el entendimiento con el auxilio de la imaginación” (AT III, 691-2). Creemos que se sigue claramente de este pasaje que el entendimiento es capaz de conocer, por sí solo, lo extenso, y que el papel de la imaginación en tal conocimiento consiste en hacer más accesibles esos mismos contenidos para una mente finita. Cf. también el texto de AT VII, 73 que citamos más adelante, cuyos últimos pasajes también parecen avalar esta lectura.

4. Lo dicho en el cuerpo del texto mostraría, entonces, en primer lugar, que no sería válida la implicación entre que una idea represente algo extenso, como premisa, y que dicha idea sea no intelectual, como conclusión. Creemos, en segundo lugar, que tampoco sería válida la implicación inversa, esto es, que no se seguiría de que la imaginación sea la “facultad de tener representaciones no intelectuales”, que “las ideas de la imaginación se refieren a otras cosas, a algo extraño al pensamiento” (p. CX). Este

(b) El otro punto básico de discrepancia respecto de la interpretación que hace Caimi de esta primera sección de la argumentación se relaciona con el papel que él atribuye a la apelación a la facultad imaginativa que hace Descartes en este contexto. Como vimos, para Caimi el argumento se funda en el carácter peculiar atribuido a aquello que es representado por las ideas de la imaginación, a partir de lo cual, se supone, se podría concluir la existencia de lo que es así representado, esto es, de lo extenso. Para nosotros, por el contrario, lo que juega un papel en la prueba cartesiana no son las propiedades que pudiera llegar a tener lo representado mediante la imaginación, sino, más bien, las condiciones que hacen posible el funcionamiento mismo de esta facultad y, en particular, el carácter fenoménico peculiar que caracteriza al modo de representación imaginario mismo. Creemos que una interpretación como la que aquí sugerimos está fuertemente respaldada por los textos cartesianos, que sugieren de modo (casi) inequívoco que la prueba basada en la imaginación tiene la forma de un argumento a la mejor explicación en el que se parte de nuestra posesión de una capacidad que nos permite tener, en general, representaciones sensibles, y en el que se concluye que la mejor explicación de nuestra posesión de dicha capacidad consistiría en suponer que dicha modalidad del pensamiento tiene lugar cuando consideramos ciertas ideas, por así decirlo, en el soporte provisto por nuestro propio cuerpo. En nuestra opinión, una interpretación en este sentido se desprende claramente del siguiente pasaje:

...cuando considero atentamente lo que es la imaginación, encuentro que no es más que cierta aplicación de la facultad que conoce al cuerpo que le es íntimamente presente y que, por tanto, existe (AT VII, 71-2).

Caimi no ignora, por supuesto, este texto y, de hecho, se basa en él para justificar su interpretación del papel de la imaginación. Sin

último punto, sin embargo, puede resultar más controvertido, y no vamos a intentar defenderlo aquí. Solo digamos que, si bien Descartes niega expresamente que pueda haber representaciones imaginarias de lo mental (cf. en particular AT VII, 385, 387), no queda claro que pueda seguirse *a partir de aquello en lo que consiste* tener una representación no intelectual que tal representación lo es de algo distinto de lo mental.

embargo, y extrañamente, corta la transcripción que hace de dicho pasaje inmediatamente después de ‘cuerpo’, con lo que se omite la sugerencia, clara en el texto, de que a lo que se refiere Descartes aquí es al cuerpo propio del meditador (suplantándose la por la sugerencia contraria, según la cual se estaría hablando aquí de los cuerpos en general). Sólo esta omisión permite dar cierta plausibilidad a la interpretación defendida por Caimi según la cual de lo que se trataría aquí es de *lo representado* por las ideas de la imaginación – ya que, en efecto, en la versión recortada de la cita, podría parecer que Descartes se refiere a los cuerpos en general.

Nuestra interpretación, por otra parte, puede ser corroborada mediante otros textos cartesianos, que Caimi no parece tener en cuenta. El siguiente aparece sólo dos páginas más adelante del que venimos de citar:

Concibo fácilmente que, si existe algún cuerpo al que mi espíritu esté vinculado y unido de tal modo, que se pueda aplicar a considerarlo siempre que quiera, puede suceder que por ese medio imagine las cosas corporales: de manera que este modo de pensar difiere solamente de la pura intelección en que al concebir el espíritu se vuelve en cierto modo hacia sí mismo, y considera alguna de las ideas que tiene en sí; pero cuando imagina se vuelve hacia el cuerpo, y en él considera alguna cosa conforme a la idea que comprende por sí mismo o que ha recibido de los sentidos (AT VII, 73).

Estos textos parecen sugerir fuertemente, entonces:

(i) En primer lugar, que, como señalábamos más arriba, el punto de partida del argumento no consiste en que tengamos representaciones de cierto tipo de objetos (los objetos corpóreos), sino, por el contrario, en que seamos capaces de tener representaciones de cierto tipo, representaciones que tienen una modalidad o un carácter peculiar (esto es, representaciones sensibles), que van más allá de lo que estaría a nuestro alcance si no fuéramos más que espíritu puro.

(ii) En segundo lugar, se ve claramente también que la conclusión de la argumentación no consiste, como cree Caimi, en la afirmación de la existencia probable de los cuerpos en general (esto es, de los objetos representados por nuestras ideas de cosas corpóreas), sino, por el contrario, sólo en la afirmación de la existencia probable del cuerpo propio, en cada caso, de cada meditador.

(iii) En tercer lugar, los textos parecen mostrar con claridad que la forma de la prueba es, como también sugeríamos más arriba, un argumento a la mejor explicación. En este caso, la idea es que, dado que el meditador es, esencialmente, desde un punto de vista cognitivo, un entendimiento puro, el modo fenoménico peculiar con que se nos presentan las representaciones sensibles, la “peculiar contención del espíritu” involucrada en tal ejercicio, sería explicada del modo más plausible si suponemos que, en esos casos, el entendimiento se relaciona estrechamente con algo distinto de él, a saber, con su cuerpo.

Notemos, finalmente, antes de pasar a considerar la interpretación de la segunda parte de la argumentación cartesiana, que, más allá de la discusión exegética en relación con la evidencia textual presentada, parece que el argumento que Caimi pretende atribuir a Descartes es un argumento inválido – lo que, teniendo en cuenta consideraciones de caridad interpretativa, haría también poco aconsejable una atribución del mismo a Descartes, a menos que hubiera evidencia concluyente en su favor. Consideremos nuevamente una parte del pasaje de p. CXII que citábamos más arriba. Dice Caimi: “Por el mero hecho de encontrar yo en mí esta modalidad del pensar que es el imaginar, pareciera verosímil que hubiera cierta correspondencia de las ideas de la imaginación con otras cosas ajenas a mí”. ¿Por qué tal cosa habría de parecernos siquiera “verosímil”? Notemos en primer lugar que Caimi parece concordar aquí con nosotros y suponer que el argumento involucrado es un argumento a la mejor explicación. Ahora bien, típicamente, tales argumentos están basados en la presunción de algún tipo de vínculo causal; por ejemplo, en el caso de la argumentación que nosotros preferimos de estos textos, habría un vínculo causal entre ciertos eventos mentales con un carácter fenoménico particular, por una parte, y cierto tipo de interacción entre la mente y el cuerpo. Pero, en el caso de la inferencia sugerida por Caimi, es claro que no parece razonable suponer que se da ninguna relación causal entre los términos entre los que se daría la explicación. En efecto, no parece haber motivo alguno para suponer que, entre las ideas de la imaginación y aquello imaginado haya una relación de dependencia causal: de hecho, lo que es propio de la imaginación (por oposición a la sensación, y ello explicaría por qué Descartes después se dirige a esta otra facultad para formular su argumentación) es que, típica-

mente, no se supone que la ocurrencia de una idea esté causalmente relacionada con aquello representado por ella (típicamente, por ejemplo, no se supone que las ideas de centauros sean causadas por la presencia de centauros).

2. *La prueba concluyente.*

Pasemos ahora al modo en que Caimi reconstruye la argumentación que permitiría afirmar de manera categórica la existencia de los cuerpos. Caimi comienza señalando que lo distintivo de esta segunda parte de la argumentación cartesiana consiste en tomar como punto de partida, no ya las ideas de las propiedades geométricas de los cuerpos representadas mediante la imaginación, sino las de sus cualidades sensibles que, siguiendo a Descartes, sugiere estudiar entonces en su aparición original, en la sensación. A este respecto, Caimi cree que la consideración de las ideas de la sensación justificaría la conclusión de que ellas deberían ser causadas por algo distinto del yo pensante, por ser manifiesto que ellas no han sido causadas por ninguna de las facultades que el meditador posee en tanto que es tal yo pensante – sin que, sin embargo, pueda determinarse más precisamente, en este primer paso de la argumentación, cuál es la naturaleza de eso otro que las causa. Con el objetivo de realizar esta determinación más precisa, Caimi llama la atención acerca de que “las ideas sensibles, o sensaciones, tienen por realidad objetiva la realidad de las cualidades (una realidad que se podría llamar adjetiva), y no una realidad sustancial”, de lo que se seguiría que éstas “nunca podrían sustentar la demostración de la existencia de una sustancia separada” (p. CXV), que es, sin embargo, lo que habría que demostrar. Ahora bien, Caimi cree también, por otra parte, que las ideas de la imaginación sí pueden tener una realidad objetiva del grado de la sustancia, presumiblemente debido a que ellas representan las propiedades puramente extensas de las cosas materiales. Una vez establecido este punto, Caimi incorpora la consideración de la veracidad divina, la que, aplicada a estas ideas de la imaginación, permitiría obtener la conclusión de que los cuerpos extensos, tal como son pensados mediante la facultad imaginativa, existen. Esto sería así debido a que, por un lado, Dios ha dado al meditador una fuerte inclinación a

pensar que las ideas de cosas materiales que posee son causadas efectivamente por cosas materiales, mientras que, por otro lado, no le ha dado ninguna facultad que le permitiera corregir dicha tendencia si ella fuese errónea; y a que, dado que esto es así, el único estado de cosas compatible con la suposición de que Dios no es engañador consistiría en que los correlatos de tales ideas, las cosas materiales en tanto puramente extensas, existan.

Creemos que este modo de interpretar la argumentación cartesiana que parte de la consideración de la facultad de sentir tiene diversos problemas, aunque sólo nos ocuparemos aquí de los dos siguientes: (a) en primer lugar, nos resultan problemáticas algunas consideraciones que se hacen acerca de la facultad de sentir; (b) en segundo lugar, creemos también que, nuevamente, es inadecuado el modo de entender la imaginación puesto de manifiesto en la discusión de esta parte de la prueba.

(a) Un primer punto criticable de la interpretación de Caimi concierne a las limitaciones que, en su opinión, aquejan a la sensación (limitaciones que, según él, hacen necesario recurrir a la imaginación para poder concluir de modo satisfactorio la prueba). Conviene recordar aquí que nuestro autor dice a este respecto que “las ideas sensibles, o sensaciones, tienen por realidad objetiva la realidad de las cualidades (una realidad que se podría llamar adjetiva), y no una realidad sustancial” (p. CXV). Sin embargo, no nos queda claro cuál podría ser la base textual de semejante afirmación.

En primer lugar, en disonancia con lo supuesto por Caimi, hay pasajes en Descartes que sugieren que sí podría ocurrir que mediante representaciones de cualidades percibamos la presencia de sustancias (e, incluso, que esto no podría sino ser así). Por ejemplo, entre muchos otros, podemos citar el siguiente pasaje tomado de las respuestas a las cuartas objeciones:

... No conocemos las sustancias inmediatamente por sí mismas, sino que, en virtud de que percibimos ciertas formas o atributos, que deben estar unidos a alguna cosa para existir, llamamos sustancia a esa cosa a la que están unidos (AT VII, 222).

Según nos parece razonable suponer, el pasaje sugiere que, cada vez que percibimos un atributo (o una cualidad), percibimos al mismo tiempo, de modo indirecto, una sustancia en la que dicho

atributo está presente. Con lo cual no parece cierto que las ideas de cualidades sensibles nos hagan presente sólo la existencia de dichas cualidades – lo que, además, sería implausible por sí mismo, dado que no parece razonable suponer que estas cualidades pudieran existir “flotando” separadas de toda sustancia (e incluso parecería que tal cosa ni siquiera resultaría concebible para Descartes).

Caimi podría replicar a esto que, si bien la idea de una cualidad sensible podría dar evidencia (indirecta) acerca de la presencia de una sustancia, la idea en cuestión seguiría sin representar, en sí misma, una realidad del orden de la sustancia. Si bien Caimi podría estar en lo cierto aquí, una consideración de este tipo no parece, de todos modos, relevante en el contexto de la prueba cartesiana. En efecto, el pasaje de la argumentación en el que se apela a la facultad de sentir no pretende establecer la existencia de algo semejante, o que posea un mismo grado de realidad, que lo representado por las ideas de la sensación, sino más bien, simplemente, la existencia de algo, en principio indeterminado, que *causa* tales ideas (en virtud del principio según el cual la capacidad pasiva de sentir tiene que ser actualizada por alguna capacidad activa en alguna otra cosa). Es en un segundo momento que se intentará determinar cuál es la naturaleza de eso que causa las ideas de sensación, y allí cumplirá un rol nuestra fuerte tendencia a suponer que ellas son causadas por los cuerpos. Pero en ningún momento aparecerá, entre las restricciones que limitarán la especulación acerca de la naturaleza de dichas causas, que ellas deberían pertenecer al mismo nivel, en la jerarquía ontológica, que lo representado mediante las ideas en cuestión.

(b) Respecto del papel de la imaginación en esta segunda sección de la prueba, notemos en primer lugar que Caimi parece oscilar, en los distintos momentos de su reconstrucción, entre tomar como punto de partida de la argumentación a las ideas de la sensación o a las de la imaginación. Así, si bien al comenzar esta segunda parte parece dejar de lado la imaginación para considerar la facultad de sentir, pasa luego a hablar, en general, de las “ideas de las cosas corporales”, para finalmente volver a centrarse en las ideas de la imaginación. Estas oscilaciones, y en particular la apelación a la imaginación hacia el final de la prueba dependen, en nuestra opinión, de una concepción de la imaginación que, tal

como ya habíamos señalado en la sección anterior, conecta de un modo demasiado estrecho el ejercicio de la facultad imaginativa con la capacidad de captar la extensión y, finalmente, con la de representar realidades del orden de la sustancia. Considérese, en este sentido, la siguiente sucesión de afirmaciones:

Advirtamos que lo que se demuestra es la existencia real del correlato de las ideas de la imaginación, no de las de la sensación. Los cuerpos cuya existencia se procura demostrar son sólo extensión. Son las ideas referidas a lo otro que yo, a la sustancia extensa, las que no son vacías, sino que poseen un correlato. Pero esas son, por definición, las ideas de la imaginación (p. CXVI).

Inmediatamente después del pasaje citado, por otra parte, Caimi va a proceder a identificar eso extenso captado mediante la imaginación con “todas las cosas que en general comprende el objeto de la geometría especulativa” (p. CXVI) y con “todo lo que percibimos clara y distintamente en las cosas corporales” (p. CXVII).

Creemos que este modo de entender el papel de la imaginación en las *Meditaciones* es erróneo, debido a que parece adjudicársele a esta facultad capacidades que no corresponden sino al intelecto puro. En este sentido, notemos que “lo que percibimos clara y distintamente en las cosas corporales” y el objeto de la geometría especulativa no puede ser percibido propiamente sino mediante el entendimiento, no mediante la imaginación (como se sigue del pasaje de la carta a Elizabeth citado más arriba, la imaginación podrá a lo sumo ayudarnos a hacernos más fácilmente accesibles tales ideas). Para ver que esto es así quizás sea suficiente considerar nuevamente el clásico ejemplo ya mencionado del quiliógono: la imaginación no es capaz de representar la totalidad de los objetos de la matemática, y cuando lo hace no hace más que volver sensible un contenido, el de las ideas matemáticas inteligibles, respecto de las cuales el ropaje sensible que las recubre no es sino accidental.

Esta interpretación concuerda, además, con otros textos cartesianos. En primer lugar, con el siguiente, que ya citábamos, más en extenso, más arriba (AT VII, 73): “... pero cuando [el espíritu] imagina se vuelve hacia el cuerpo, y en él considera alguna cosa conforme a la idea que comprende por sí mismo (*a se intellectae*) o que ha recibido de los sentidos”. Según creemos, este pasaje muestra

claramente que la operación de imaginar, esto es, de formarse una representación sensible o una imagen de una cosa, toma sus materiales de dos fuentes distintas: o bien reproduce (posiblemente también recombina) los materiales que le ofrece la sensación, o bien presenta de modo sensible los materiales que le ofrece el entendimiento puro; esto último parece ser, en efecto, el sentido de la referencia a ideas que el entendimiento “comprende (o entiende) por sí mismo”.⁵ Otro pasaje que apunta en el mismo sentido es el que sigue, extraído de la discusión acerca del trozo de cera de la segunda meditación:

Y, ¿qué es esto flexible y mudable? ¿Acaso no imagino que esta cera, siendo redonda, es capaz de volverse cuadrada, y de pasar del cuadrado a una figura triangular? No, por cierto, no es esto, puesto que la concibo capaz de recibir una infinidad de cambios semejantes, y no podría, sin embargo, recorrer esta infinidad por medio de mi imaginación y, por consiguiente, este concepto que tengo de la cera no se verifica por medio de la facultad de imaginar. (...) Es preciso, pues, que convenga que yo no podría concebir por medio de la imaginación lo que es esta cera y que sólo el entendimiento la concibe (AT IX, 24; cf. AT VII, 31).⁶

Notemos, finalmente, que, en el contexto mismo de la prueba de la sexta meditación, cuando Descartes llama la atención acerca de que los cuerpos podrían no poseer todas las cualidades sensibles que comúnmente les asignamos, y dice que (siguiendo el texto francés) “al menos hay que conceder que todas las cosas que conci-

5. Esta parece ser la interpretación que da al pasaje Michelle Beyssade, quien traduce la obra del latín al francés moderno del siguiente modo: “... tandis qu’en imaginant il [l’esprit] se tourne vers le corps et voit en celui-ci quelque chose de conforme à une idée, objet de son intellection ou de perception sensible” (Descartes, *Méditations Métaphysiques*, París: Le Livre de Poche, 1990, p. 209). La traducción hecha por el duque de Luynes y revisada por Descartes dice, en cambio, de un modo un tanto más vago: “... mais, en imaginant, il [l’esprit] se tourne vers le corps, et y considère quelque chose de conforme à l’idée qu’il a formée de soi-même ou qu’il a reçue par les sens”.

6. En este caso nos parece preferible citar según la versión francesa del texto original, que utiliza “entendimiento solo” en lugar del “mente sola” de la versión latina.

bo (*conçois*) en ellas clara y distintamente (...) se encuentran en ellas verdaderamente” (AT IX, 63), el texto latino, más claro en este caso, utiliza *intelligo* en lugar del *conçois* francés (AT VII, 80), lo que sugiere inequívocamente una acción del entendimiento.

Creemos que estos textos, entonces, indican fuertemente que la captación clara y distinta de las propiedades de la extensión, contrariamente a lo que presupone Caimi, corresponde primariamente al entendimiento puro, y que es a éste, y no a la imaginación, al que debería apelarse a la hora de determinar más precisamente las propiedades de lo extenso cuya existencia se estableció a partir de la consideración de la capacidad de sentir.

3. Conclusiones

Vimos, entonces, que la interpretación dada por Caimi de las pruebas mediante las que Descartes pretende mostrar la existencia de los cuerpos extensos presenta varias dificultades. En el caso de la prueba probable, si bien Caimi considera, correctamente en nuestra opinión, que el punto de partida de esa prueba es la existencia de una distinción entre la imaginación y el entendimiento, él entiende que tal distinción depende específicamente del tipo de contenidos que corresponden a tales facultades, lo que lo obliga a suponer, de modo poco plausible, que el argumento a la mejor explicación en que consiste tal prueba pretende probar la existencia de correlatos objetivos de tales contenidos de la imaginación. En el caso de la prueba concluyente, creemos que Caimi identifica de nuevo correctamente la forma general de la prueba, pero que otra vez se equivoca, en nuestra opinión, a la hora de caracterizar los términos que completarían dichas formas. En este caso, el primer paso que involucra a la sensación es interpretado por Caimi, nuevamente, como basado en el carácter de los contenidos de las ideas de sensación (si, por ejemplo, son de orden “adjetivo” o “sustantivo”) más que en la operación misma de la facultad que haría posible la presencia de tales ideas. Y, en el segundo paso de dicha prueba, quizás para resaltar cierta continuidad con la prueba probable, considera que la determinación del carácter efectivo de las cosas corpóreas depende de la imaginación, en lugar de depender del entendimiento.

Como intentamos resaltar en la sinopsis que venimos de hacer de nuestra discusión, nos parece que el problema básico de la interpretación de Caimi consiste en que él parece suponer que las pruebas parten siempre de una consideración del contenido de las ideas, mientras que, por el contrario, éstas parecen partir más bien del modo de funcionamiento de las facultades mediante las que éstas son pensadas, a partir de lo cual se concluiría la existencia de ciertas condiciones de dicho funcionamiento: el cuerpo propio en el caso de la imaginación, ciertas cosas distintas de nosotros en el caso de la sensación.⁷

Recibido el 06-2010; aceptado el 09-2010

7. Agradecemos a Mario Caimi, Leiser Madanes y Gonzalo Rodríguez-Pereyra por sus comentarios a una versión previa del texto.

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

R. Torretti (Compilador y traductor). *Conceptos de Gen*, Colección Pensamiento Contemporáneo, Ediciones Universidad Diego Portales, Santiago, Chile, 2009, pp. 306.

Conceptos de gen es una compilación de siete artículos que desde perspectivas muy diferentes enfrentan la movilidad conceptual de la idea de gen. Sea para “espacios topológicos” “conjuntos” “campos” o “genes” en esto se concentra la tinta imborrable de la seña del pensamiento torrettiano. Todas las ideas científicas tienen su dinámica, ni los conceptos ni los significados científicos son fijos aunque se determinen por espacios históricos acotados. O aunque adquieran cierta estabilidad que cambia de vez en vez, y de tanto en tanto y cuando “...tantos ven todavía el cultivo de ideas fijas como una actividad superior del espíritu y la contextualización de nociones y cánones suele desestimarse desdeñosamente con el epíteto –tenido por peyorativo– de ‘relativista’” (2009: 11-12).

Los siete trabajos seleccionados y compilados más el prefacio del autor que los enfatiza, se organizan bajo la égida del antideterminismo en sentido interesante; es decir, las prácticas científicas han adquirido determinaciones sin partir de concepciones metafísicas previas al respecto y sin perder un ápice de

su propia inteligibilidad. Y esto nada menos que para el caso de “gen”: el concepto científico más taquillero que haya producido la práctica científica. El arma de dominación más poderosa que médicos mediocres y sus publicistas hayan recibido jamás. Es un alivio que Torretti haya puesto en nuestras manos siete ejemplos de destacados científicos y filósofos e historiadores de la biología que nos advierten del modo más convincente que taquilla y esfuerzo científico siguen distando mucho entre sí. Basta un minucioso estudio histórico del desarrollo de los conceptos de gen para ponernos a resguardo de toda ciencia *mirabilis multimedia tresdé*.

Como lo señala Torretti en el prefacio del libro (bella y cuidadosamente editado, por cierto) los artículos se presentan a sí mismos porque todos tienen un resumen previo que ayuda a hacer punciones que nos permitan elegir el camino que vamos a recorrer a lo largo de *Conceptos de gen*. Aunque, claro está, siempre se puede comenzar por donde propone Torretti que lo hagamos.

El criterio formal de selección es consistente con el de su compilador, todos son artículos estimados explícitamente, en menor o mayor medida, por la comunidad especializada de pares correspondientes. La compilación ofrece a su vez un perfil de los autores e informaciones detalladas acerca de los ensayos. Solo resta entonces comentar breve y superficialmente el contenido de cada ensayo para que el lector disponga rápidamente del grado de pluralidad teórica que presenta la selección y adquiera la convicción de que este es un libro imprescindible para cualquier tipo de curso o ejercicio intelectual que tome a la filosofía de la genética como nodo relevante de trabajo, o para el lector no especialista que simplemente desee curiosarse.

“El gen en busca de una identidad” estudia el enfoque instrumental del concepto de gen y su notable éxito, acotado temporalmente, desde la perspectiva de un genetista, Raphael Falk, con peculiar sensibilidad filosófica –una de las virtudes de esta compilación radica justamente en esto; muestra que incluso en ciencias tan fuertemente experimentales como en general lo son las biológicas, encontramos muchos destacadísimos especialistas motivados filosóficamente. Algo así como la antípoda de lo que sucede en el terreno de la filosofía de la ciencia.

Sahotra Sarkar tal vez el más distinguido, y menos conocido en el ámbito hispanohablante, de los filósofos de la biología, enfrenta

con competencia y ductilidad la deconstrucción del concepto de codificación. En “Decodificando la ‘codificación’. Información y ADN”, vuelve a mostrar su maestría.

El tercer ensayo pertenece a Paul E. Griffith una de las figuras de la selección realizada por Torretti –la otra es Evelyn Fox Keller– más conocidas en el ámbito de la filosofía de la biología en Hispanoamérica. Lleva un título que indica claramente su contenido “La información genética. Una metáfora en busca de una teoría”.

Hans Jörg Rheinberger, (biólogo molecular, historiador de la biología, actual director del Max Planck Institute for the History of Science y el creador de una noción sumamente dúctil y de gran valor filosófico: *epistemic things* que también utiliza en el artículo compilado) redacta el cuarto ensayo “Conceptos de gen. Fragmentos desde la perspectiva de la biología molecular”; y me atrevería a decir que es el artículo que más ha logrado estimular al compilador a realizar la presente obra. Es un artículo especialmente enfático respecto al carácter histórico de los conceptos científicos, en particular de los biológicos. Aquí también caracterizará la noción de gen como una *cosa epistémica*.

El quinto ensayo es, tal vez junto al séptimo, el menos atractivo de toda la compilación. “Más allá del gen, pero abajo de la piel” es una ocasión más para que Fox Keller repita la letanía por todos conocida de la más pobre filosofía

de género (femenino). Pero junto al séptimo ensayo cumplen con la importante función de destacar por oposición el resto de los artículos de la compilación.

El único estudio empírico –algo realmente curioso, si se conoce la estirpe filosófica de Torretti– que aparece en la compilación es el de Karola Stotz, Paul E. Griffiths y Rob Knight: “Cómo los biólogos conceptualizan los genes”. Este sexto ensayo es un claro representante del tipo de análisis que se realiza en el ámbito de los Estudios Sociales de la Ciencia menos publicitados: sin presunciones metafísicas y conformes con los resultados que los métodos sociológicos y estadísticos pueden ofrecer.

El séptimo ensayo pertenece a Eva Neumann-Held, doctora en biología y estudiosa de la biofilosofía y tiene un pretencioso título “Genes-causas-códigos. Descifrando el privilegio ontológico del ADN”. Seguramente la biofilosofía es un genuino proyecto interdisci-

plinario que merecería aplauso. Como todo proyecto interdisciplinario requiere un profundo conocimiento de las disciplinas que se interrelacionan. En este ensayo este requisito no se observa para el caso de la filosofía. Independientemente de mis opiniones respecto de los artículos que pueblan esta compilación, en ella hay de todo y en consecuencia cumple a cabalidad con el propósito de la compilación: “Quienes creen que el concepto de gen, inspirado por la obra del padre Mendel, ha devuelto a la vida, sus formas y sus normas, algo de la fijeza que había perdido con Darwin y Wallace, tienen que aprender que, muy por el contrario, no solo el concepto mismo se ha probado cambiante, sino que es increíblemente maleable también la realidad que se intenta captar con él” (2009: 12).

Lucía Lewowicz
Universidad de la República
Montevideo, Uruguay

Miguel A. Granada, Rosa Rius, Piero Schiavo (eds.), *Filósofos, filosofía y filosofías en la Encyclopédie de Diderot y d’Alembert*, Actas del Congreso Internacional sobre la Encyclopédie 16-17 de octubre de 2008, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2009, pp. 247.

Este libro reúne diez contribuciones de importantes investigadores sobre diversos aspectos de la *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* y

sobre el pensamiento filosófico de sus editores, Jean d’Alembert y Denis Diderot. El conjunto está encabezado por una “Presentación” que enfatiza la importancia de la

obra a examinar, “cuya influencia fue decisiva en la transformación general de la sociedad occidental moderna”, y la esperanza compartida por los editores: “que el presente volumen pueda contribuir a extender en España el interés por la *Encyclopédie* y a promover la investigación interdisciplinar sobre este monumento indeleble de la Ilustración europea”.

Se abre con un trabajo de Martine Groult, “La philosophie dans l’*Encyclopédie*: le projet et l’article”, en el cual la autora, apoyándose en el *Prospectus* escrito por Diderot en 1750 y en el *Discours Préliminaire* compuesto por d’Alembert en 1751, observa que el rasgo más original de la *Encyclopédie* radica en su concepción del conocimiento como totalidad. Los diccionarios “universales” hasta entonces, dice, partían de un todo ya conocido y su tarea era exhibirlo, guiar al lector en la comprensión de un sistema del mundo que el diccionario suponía y cada ciencia comunicaba. En la *Encyclopédie*, en cambio, el “todo” no es un punto de partida sino un objetivo a alcanzar, objetivo de cuya organización y consecución participa el lector, quien así se ve instado a servir de su propio entendimiento.

Martine Groult nos enseña a leer la *Encyclopédie*. También lo hace Jordi Bayod en “Montaigne, ‘auteur paradoxal’, y la *Encyclopédie*”. Bayod se ocupa de mostrar el influjo de Montaigne en los *philosophes* acerca de tres temas: el escepticismo, las dudas sobre la

revelación divina y la táctica con la que se exponen algunas ideas heterodoxas. Los dos primeros se hayan íntimamente vinculados al tercero, conformado en conjunto un estilo que se distingue por el recurso al poder expresivo de lo implícito. Otra vez es el lector quien se compromete aquí: siempre corresponde a él la obligación última de sacar las consecuencias que *podrían* completar lo que *tal vez* se quiso decir.

Bayod observa que la táctica admirada y puesta en práctica por los enciclopedistas tuvo como terreno más fértil las cuestiones vinculadas con la religión. De ese tema, precisamente, se ocupa Mariafranca Spallanzani en el capítulo “Philosophie et religion dans l’*Encyclopédie*”. Spallanzani parte de una frase del artículo “Raison” (“Es que nosotros somos hombres antes de ser cristianos”) a la que, dice, podría considerarse el emblema de toda la *Encyclopédie*. Esto se notaría, por un lado, en la revisión del orden tradicional de las disciplinas, cuya principal consecuencia fue hacer de la teología una parte de “la gran rama filosófica” sometida como cualquier otra parte al examen racional; por el otro, en la estrategia elaborada por los enciclopedistas para atacar el “poder teológico”, una estrategia que se despliega en el orden no evidente, y por ello más eficaz, de las remisiones entre artículos.

Spallanzani pone fin a su muy buen trabajo afirmando que, en definitiva, los enciclopedistas reco-

nocieron el valor de la religión sólo desde un punto de vista político, como *instrumentum regni* y garantía de la tranquilidad pública. Esta conclusión coincide con lo que sostiene Francine Markovits Pessel en el capítulo “Droit et politique dans l’*Encyclopédie*”, donde se destaca que es la función social de las religiones, cualesquiera sean, lo que se examinaba en la obra, no su valor de verdad, punto que implícitamente ya se daba por resuelto. El término “función” es clave aquí, tal como Markovits lo demuestra al ampliar su estudio e incluir muchos de los artículos de contenido jurídico o económico-político.

La perspectiva jurídico-política también se encuentra desarrollada en otros dos capítulos del presente volumen: el de Luigi Delia, “La torture judiciaire dans l’*Encyclopédie*”, y el de Christopher Hamel, “Jusnaturalisme et républicanisme dans la philosophie politique de Diderot”. En el primero se compara con gran claridad dos aproximaciones diferentes al tema del uso de la tortura con fines judiciales: la de un juriconsulto, Boucher d’Argis, y la de un *philosophe*, el *Chevalier* Louis de Jaucourt. En el segundo, por su parte, Christopher Hamel nos ayuda a entender la concepción política del principal editor de la *Encyclopédie*, concepción que se resumiría en dos tesis: a) que la felicidad del hombre, y por tanto la del pueblo, reside ante todo en la libertad entendida como ausencia de dominación, y b) que esa libertad es siempre sagrada, incluso

cuando el pueblo hace un uso insensato de ella.

Hamel pone de relieve la originalidad del pensamiento de Diderot. Dos trabajos hacen lo mismo respecto del pensamiento y la figura de d’Alembert: el de Walter Tega, “Caratteristica universale, *esprit géométrique* e nuovo enciclopedismo. Considerazioni intorno a Leibniz e a d’Alembert”, y el de Gonçal Mayos, “D’Alembert: el nuevo intelectual entre ‘biopolítica’ y ‘capitalismo de imprenta’”.

He dejado para el final dos artículos especialmente interesantes: “La revolución astronómico-cosmológica en la *Encyclopédie*”, de Miguel Ángel Granada, y “La médecine dans l’*Encyclopédie*: le cas de la mélancolie”, de Piero Schiavo. Granada se ocupa de seguir con precisión las huellas de la revolución cosmológica de los siglos XVI y XVII en los artículos de la *Encyclopédie*. Schiavo, por su parte, examina el conflicto entre dos paradigmas médicos, el mecanicista y el vitalista, y el triunfo de este último, que transformará profundamente la medicina. Con él, observa Schiavo, se cumple asimismo la sustitución de un léxico cargado de referencias sobrenaturales por un léxico puramente médico respecto de las enfermedades mentales. Sustituir el término “*folie*” por “*délire*”, en efecto, implica un abandono del vocabulario misterioso y un paso hacia la “medicalización” de la locura. Volviendo a la “Presentación” que citábamos al comienzo, también aquí la influencia de esta

obra de una *société de gens des lettres* “fue decisiva en la transformación general de la sociedad occidental moderna”.

Fernando Bahr
Universidad Nacional del Litoral
Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas

Mario A. Presas. *Del Ser a la Palabra, ensayos sobre estética, fenomenología y hermenéutica*, Editorial Biblos, CABA, 2009, pp. 175.

El libro está dividido en tres partes. Una *introducción*, en la que se establecen los lineamientos teóricos de la fenomenología hermenéutica; una *primera parte* en la que se desbrozan las reflexiones estéticas; y una *segunda parte* en la que todo lo dicho se aplica al problema de la identidad personal y su inasible temporalidad.

Presas realiza una exposición bifronte de la fenomenología. Por un lado se despliega su concepción nuclear, y por otro lado se relatan los avatares que han llevado a esta línea de pensamiento a auto-suprimirse, o al menos a superarse en la hermenéutica. “Es posible (dice el autor) que el pensamiento de Husserl dé la impresión de anularse dialécticamente a sí mismo” (33). Las complejas relaciones entre la filosofía de Husserl y la de Heidegger han dado lugar a innumerables estudios. Algunos abogan la tesis separatista, otros intentan mostrar una tesis continuista que corre para ambos lados: el desarrollo de la fenomenología se ve “estimulado” por la hermenéutica de Heidegger; por otro lado hay quienes afirman (por

ejemplo Merleau-Ponty) que toda la estructura de *Ser y Tiempo* no es sino el despliegue conceptual de la idea tardo-husserliana de *Lebenswelt*.

Presas establece una doble filiación entre la fenomenología y la hermenéutica. Toda fenomenología conlleva en sí la *posibilidad* de la hermenéutica al tiempo que toda hermenéutica deja entrever su *génesis* fenomenológica. Se enmarca así en la línea continuista, no sin subrayar importantes matices. Sin embargo, el autor no duda en catalogar a Heidegger como un “díscolo discípulo de Husserl”.

Precisamente Presas advierte en el concepto de *mundo-de-la-vida* el puente que puede unir la fenomenología con la hermenéutica. Luego de una reconstrucción genética del concepto en la obra de Husserl, menciona la posibilidad que dicho concepto abre en el seno del movimiento fenomenológico. Una vez descubierto el estrato anterior a toda tematización reflexiva, una vez establecido el fondo a partir del cual se genera toda relación de la conciencia con el mundo; una vez que la reflexión trascendental des-

cubre que está circunvalada por la facticidad, lo que queda es tratar de “acceder a un nuevo modo de pensar” que desoculte la esencial inscripción del ser del hombre en el ser *simpliciter*.

Heidegger se erige en el representante más destacado de este nuevo modo de pensar. En el marco del pensamiento heideggeriano Presas se coloca después de la *Kehre* y adelanta, desde aquí, la tesis central de la Primera Parte. La necesidad de un nuevo modo de pensar, que abra el claro en que el ser de desoculta, pone a la filosofía en los lindes de la poesía (y en general del arte). La unión está dada por el papel que ambos asignan al lenguaje. Heidegger se esfuerza por devolver al habla toda su riqueza, riqueza que se ha visto seriamente jaqueada por los análisis formales y estructurales del lenguaje. En este línea, Presas denuncia la pauperización de la palabra no sólo en el habla corriente, sino en el intento de matematización del saber, en la administración y promoción de diferentes “tecnologías” del decir. En este sentido, se sirve de los análisis de Heidegger sobre la poesía para liberar la palabra, para remitirla al decir originario. En el corazón de esta reflexión aparece la mutua implicancia entre el ser del hombre (*Dasein* en la terminología del primer Heidegger) y el ser del mundo: “tenemos una doble relación: por una parte para nosotros las cosas solo llegan a ser y son en la palabra, en el lenguaje (...) Por otra parte la palabra mis-

ma sólo es posible porque brota de una previa comprensión del ser” (52). La filosofía debe velar por mantener el límite entre lo que se puede demostrar y lo que sólo se deja mostrar. A propósito del lugar que juega la filosofía en los márgenes de la poesía, Presas desarrolla un ejercicio muy nutritivo de hermenéutica sobre el final del capítulo dedicado a la interpretación heideggeriana de la poesía. Allí se pone a prueba toda la grilla teórica desarrollada hasta aquí tomando como modelo una poesía de Hölderlin.

Se vislumbra, de esta manera, el eje temático de este sector de libro: el arte no es simple divertimento, no es objeto de distracción y evasión; sino por el contrario, representa una de las formas más elevadas y efectivas de liberación, de sub-versión. Hay en el arte una resonancia de la reducción fenomenológica por cuanto en ambos se apela a una suspensión del vivir cotidiano, a un “des-vivir”. El arte se presenta como una dialéctica entre experiencia de “éxtasis” (separación de la cotidaneidad) y “envío” (retorno al mundo). La experiencia estética es tomada en toda su dimensión y reconducida a su lugar natal. Hay un “saber” que no es objeto de ninguna metodología, que no puede ser subsumido bajo reglas repetibles y que, por lo tanto, no puede ser dominado por el sujeto epistémico. Este saber es el que expresa la obra de arte y que vehiculiza en general la experiencia estética. En este tramo, Presas reco-

ge toda la discusión que atraviesa el siglo XX en torno al lenguaje y al arte. Con la capacidad de síntesis que atesoran quienes no sólo manejan la discusión, sino que también pueden remitirse a lo “vivido”, el autor exhibe los puntos más importantes de la estética de la recepción, del estructuralismo, y destaca la capacidad desocultadora (re-descriptiva) de la metáfora y la narración.

La segunda y última parte está enteramente dedicada a la cuestión de la identidad personal en relación con la temporalidad. La narratividad se presenta como la salida *poética* a la aporética de la relación cambio-permanencia en que se resuelve el problema de la identidad. Retomando el concepto de *identidad narrativa* no sólo de Ricoeur, sino también de MacIntyre y, más atrás, de Ortega y Gasset y de Gabriel Marcel, Presas despliega la interdependencia que media entre la memoria (que constituye nuestra identidad histórica), la promesa (cifra de la identidad mantenida, solicitada, adherida al *ipse* más que al *idem*), y la intriga como modo de hacer inteligible lo disperso, lo múltiple en que consiste la vida. Nuevamente aparece la tesis central: el poder único que tiene la narración de iluminar la existencia. La narratividad (la construcción de una trama) es “el juego del lenguaje” en que se expresa la *historicidad*. La persona se coloca en el *inter esse* entre el pasado que hay que recolectar y el futuro que hay que pro-

yectar. Presas retoma las reflexiones de Semprún en torno a la difícil relación que media entre la escritura y la vida. Una vez atravesada la experiencia del campo de concentración, el autor español comienza una “denodada lucha entre la vida que quiere dar cuenta, darse cuenta de sí misma, y la memoria que se niega, por la vida misma a repetir la muerte” (159). Al lograr reponer la muerte pasada en el porvenir, el escritor experimenta algo liberador, o mejor, logra expresar su experiencia en principio indecible. Pero Presas también alude a otros destinos en el interior de la misma experiencia. Nuevamente el poeta, en este caso Celan, es tomado como guía. El trágico encuentro entre el poeta y el filósofo (Heidegger) exhibe la necesidad de la palabra silenciada. El abandono a las sendas olvidadas del Ser (*Holzwege*) choca con el encuentro de los “senderos estaqueados” (*Knüppelpfade*) “que jalonan el tortuoso camino de los seres humanos a través de la historia”.

El libro se cierra con una reflexión sobre la persona y la palabra. El epígrafe de este último capítulo condensa lo esencial de la relación que media entre el existir que somos y la palabra que damos: “Se le ha dado al hombre el más peligroso de los bienes, el lenguaje, para que muestre lo que él es” (Friedrich Hölderlin).

Juan Blanco

Universidad Nacional de La Plata

María González Navarro. *Interpretar y argumentar. La hermenéutica gadameriana a la luz de las teorías de la argumentación*, Madrid-México D.F., Plaza y Valdés Editores, 2009, pp. 446.

Este libro de María González Navarro es el resultado de una tesis doctoral. En el mismo se analizan los desarrollos de la hermenéutica filosófica y de la teoría de la argumentación. El objetivo es sacar a la luz el “diálogo subyacente” que, según la autora, existe entre las dos corrientes. En un plano más general Navarro pretende mostrar el nexo estructural que existe entre el proceso argumentativo y el interpretativo. El problema de la racionalidad humana, sostiene, “resulta de todo punto inabordable si no se analiza la conexión entre los procesos interpretativos y los argumentativos. (...) interpretar sin argumentar es vacío, pero argumentar sin dar lugar a una interpretación posterior es algo vacío y carente de sentido” (pp. 23, 24).

El libro, estructurado según la tradición retórica renacentista, consta de cinco partes: *introductio, praeparatio, contentio, propositio* y *resolutio*. La sección central es la tercera, donde se demuestra la hipótesis principal del trabajo, a saber, que existe una estrecha relación entre la hermenéutica gadameriana y las teorías de la argumentación. Las dos secciones que la preceden son introductorias. En éstas se presentan las tesis y los objetivos del trabajo, y se prepara el terreno para los desarrollos de la *contentio*, demostrando que la hermenéutica ga-

dameriana hunde sus raíces en cinco principios: a) principio de la historicidad de la comprensión, b) principio de la preestructura de la comprensión, c) principio de la estructura especulativa del lenguaje, d) principio de la productividad histórica, e) principio de la historia efectual. Estos principios constituyen una “ontología lingüística” y son, según la autora, “los principios que rigen en el pensar” (p. 50). En estas secciones se analizan además otros temas, como el problema de la tesis consensual de la verdad o el de la relación entre la tópica, la retórica, la dialéctica y la dimensión interpretativa de la racionalidad, los cuales van desdibujando la barrera que separa la hermenéutica de las teorías de la argumentación.

La tercera sección es la más importante del libro. Allí se demuestra que la hermenéutica gadameriana y la teoría de la argumentación no son campos separados. Para demostrar la tesis la autora prueba que “existe una profunda conexión entre la ontología lingüística y los presupuestos filosóficos presentes en los desarrollos de la argumentación” (p. 242). La hermenéutica filosófica, sostiene, “proporciona el modelo de una ontología lingüística que da basamento especulativo a las teorías de la argumentación” (p. 272). En los dos primeros capítulos de la sección

Navarro se encarga de justificar la hipótesis. En el primero, "Ontología lingüística y teoría de la argumentación", reconstruye la historia de las teorías de la argumentación y revisa teorías según las cuales la evaluación de un argumento no puede realizarse con independencia de los factores situacionales o pragmáticos que intervienen en el mismo. De esta manera prepara el terreno para el segundo capítulo, "Interpretar y razonar", quizás el más importante del libro, donde se presentan distintos argumentos con el objetivo de mostrar el vínculo que existe entre la teoría de la argumentación y la ontología lingüística delineada en la *praeparatio*. Pero la autora no sólo demuestra que los razonamientos presuponen una dimensión hermenéutica, sino también que las interpretaciones están vinculadas a la lógica: "si todo argumento encierra una interpretación, toda interpretación se realiza conforme a la especificidad de las construcciones argumentales" (p. 227). En los dos últimos capítulos de la sección, "Interpretación y razonamiento abductivo" e "Interpretación y controversia", Navarro se ocupa de mostrar que las interpretaciones tienen una estructura lógica y que en general esa estructura es de naturaleza abductiva.

A la luz de los resultados obtenidos en las secciones anteriores, en la cuarta parte, se presenta una "metodología argumentativa de la interpretación". Esa metodología se apoya en la idea de que existe una

estructura lógica de las interpretaciones, conforme a unos *topoi* y a un modelo de razonamiento dialéctico. Tres son los problemas que una metodología argumentativa de la interpretación debe abordar: a) el de la relación que las interpretaciones guardan entre sí, b) el del sentido de los enunciados, c) el de la determinación del tipo de función lógica discursiva que tiene una argumentación (cfr. p. 341). La sección se cierra con la puesta a prueba de la metodología mediante el análisis de dos casos concretos: el primero es el de la definición pública de la salud y la enfermedad, el segundo, el del uso de la noción de "norma" en la construcción religiosa de la autoridad y su relación con el tema del laicismo.

Finalmente, en la *resolutio* se exponen las conclusiones, se indican algunos de sus límites y se señalan algunas de las posibilidades que abre la investigación. En las últimas líneas la autora encuadra las tesis del libro en el marco de un tema más general, a saber, el de la reflexión sobre un modelo de "racionalidad más flexible" con respecto al que se desprende del paradigma de la filosofía moderna (p. 419).

Gadamer y Habermas, hermenéutica y teoría de la argumentación, filosofía continental y filosofía anglosajona son algunas de las más importantes divisiones que fracturan actualmente el espacio de la discusión filosófica, y que Navarro intenta superar en este libro. Consideramos que la rigurosidad de la

investigación y la originalidad de las tesis presentadas hacen de este trabajo un aporte significativo para el campo del debate filosófico y lo convierten en un material de interés tanto para los especialistas co-

mo para la comunidad filosófica en general.

Adrián Ratto
Universidad de Buenos Aires

ÍNDICE DE AUTORES

RLF

XXXII (2006) - XXXVI (2010)

Abadi, Florencia

Artículo

El concepto de crítica de arte en la obra temprana de Walter Benjamin. XXXV (Otoño 2009) 113-144

Estudio crítico

José Emilio Burucúa, *Historia y ambivalencia*. XXXIV (Otoño 2008) 125-135

Alegre, Marcelo

Comentario bibliográfico

C. Amor, *Rawls post Rawls*. XXXIV (Primavera 2008) 349-352

Arrese Igor, Héctor

Artículo

El rol de la intersubjetividad en la constitución de la autoconsciencia. Acerca de la influencia fichteana en la *Ethik* de Hermann Cohen. XXXIV (Primavera 2008) 301-324

La crítica de Hegel a la teoría fichteana de la soberanía popular. XXXV (Primavera 2009) 307-329

Bahr, Fernando

Artículo

Los escépticos modernos y la génesis del *cogito* cartesiano. XXXVI (Otoño 2010) 59-85

Beade, Ileana P.

Comentarios bibliográficos

C. Jáuregui, *Sentido interno y subjetividad. Un análisis del problema del auto-conocimiento en la filosofía trascendental de I. Kant*. XXXV (Otoño 2009) 175-177

D. Leserre, *La comprensión del lenguaje en la Crítica de la razón pura de I. Kant*. XXXVI (Otoño 2010) 134-137

Belvedresi, Rosa

Artículo

Consideraciones acerca de la memoria, el olvido y el perdón a partir de los aportes de P. Ricoeur. XXXII (Primavera 2006) 199-211

Bertucchi, Alejandra

Comentario bibliográfico

E. Oliveras, *Estética. La cuestión del arte*. XXXIV (Otoño 2008) 162-165

Blanco Ilari, Juan Ignacio

Artículo

Promesas e ipseidad: La crítica de Ricoeur al reduccionismo. XXXII (Primavera 2006) 213-237

Comentario bibliográfico

M. A. Presas, *Del ser a la palabra. Ensayos sobre estética, fenomenología y hermenéutica*. XXXVI (Primavera 2010) 320-322

Boeri, Marcelo D.**Artículo**

Causa sinéctica y actividad neumática en el estoicismo. XXXV (Otoño 2009) 5-34

Bonaccini, Juan A.**Artículo**

El problema de la identidad personal en la primera parte de la Deducción B. XXXII (Otoño 2006) 37-71

Analogía e Imputabilidade na filosofia prática de Kant. XXXIV (Primavera 2008) 207-257

Brauer, Daniel**Artículo**

La contradicción de la razón consigo misma. XXXV (Primavera 2009) 287-305

Bravo, Francisco**Estudio crítico**

Nota crítica sobre G. Marcos y M. E. Díaz, El surgimiento de la *phantasia* en la Grecia clásica. XXXVI (Otoño 2010) 119-130

Buchenhorst, Ralph**Artículo**

¿Filosofía y o como literatura? Sobre la posibilidad de un cambio de paradigma de la crítica de la razón a la crítica literaria. XXXII (Otoño 2006) 3-36

Caimi, Mario**Comentario bibliográfico**

E. García Belsunce, *Cuestiones kantianas y un opúsculo de Kant*. XXXIV (Otoño 2008) 180-183

Caro, Hernán**Comentario bibliográfico**

Arthur Schopenhauer, dos nuevas traducciones castellanas de *El mundo como voluntad y representación*. XXXII (Otoño 2006) 111-114

Casassas, David**Estudio crítico**

En torno a las condiciones materiales de la libertad: la renta básica como fundamento de la sociedad civil. XXXIV (Otoño 2008) 137-154

Cassini, Alejandro**Crónicas**

Mario Bunge: Siete décadas con la filosofía. XXXV (Primavera 2009) 387-388

Gregorio Klimovsky (1922-2009) XXXV (Primavera 2009) 389-392

Cassini, Alejandro – Levinas, Marcelo Leonardo**Artículo**

La explicación de Einstein del efecto fotoeléctrico: un análisis histórico-epistemológico. XXXIV (Otoño 2008) 5-38

Comentarios bibliográficos

A. Rivadulla, *Revoluciones en Física*

A. Rivadulla, *Éxito, razón y cambio en física. Un enfoque instrumental en la teoría de la ciencia*. XXXIII (Otoño 2007) 149-154

Crónica

Roberto Torretti en su octogésimo aniversario. XXXVI (Otoño 2010) 149-150

Castelli, Paula**Artículo**

Lo que Descartes le podría haber dicho a Jaegwon Kim. XXXV (Otoño 2009) 145-162

Nota

Mundo externo e imaginación en la sexta meditación cartesiana. A propósito de unas consideraciones de Mario Caimi. XXXVI (Primavera 2010) 299-314

Castro, Edgardo**Artículo**

Biopolítica: de la soberanía al gobierno. XXXIV (Primavera 2008) 187-205

Castro Albano, Javier**Artículo**

Identidad y hacedores de verdad. XXXIII (Otoño 2007) 103-115

Cohen, Diana**Comentarios bibliográficos**

Laura Benítez Grobet, *Descartes y el conocimiento del mundo natural*. XXXII (Otoño 2006) 108-110

Florencia Luna - Arleen L. F. Salles, *Bioética, nuevas reflexiones sobre debates clásicos*. XXXIV (Primavera 2008) 339-342

Corona, Néstor Ángel**Artículo**

La lectura ricoeuriana de Freud sobre la cuestión del sujeto. XXXII (Primavera 2006) 239-271

Costa, Margarita**Comentarios bibliográficos**

D. Hume, *A Treatise of Human Nature*. XXXIV (Otoño 2008) 155-159

J. Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil*. XXXIV (Primavera 2008) 337-339

Costa, Victoria**Artículo**

Los derechos humanos en la teoría de la justicia internacional de Rawls. XXXIII (Primavera 2007) 247-267

Cragolini, Mónica B.*Artículo*

La vida “da que pensar”. El otro, la muerte, la vida. XXXII (Primavera 2006) 273-286

Cresto, Eleonora*Comentario bibliográfico*

E. Sosa, *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge*. XXXV (Otoño 2009) 177-183

Cherniavsky, Axel*Nota*

La expresión de la *durée* en la filosofía de Bergson. XXXIV (Otoño 2008) 93-123

De la Maza, Luis Mariano*Artículo*

El sentido del reconocimiento en Hegel. XXXV (Primavera 2009) 227-251

Díaz Legaspe, Justina*Artículo*

Problemas en las teorías de los hacedores de la verdad. XXXIII (Otoño 2007) 87-101

Ferreiro, Héctor*Artículo*

Reconstrucción del sistema de la voluntad en la filosofía de Hegel. XXXV (Primavera 2009) 331-369

Firmenich, B.*Comentario bibliográfico*

D. Cohen Agrest, *Por mano propia. Estudio sobre las prácticas suicidas*. XXXIV (Primavera 2008) 346-349

Forciniti, Martín*Comentario bibliográfico*

Gerard Naddaf, *The Greek Concept of Nature*. XXXII (Primavera 2006) 358-360

Gabriel, Silvia Cristina*Artículo*

Elementos para una teoría política en Paul Ricoeur. XXXII (Primavera 2006) 287-315

García Alonso, Marta*Artículo*

Tutela e insurrección en los orígenes del derecho de resistencia. XXXIII (Otoño 2007) 5-23

García Valverde, Facundo*Artículo*

La importancia de la discusión metodológica entre Dworkin y el positivismo. XXXIII (Otoño 2007) 25-53

Comentarios bibliográficos

Francisco Naishtat y O. Nudler (eds.), *El filosofar hoy*. XXXII (Otoño 2006) 117-119

C. Ortega y M. J. Guerra (coords.), *Globalización y neoliberalismo: ¿un futuro inevitable?*. XXXIII (Otoño 2007) 163-165

Garreta Leclercq, Mariano

Artículo

Liberalismo político y justicia internacional. XXXIII (Primavera 2007) 269-292

Gilabert, Pablo

Artículo

Comentarios sobre la concepción de la justicia global de Pogge. XXXIII (Primavera 2007) 205-222

Comentario bibliográfico

Francisco Naishtat, *Problemas filosóficos en la acción individual y colectiva: Una perspectiva pragmática*. XXXII (Otoño 2006) 114-117

González, Dolores

Comentario bibliográfico

M. Pimenta Marques, *Platão, Pensador da diferença. Uma leitura do Sofista*. XXXV (Otoño 2009) 171-174

González Varela, José Edgar

Artículo

El argumento de lo uno sobre muchos del *Peri ideôn*. XXXVI (Primavera 2010) 209-237

Guariglia, Osvaldo

Introducción del editor, Vol. XXXIII (Primavera 2007) 177-180

Jáuregui, C.

Estudio crítico

Acerca de la interpretación de Mario Caimi de la deducción trascendental de las categorías de la *Crítica de la razón pura* (B). XXXIV (Primavera 2008) 327-335

Horstman, Rolf-Peter

Artículo

La contradicción en Hegel. XXXV (Primavera 2009) 189-206

Jiménez Colodrero, A.

Estudio crítico

El liberalismo autoritario hegeliano o Hegel entre Hobbes y Schmitt. XXXV (Primavera 2009) 363-386

Karczmarczyk, Pedro

Comentario bibliográfico

Martin Kusch, *Knowledge by Agreement. The Programme of Communitarian Epistemology*. XXXII (Otoño 2006) 144-146

La Greca, María Inés

Comentario bibliográfico

F. Ankersmit, E. Domanska y H. Kellner (eds.), *Refiguring Hayden White*. XXXVI (Otoño 2010) 145-147

Laursen, John Christian**Artículo**

Pierre Bayle: el pirronismo contra la razón en el *Commentaire philosophique*. XXXVI (Otoño 2010) 35-58

Lavagnino, Nicolás**Artículo**

Salvando el abismo. Lenguaje y realidad en la filosofía de la historia después de Hayden White. XXXVI (Otoño 2010) 87-118

Leserre, Daniel**Artículo**

El lugar de la gramática en la filosofía crítica de Kant. XXXV (Otoño 2009) 85-111

Levinas, Marcelo Leonardo- Cassini, Alejandro**Artículo**

La explicación de Einstein del efecto fotoeléctrico: un análisis histórico-epistemológico. XXXIV (Otoño 2008) 5-38

Lewowicz, Lucía**Comentario bibliográfico**

R. Torretti, *Conceptos del gen*. XXXVI (Primavera 2010) 315-317

Lombardi, Olimpia**Comentario bibliográfico**

G. Klimovsky (comp.), *Los enigmas del descubrimiento científico*. XXXIII (Otoño 2007) 155-160

Ludueña, Ezequiel**Comentarios bibliográficos**

Evanghélos Moutsopoulos, *La philosophie de la musique dans le système de Proclus*. XXXII (Otoño 2006) 130-133

A.A.V.V., *Týkhe – Anánke, Hasard et nécessité dans la philosophie grecque*. XXXIII (Otoño 2007) 169-171

Luna, Florencia**Artículo**

Pobreza en el mundo: obligaciones individuales e institucionales y derechos humanos. XXXIII (Primavera 2007) 293-314

Lythgoe, Esteban**Artículo**

¿Una superación de los límites de la representación? La reelaboración del debate en Frank Ankersmit y su recurso al testimonio. XXXVI (Primavera 2010) 157-176

Comentarios Bibliográficos

Arleen Salles y Elizabeth Millán-Zibert (eds.), *The Role of History in Latin American Philosophy*. XXXII (Otoño 2006) 105-107

M. I. Mudrovcic, *Historia, narración y memoria - Los debates actuales en filosofía de la historia*. XXXIII (Otoño 2007) 160-162

Macías, Julián

Comentario bibliográfico

E. A. Moutsopoulos, *Thought, culture, action. Studies in the theory of values and its Greek sources*. XXXV (Primavera 2009) 393-395

Macón, Cecilia

Artículo

Más allá del fin de la historia: ¿una inhabilitación filosófica de lo político? XXXVI (Primavera 2010) 177-207

Marey, Macarena

Artículo

La fuente de normatividad del derecho internacional kantiano y las fronteras nacionales. XXXIII (Primavera 2007) 333-360

Comentarios bibliográficos

O. Guariglia, *Moralité, Ética universalista e soggetto morale*. XXXIV (Primavera 2008) 345-346

René Descartes, *Meditaciones Metafísicas acerca de la Filosofía Primera en las cuales se demuestran la existencia de Dios y la distinción real del alma y del cuerpo del hombre*. Introducción, traducción y notas por Pablo E. Pavesi. XXXVI (Otoño 2010) 137-140

Mauer, Manuel

Artículo

Foucault y Kojève: post-historia e hiper-historicidad. XXXVI (Primavera 2010) 265-284

Martin, Jorge

Discusión

¿Es factible expresar la *durée* bergsoniana? XXXV (Otoño 2009) 163-170

Mié, Fabián Gustavo

Artículo

El concepto de identidad en la teoría de los compuestos accidentales de Aristóteles. XXXII (Otoño 2006) 157-197

Montero, Julio

Artículo

¿Es la pobreza global un problema de derechos humanos? Lo que el argumento cosmopolita no puede probar. XXXIII (Primavera 2007) 223-246

Muchnik, Pablo

Artículo

Kant y la antinomia de la razón *política* moderna XXXIV (Otoño 2008) 39-61

Müller, Gabriela**Comentario bibliográfico**

W. Kühn, *Quel savoir après le scepticisme? Plotin et ses prédécesseurs sur la connaissance de soi* XXXV (Primavera 2009) 395-398

Orlando, Eleonora**Artículo**

Referencia singular, necesidad y hacedores de verdad. XXXIII (Otoño 2007) 131-148

Ortúzar, María Graciela de**Artículo**

Análisis crítico del concepto de enfermedad como criterio de acceso a la atención de la salud: "naturalismo" vs. "normativismo". XXXII (Otoño 2006) 73-101

Comentario bibliográfico

Florencia Luna y Eduardo Rivera López (eds.), *Ética y genética*. XXXII (Otoño 2006) 138-143

Pailos, Federico Matías**Artículo**

Atribuciones de conocimiento, aspectos prácticos y nuevos casos de Stanley. XXXVI (Primavera 2010) 239-264

Pavesi, Pablo**Comentarios bibliográficos**

Z. Monroy Nasr, *El problema cuerpo-mente en Descartes: Una cuestión semántica*. XXXIII (Otoño 2007) 166-169

Perinetti, Darío**Artículo**

Inferencia y racionalidad en Hegel. XXXV (Primavera 2009) 253-285

Pogge, Thomas**Artículo**

¿Qué es la justicia global? XXXIII (Primavera 2007) 181-203
Traducción de María Teresa La Valle

Presas, Mario A.**Artículo**

El hombre, ser de palabra. XXXII (Primavera 2006) 317-326

Ratto, Adrián**Comentarios bibliográficos**

M. Cruz y D. Brauer (comps.), *La comprensión del pasado. Escritos sobre filosofía de la historia*. XXXIV (Otoño 2008) 171-175

M. Cruz, *Cómo hacer cosas con recuerdos. Sobre la utilidad de la memoria y la conveniencia de rendir cuentas*. XXXIV (Primavera 2008) 343-345

M. González Navarro, *Interpretar y argumentar. La hermenéutica gadameriana a la luz de las teorías de la argumentación*. XXXVI (Primavera 2010) 323-325

Rivera López, Eduardo*Artículo*

Pobreza global y conocimiento empírico. XXXIII (Primavera 2007) 315-332

Rodriguez-Pereyra, Gonzalo*Artículo*

El hacer verdad, la implicación y la tesis de la conjunción. XXXIII (Otoño 2007) 55-85

Rosler, Andrés*Comentario bibliográfico*

M. A. Pérez Pirela, *Perfil de la discusión filosófica política contemporánea: una propuesta aristotélica*. XXXIV (Otoño 2008) 160-162

Estudio crítico

Oswaldo Guariglia, *En camino de una justicia global*. XXXVI (Primavera 2010) 285-297

Saldivia, Raquel E.*Comentario bibliográfico*

Platone, *Timeo*. XXXII (Otoño 2006) 126-129

Salles, Ricardo*Artículo*

Condicionales, tautología y analiticidad en la lógica estoica. XXXVI (Otoño 2010) 5-34

Satne, Glenda*Comentario bibliográfico*

G. Hurtado y O. Nudler, *El mobiliario del mundo. Ensayos de ontología*. XXXVI (Otoño 2010) 140-142

Scheck, Daniel O.*Artículo*

Lo sublime en la modernidad. De la retórica a la ética. XXXV (Otoño 2009) 35-83

Schultz, Sergio*Comentario bibliográfico*

J. Padilla Gálvez, *Verdad y demostración*. XXXVI (Otoño 2010) 143-145

Seggiaro, Claudia*Comentario bibliográfico*

Aristóteles, *Fragments*. XXXII (Otoño 2006) 133-135

Socolovsky, Yamile*Comentario bibliográfico*

S. Manzo, *Entre el atomismo y la alquimia. La teoría de la materia de Francis Bacon*. XXXIV (Otoño 2008) 166-168

Sommer, Susana*Comentario bibliográfico*

Florencia Luna y Eduardo Rivera López (comps.), *Los desafíos éticos de la genética humana*. XXXII (Otoño 2006) 135-138

Soneira, Ignacio**Comentario bibliográfico**

M. Heidegger, *¡Alma mía!, Cartas a su mujer Elfride* XXXIV (Primavera 2008) 352-354

Spangenberg, Pilar**Comentarios bibliográficos**

Fabián Mié, *Dialéctica, predicación y metafísica en Platón. Investigación sobre el Sofista y los diálogos tardíos*. XXXII (Otoño 2006) 123-126

F. Mié, *Lenguaje, conocimiento y realidad en la teoría de las ideas de Platón. Investigaciones sobre los diálogos medios*. XXXIV (Otoño 2008) 168-171

Spehrs, Adriana**Comentarios bibliográficos**

B. S. Vanfraassen, *Scientific representation: paradoxes of perspective*. XXXVI (Otoño 2010) 131-134

Steinman, Bárbara**Artículo**

¿Qué es definir en el *Político* de Platón? Para una relectura sobre la búsqueda del conocimiento en la filosofía platónica tardía. XXXIV (Otoño 2008) 63-91

Comentario bibliográfico

Raúl Gutiérrez, *Los símiles de la República VI-VII de Platón*. XXXII (Otoño 2006) 119-123

Tonelli, Malena**Comentarios bibliográficos**

Emmanuelle Jouët-Pastré, *Le jeu et le sérieux*. XXXII (Primavera 2006) 355-357

Plotino, *Enéadas, Textos esenciales (Traducción, notas y comentarios: Santa Cruz, M. I. y Crespo, M.I.)*. XXXIV (Otoño 2008) 175-177

M. Erler y L. Brisson (edit.) *Gorgias-Menon, Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*. XXXIV (Otoño 2008) 177-180

Venezia, Luciano**Artículo**

¿Es “justicia como equidad” una concepción política de la justicia? XXXIV (Primavera 2008) 259-299

Vieweg, Klaus**Artículo**

La fuerza suave sobre las imágenes. La concepción filosófica de Hegel de la imaginación. XXXV (Primavera 2009) 207-225

Walton, Roberto**Artículo**

La fenomenología del don y la dialéctica entre disimetría y mutualidad. XXXII (Primavera 2006) 327-353

Comentario bibliográfico

Carla Cordua, *Verdad y sentido en La crisis de Husserl* XXXII (Otoño 2006) 103-105

Zerbudis Ezequiel**Artículo**

Identidades *a posteriori* y hacedores de verdad: modos de salir de una aporía. XXXIII (Otoño 2007) 117-130

Nota

Mundo externo e imaginación en la sexta meditación cartesiana. A propósito de unas consideraciones de Mario Caimi. XXXVI (Primavera 2010) 299-314

Zuppone Romina**Comentario bibliográfico**

Allan Franklin, *No Easy Answers: Science and the Pursuit of Knowledge*. XXXII (Otoño 2006) 147-150

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA

VOLUMEN XXXVI

AÑO 2010

SUMARIO DEL VOLUMEN**ARTÍCULOS**

F. Bahr , Los escépticos modernos y la génesis del <i>cogito</i> cartesiano.....	59
J. E. González Varela , El argumento de lo uno sobre muchos del <i>peri ideôn</i>	209
J. C. Laursen , Pierre Bayle: el pirronismo contra la razón en el <i>Commentaire philosophique</i>	35
N. Lavagnino , Salvando el abismo. Lenguaje y realidad en filosofía de la historia después de Hayden White	87
E. Lythgoe , ¿Una superación de los límites de la representación? La reelaboración del debate en Frank Ankersmit y su recurso al testimonio	157
C. Macón , Más allá del fin de la Historia: ¿Una inhabilitación filosófica de lo político?	177
M. Mauer , Foucault y Kojève: post-historia e hiper-historicidad	265
F. M. Pailos , Atribuciones de conocimiento, aspectos prácticos y nuevos casos de Stanley	239
R. Salles , Condicionales, tautología y analiticidad en la lógica estoica ..	5

ESTUDIO CRÍTICO

F. Bravo , Nota crítica sobre G. Marcos y M. E. Díaz, El surgimiento de la <i>phantasía</i> en la Grecia clásica	119
A. Rosler , Osvaldo Guariglia, <i>En camino de una justicia global</i>	285

NOTA

P. Castelli - E. Zerbudis , Mundo externo e imaginación en la sexta meditación cartesiana. A propósito de unas consideraciones de Mario Caimi	299
--	-----

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

F. Ankersmit, E. Domanska y H. Kellner (eds.), <i>Re-figuring Hayden White</i> (M. I. La Greca).....	145
R. Descartes, <i>Meditaciones Metafísicas acerca de la Filosofía Primera en las cuales se demuestran la existencia de Dios y la distinción real del alma y del cuerpo del hombre</i> (M. Marey).....	137
M. González Navarro, <i>Interpretar y argumentar. La hermenéutica gadameriana a la luz de las teorías de la argumentación</i> (A. Ratto)	323
M. A. Granada, <i>Filósofos, filosofía y filosofías en la Encyclopédie de Diderot y d'Alembert</i> (F. Bahr).....	317
G. Hurtado y O. Nudler, <i>El mobiliario del mundo. Ensayos de ontología</i> (G. Satne)	140
D. Leserre, <i>La comprensión del lenguaje en la Crítica de la razón pura de I. Kant</i> (I. Beade).....	134
J. Padilla Gálvez, <i>Verdad y demostración</i> (S. Schultz).....	143
M. A. Presas, <i>Del Ser a la Palabra, ensayos sobre estética, fenomenología y hermenéutica</i> (J. Blanco)	320
R. Torretti, <i>Conceptos del Gen</i> (L. Lewowicz).....	315
B. S. van Fraassen, <i>Scientific Representation: Paradoxes of Perspective</i> (A. Spehrs).....	131

CRÓNICA

Roberto Torretti en su octogésimo aniversario (A. Cassini)	149
--	-----

ÍNDICE DE AUTORES - RLF XXXXII (2006) - XXXVI (2010)	326
--	-----

La *Revista Latinoamericana de Filosofía* aspira a que en ella colaboren todos aquellos estudiosos hispanoamericanos que quieran exponer ante sus colegas y el público en general el resultado de sus investigaciones dentro del ámbito de temas relacionados con la filosofía. Quiere ser, por lo pronto, una publicación abierta a todas las corrientes, ideas y tendencias filosóficas; su única condición previa es la de que los conceptos sean elaborados con rigor y expresados mediante una argumentación racional, esto es, que apele a la razón como última instancia universalmente válida. Tanto como las tesis expuestas, interesan, pues, las razones que las sustentan. La *Revista Latinoamericana de Filosofía* da la bienvenida a toda colaboración que admita este punto de partida general.

La Revista cuenta con un Comité Editorial que es asistido por un Cuerpo de Consultores.

La RLF aparece en los siguientes servicios de indización y calificación:

Philosopher's Index
Repertoire bibliographique de la philosophie
Latinindex
SciELO Argentina

Los trabajos aceptados deben ser inéditos, y son sometidos a una evaluación por medio de un sistema de referato ciego.

The *Latin American Journal of Philosophy* aims to publish contributions from Hispanic and Latin American scholars who want to present their colleagues and the general public the results of their research within the scope of subjects related to philosophy. The journal aims to be, to begin with, a publication open to all currents, ideas and philosophical trends, the only requirement being that concepts are rigorously developed and expressed through rational argumentation—namely, by arguments that appeal to reason as the last universally valid instance. That is, the reasons in support of the theses offered in the papers are as important as the theses themselves. The *Latin American Journal of Philosophy* welcomes contributions that share this general approach.

The journal has an Editorial Board which is assisted by a Body of Consultants.

RLF is indexed in:

Philosopher's Index
Repertoire bibliographique de la philosophie
Latinindex
SciELO Argentina

Submitted papers must be unpublished, and will undergo an evaluation through a system of blind review.

A LOS COLABORADORES

1. Las colaboraciones deben ser enviadas al Comité de Redacción o bien a los consultores de la RLF.
2. Las colaboraciones deberán enviarse en castellano o portugués, por e-mail. Sería recomendable agregar un conteo de palabras que incluya referencias y notas. Puesto que la RLF ha adoptado el arbitraje anónimo, la identidad del autor deberá aparecer únicamente en un archivo separado.
3. Los artículos no deberán exceder las 10.000 palabras; los estudios críticos las 6.000; las notas las 5.000; los trabajos de discusión las 3.000 y los comentarios bibliográficos las 1.000. El número máximo de palabras incluye textos, notas y referencias. El Comité de Redacción se reserva el derecho de considerar la publicación de trabajos que sobrepasen estos límites. Los autores de artículos, notas, trabajos de discusión y estudios críticos deberán enviar dos resúmenes, uno en español y otro en inglés, cuya extensión, en cada caso, no supere las 120 palabras. Cada uno de ellos deberá incluir al final entre 3 y 5 palabras clave, en los respectivos idiomas. También deberán adjuntar un currículum actualizado que no exceda las 100 palabras. Los resúmenes, palabras clave y currículum se agregarán a los trabajos de cada colaborador en el mismo archivo.
4. No se admitirán agregados ni modificaciones una vez que los trabajos hayan sido aprobados por el Comité de redacción.
5. La cita de obra seguirá el siguiente orden: (a) nombre y apellido del autor; (b) título de la obra (bastardilla); (c) lugar de publicación; (d) nombre de la editora; (e) fecha de publicación; (f) volumen, tomo, etc., si lo hubiera y numeración de la página o páginas citadas. En caso de tratarse de artículos de revistas se seguirá el siguiente orden: (a) nombre y apellido del autor; (b) título (entre comillas); (c) nombre de la revista (bastardilla); (d) volumen de la revista; (e) año (entre paréntesis) y (f) numeración de las páginas.
6. La RLF publica artículos y notas de filósofos iberoamericanos, a excepción de contribuciones a reuniones, coloquios, etc. que hayan sido organizados o que sean de interés para el CIF. La colaboración de filósofos de otras procedencias serán bienvenidas en las secciones de Discusión, Estudio crítico, Comentarios bibliográficos, Actualidad filosófica y Crónicas.
7. Los trabajos presentados deben ser inéditos. Después de ser aceptados para su publicación, no podrán ser reproducidos sin autorización del Comité de redacción de la RLF.
8. Los autores recibirán sin cargo un ejemplar de la revista y el PDF de sus contribuciones.
9. La RLF se reserva el derecho de publicar en su página de Internet (www.rlf-cif.org.ar) las colaboraciones aparecidas en la revista en papel.

DATOS IMPRENTA