

En este número:

EDITORIAL

Actualidad filosófica



ARTÍCULOS

Abel Wajnerman

La autonomía de la condición de habilidad para el proyecto analítico en teoría del conocimiento

Justina Díaz Legaspe

Oraciones normativas y sensibilidad a la evaluación

Martín Buceta

La fenomenología del lenguaje de Merleau-Ponty como dialéctica entre la ciencia objetiva y la experiencia subjetiva del lenguaje

Joel Thiago Klein

Considerações críticas acerca do libertarianismo de Nozick à luz da filosofia moral kantiana



ACTUALIDAD FILOSÓFICA

Alejandro Cassini

La fragmentación de la filosofía: sus causas y sus consecuencias



REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

**Centro de
Investigaciones
Filosóficas**

-
Buenos Aires
-
Argentina

Vol. XLIII
N°1
Otoño 2017

ISSN 0325-0725

**REVISTA
LATINOAMERICANA
de FILOSOFÍA**



Vol. XLIII

Nº1

Otoño 2017

—



COMITÉ EDITORIAL

Alejandro Cassini | UBA | CONICET
Oscar Esquisabel | UNLP | CONICET
Mariano Garreta Leclercq | UBA | CONICET
Ricardo Ibarlucía | UNSAM | CONICET
Julio Montero | UBA | CONICET
Eleonora Orlando | UBA | CONICET

Secretario de redacción: **Juan M. Melone**
Bibliográficas: **Adrián Ratto**

CONSULTORES ACADÉMICOS

María Julia Bertomeu | Marcelo Boeri | Mario Bunge | Mario Caimi | Edgardo Castro |
Carla Cordua | Eleonora Cresto | Marcelo Dascal | Ernesto Garzón Valdés | Jorge E. Gracia
| Leiser Madanes | João Paulo Monteiro | Carlos Ulises Moulines | Carlos Pereda
Oswaldo Porchat Pereira | Mario Presas | María Isabel Santa Cruz
Plínio Junqueira Smith | Ernesto Sosa | Carlos Thiebaut
Roberto Torretti | Margarita Valdés

La *Revista Latinoamericana de Filosofía* aspira a que en ella colaboren todos aquellos estudiosos 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.

rlf@retina.ar

La Revista Latinoamericana de Filosofía es una revista de acceso abierto que se encuentra indexada en las siguientes bases de datos: EBSCO, Latindex (Catálogo), Repertoire bibliographique de la philosophie, SciELO (Argentina), The Philosopher's Index. Se publica los meses de mayo y noviembre de cada año. Director Responsable: Ricardo Ibarlucía, 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° 11.723.

ISSN 0325-0725

Diseño de cubierta e interiores: Verónica Grandjean

Mayo 2017

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

SUMARIO

EDITORIAL

Actualidad filosófica _ 7

ARTÍCULOS

ABEL WAJNERMAN

La autonomía de la condición de habilidad para el proyecto analítico en teoría del conocimiento _ 9

JUSTINA DÍAZ LEGASPE

Oraciones normativas y sensibilidad a la evaluación _ 29

MARTÍN BUCETA

La fenomenología del lenguaje de Merleau-Ponty como dialéctica entre la ciencia objetiva y la experiencia subjetiva del lenguaje _ 49

JOEL THIAGO KLEIN

Considerações críticas acerca do libertarianismo de Nozick à luz da filosofia moral kantiana _ 65

ACTUALIDAD FILOSÓFICA

ALEJANDRO CASSINI

La fragmentación de la filosofía: sus causas y sus consecuencias _ 105

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

MARÍA JOSÉ VILLAVERDE RICO y GERARDO LÓPEZ SASTRE

Civilizados y salvajes: La mirada de los ilustrados sobre el mundo no europeo (D. Baranzelli) _ 135

DIANA COHEN AGREST

Spinoza, una cartografía de la Ética (N. Zorrilla) _ 139

MANUEL MAUER

Foucault et le problème de la vie (I. G. Dalmau) _ 141

QUENTIN MEILLASSOUX

Después de la finitud: Ensayo sobre la necesidad de la contingencia (M. Antonelli) _ 143

—

COLABORADORES

ABEL WAJNERMAN es doctor en filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Sus investigaciones de posgrado han sido “Distinción y relación entre conceptos y perceptos en las diferentes formas de conocimiento perceptual” y “La teoría computacional de la mente y la realización de los procesos cognitivos”. Es miembro del grupo Cognición, Lenguaje y Percepción, a cargo de Liza Skidelsky, e investigador asociado del Programa de Neuroética del Centro de Investigaciones Filosóficas, dirigido por Arleen Salles. abelwajnerman@gmail.com

JUSTINA DÍAZ LEGASPE es doctora por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente se desempeña como profesora adjunta en la Universidad Nacional de La Plata y como investigadora de CONICET. Ha realizado estadías de investigación en la Universidad de Pittsburgh y en el Massachusetts Institute of Technology (EE. UU.). Sus temas de interés abarcan el debate entre contextualismo y relativismo semánticos, desacuerdos sin falta, lenguaje evaluativo y temas clásicos del área: teorías de la referencia, nombres propios, ficcionalismo y descripciones definidas. Se ha interesado también en áreas afines como filosofía de la mente, ética y metafísica. jdiazlegaspe@gmail.com

MARTÍN BUCETA cursa su doctorado en la Universidad Nacional de San Martín con el título “Merleau-Ponty lector de Proust: lenguaje y verdad”. Es profesor de Historia de la filosofía contemporánea en la carrera de Filosofía de las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel. tinbuceta@hotmail.com

I 5

JOEL THIAGO KLEIN es doctor por la Universidade Federal de Santa Catarina. Ha sido investigador visitante en la Humboldt Universität zu Berlin. Actualmente se desempeña como profesor de Ética y filosofía política en la Universidade Federal do Rio Grande do Norte (Brasil), investigador del CNPq, editor de la revista *Studia Kantiana* y miembro del directorio de la Sociedade Kant Brasileira. Se especializa en la filosofía kantiana. jthklein@yahoo.com.br

ALEJANDRO CASSINI se doctoró en filosofía en la Universidad de Buenos Aires en 1990. Realizó estudios posdoctorales en la Universidad de Columbia en 1998-1999. Es profesor regular del Departamento de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires y miembro de la carrera de investigador del CONICET. Se ha especializado en temas de historia y filosofía de las ciencias naturales, sobre los que ha publicado numerosos trabajos. Actualmente se encuentra preparando un libro sobre los experimentos cruciales en la ciencia, ejemplificados mediante el proceso de medición de la velocidad de la luz. alepafrac@yahoo.com.ar

EDITORIAL

Actualidad filosófica

La filosofía, a diferencia de las ciencias, se ocupa de reflexionar sobre sus propias prácticas, métodos y resultados. Esta reflexión, que en ocasiones se ha llamado metafilosófica, no constituye una especialidad más entre las múltiples ramas que hoy forman parte de la filosofía como disciplina académica. Por esa razón, no suele encontrar un lugar en las revistas profesionales, que cada vez restringen más su enfoque a temas y problemas especializados o propios de un área particular de la filosofía. Una revista de filosofía general, en cambio, resulta particularmente apropiada para albergar trabajos de carácter metafilosófico. Hace ya varias décadas la *RLF* publicaba, de manera aperiódica, una sección denominada “actualidad filosófica”, la cual se proponía informar acerca del estado de la cuestión de los debates en determinadas áreas de la filosofía. Con el tiempo la sección dejó de aparecer por falta de colaboraciones adecuadas a su formato y objetivos. A partir del presente número de nuestra revista, el Comité Editorial tiene la intención de reactualizar esa sección procurando mantenerla activa de la manera más regular que sea posible. En dicha sección se publicarán artículos, notas y discusiones donde los autores se propongan dar cuenta del estado de determinados temas o problemas filosóficos, o bien de una especialidad filosófica en particular, o bien de algún aspecto

I 7

de la filosofía como un todo. Convocamos, entonces, a nuestros colaboradores para que la actualidad filosófica pueda constituir un aporte a la reflexión sobre nuestra propia disciplina que se mantenga constante en los futuros números de la revista. Las discusiones sobre las contribuciones publicadas en la propia sección serán, a tal efecto, especialmente bienvenidas.

COMITÉ EDITORIAL

ARTÍCULOS

La autonomía de la condición de habilidad para el proyecto analítico en teoría del conocimiento

ABEL WAJNERMAN

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

19

Resumen: Pritchard propone revitalizar el proyecto analítico en teoría del conocimiento, i.e., ofrecer una caracterización informativa y no circular de la noción de conocimiento. Cree que resulta viable si notamos que las dos intuiciones centrales a esta noción le imponen demandas *independientes*. Argumento que podemos caracterizar el conocimiento solo con la condición de habilidad, sin apelar a otra condición independiente. El caso clave en contra de la suficiencia de la condición de habilidad es el de la *tierra gemela epistémica*. Sostengo que no funciona porque la habilidad relevante no es meramente una capacidad perceptual sino un mecanismo de detección.

Palabras clave: análisis del conocimiento, epistemología de la virtud, condición de habilidad, tierra gemela epistémica, mecanismos de detección.

The Autonomy of the Ability Condition for the Analytic Project in Epistemology

Abstract: Pritchard intends to revitalize the analytic project in the theory of knowledge: offering an informative and non-circular characterization of knowledge. He believes that this can be done if we notice that the two main intuitions about knowledge imply *independent* conditions. I argue that we can characterize knowledge using only the ability condition, without appealing to an independent condition. The main case against the sufficiency of the ability condition is the *epistemic twin earth* case. I claim that it does not work if we acknowledge that the relevant ability is not merely a perceptual faculty but a more complex detection mechanism.

Key-words: analysis of knowledge, virtue epistemology, ability condition, epistemic twin earth, detection mechanisms.

1. Introducción

10 I Desde hace un tiempo, la tarea de ofrecer una elucidación de la noción de conocimiento, una caracterización informativa, no circular y que pueda acomodar nuestras intuiciones epistemológicas más salientes, ha caído en descredito dados los numerosos intentos fallidos de llevarla a cabo. Recientemente, Pritchard (2012) se ha propuesto revitalizar lo que podemos llamar “el proyecto analítico” en teoría del conocimiento. El diagnóstico de Pritchard es que las dificultades de este proyecto resultan de no haber distinguido claramente dos intuiciones centrales para nuestra noción de conocimiento.

La primera es la que podemos llamar, siguiendo a Pritchard, “intuición antiazar” y consiste en la idea de que la creencia que constituye conocimiento no es verdadera por casualidad. Como señala Pritchard, esta intuición tiene un papel destacado en la teoría contemporánea del conocimiento. La respuesta estándar a por qué una creencia verdadera puede no bastar para el conocimiento es que la creencia puede ser verdadera por casualidad (véase Steup 2006). A su vez, se afirma usualmente que lo que los casos Gettier muestran es que la creencia verdadera justificada puede no ser conocimiento porque en muchos casos ninguno de estos tres factores (creencia, verdad y justificación) excluye la suerte (véase Dancy 1985).

La segunda intuición, que Pritchard llama “la intuición de habilidad”, es la de que el conocimiento requiere habilidad cognitiva en el sentido de que cuando uno sabe, el éxito cognitivo se debe a la habilidad cognitiva del sujeto. Este es otro presupuesto que figura en muchas consideraciones introductorias sobre la diferencia entre creencia verdadera y conocimiento (véase Truncellito 2007). Se

considera de modo estándar que el problema con una creencia verdadera que no constituye conocimiento puede ser que no haya sido formada del modo correcto, mediante un proceso que sea adecuado para la adquisición de conocimiento. Parece claro, según Pritchard, que un proceso adecuado para la adquisición de conocimiento no es otra cosa que una habilidad cognitiva (Pritchard 2012: 247 ss.).

Comúnmente se considera que estas intuiciones están vinculadas conceptualmente, que un compromiso con una implica un compromiso con otra. Frecuentemente el éxito cognitivo no se da por casualidad si es el resultado de una habilidad cognitiva y, de la misma manera, si el éxito cognitivo no se da por casualidad, entonces es el resultado del ejercicio de una habilidad cognitiva. Si esto es así, si estas dos intuiciones son dos caras de una misma intuición, entonces uno esperaría que al formular adecuadamente una condición epistémica para excluir el azar (y que podemos llamar con Pritchard “la condición antiazar”), esta nos permitirá dar cuenta a su vez de la intuición de habilidad (al menos en el sentido de que no implicará que hay casos de conocimiento en los que el sujeto no ejerce una habilidad cognitiva). Por otro lado, si formulamos adecuadamente una condición epistémica basada en la intuición de habilidad, una “condición de habilidad”, esta nos permitirá dar cuenta también de la intuición antiazar (al menos en el sentido de que no implicará que hay casos de conocimiento en los que la creencia es verdadera por casualidad) (Pritchard 2012: 248 ss.).

Pritchard (2012) argumenta que la tesis sobre la relación entre estas dos intuiciones es falsa. Considera que estas imponen demandas epistémicas independientes sobre una teoría del conocimiento y que solo cuando uno reconoce este hecho puede ofrecer una elucidación adecuada de la noción de conocimiento. Para argumentar a favor de este punto explora dos populares enfoques contemporáneos, cada uno de los cuales se centra en una de las dos intuiciones mencionadas. El primer enfoque, que Pritchard llama “epistemología antiazar”, toma como medular a la intuición antiazar e intenta ofrecer una caracterización del conocimiento que pueda dar cuenta de ella, pero que implique también dar cuenta de la intuición de habilidad. La segunda, conocida como “epistemología de la virtud”, toma la intuición de habilidad como su núcleo e intenta ofrecer una caracterización del conocimiento que pueda dar cuenta de esta, pero que implique también dar cuenta de la intuición antiazar. Pritchard argumenta que ambas propuestas fallan, y lo hacen precisamente porque son incapaces de dar cuenta de la intuición que no toman como primordial. Para mostrar esto, Pritchard (2012) propone en primer lugar un ejemplo en el que no hay conocimiento porque no se satisface la intuición de habilidad aunque sí la antiazar. En segundo lugar, propone una serie de ejemplos en los que no hay conocimiento porque no se satisface la intuición antiazar, aunque sí la de habilidad. Las fallas de estas propuestas pueden ser superadas, según Pritchard, si tomamos a las dos intuiciones como imponiendo demandas independientes, como requiriendo dos condiciones diferentes para el

I 11

conocimiento. El resultado de satisfacer estas demandas es la posición que Pritchard llama “epistemología antiazar de la virtud” y que nos permitiría responder a los problemas que enfrentan los otros dos enfoques.

En este trabajo argumento que los ejemplos de Pritchard no son concluyentes en contra de la idea de que las dos intuiciones están efectivamente relacionadas. En particular, argumento que no tenemos buenas razones para pensar que si formulamos adecuadamente la condición de habilidad, la satisfacción de esta condición no implica la satisfacción de la condición antiazar. Pritchard (2012) ofrece tres ejemplos para apoyar la idea de que la epistemología de la virtud no es suficiente en este sentido para caracterizar el conocimiento. Considera que tanto el caso clásico de la lotería, el caso de las fachadas de granero de Goldman (1976), como casos ordinarios de conocimiento testimonial permiten argumentar en contra de que la epistemología de la virtud pueda dar cuenta de la intuición antiazar.

En las secciones 2 y 3 evalúo el tipo de ejemplo que considero mejor orientado. Se trata de una versión del clásico caso de Goldman (1976). Al parecer, Pritchard también deposita su confianza sobre este tipo de caso ya que, en un trabajo posterior, Pritchard y Kallestrup (2014) ponen de relieve las limitaciones de la epistemología de la virtud desarrollando una versión más compleja del mismo, tomando elementos del argumento clásico de las tierras gemelas de Putnam (1975). Mis consideraciones versarán sobre esta versión del ejemplo.

En la sección 2 desarrollo el ejemplo de la tierra gemela epistémica, propuesto por Pritchard y Kallestrup (2014) y ofrezco una caracterización de las condiciones para la posesión y el ejercicio de las habilidades cognitivas sobre la base de las consideraciones de Pritchard y Kallestrup (2014) en torno a la noción de habilidad de Greco (2009a). En particular, Pritchard y Kallestrup consideran que la relativización de las habilidades a ciertas condiciones del entorno es, a pesar de las apariencias, inofensiva para su ejemplo. Intento explicitar específicamente en qué sentido se da dicha relativización.

En la sección 3, argumento que si caracterizamos adecuadamente el ejemplo de la tierra gemela epistémica, la concesión a Greco sí permite bloquear el argumento en contra de la epistemología de la virtud. Sostengo que la percepción no es la única habilidad cognitiva relevante en dicho caso, sino también los mecanismos de detección (caracterizados de acuerdo con Prinz 2002), y que no se dan las condiciones ambientales para la manifestación de *estas* habilidades. De esto sigue que el ejemplo de la tierra gemela epistémica no cuenta como caso de creencia verdadera por casualidad adquirida por medio de la manifestación de una habilidad.

Por último, en la sección 4, argumento que los dos ejemplos restantes tampoco funcionan. En primer lugar, empleo la caracterización de las habilidades que surge de las consideraciones de Pritchard y Kallestrup (2014) y la caracteri-

12 |

zación de Pritchard (2015) de la relación entre probabilidad y suerte para mostrar que el sujeto de LOTTIE no manifiesta su habilidad. Considero que para que un razonamiento probabilístico sea confiable y por lo tanto constituya la manifestación de una habilidad, se deben dar ciertas condiciones que no se dan en LOTTIE. En segundo lugar, argumento que el caso del conocimiento testimonial no implica necesariamente, como sostiene Pritchard, un *debilitamiento de la condición robusta* de habilidad (y por lo tanto la necesidad de complementarla con una condición antiazar), sino que puede considerarse que implica una caracterización *anti-individualista* de la condición robusta de habilidad (siguiendo a Goldberg 2010), que no necesitaría ser complementada con una condición antiazar.

2. Tierra gemela, habilidades y entornos

Pritchard ha argumentado repetidamente que la epistemología de la virtud es vulnerable a la suerte epistémica que está en juego en los casos de tipo Gettier, casos en los que el sujeto tiene una creencia verdadera justificada pero no conocimiento, dado que la justificación no basta para que la creencia sea verdadera solo por casualidad. El conocido caso de Chisholm (1977, p. 105) de las ovejas funciona en este sentido. En este caso un sujeto adquiere la creencia de que hay una oveja en el campo empleando sus capacidades perceptuales confiables y, por lo tanto, sus habilidades epistémicas. Más aún, su creencia es verdadera. Sin embargo, la creencia no constituye conocimiento ya que lo que está viendo el sujeto no es una oveja sino un objeto con forma de oveja que, casualmente, está tapando una oveja que se encuentra detrás de él. La razón por la que el sujeto carece de conocimiento es porque la creencia es solo accidentalmente verdadera. La creencia podría fácilmente haber sido falsa si la oveja verdadera hubiese estado pastando en otro campo.

I 13

Como el caso muestra, según Pritchard, que formar una creencia verdadera por medio del ejercicio de nuestras facultades epistémicas no implica que la creencia no será verdadera por casualidad (y que por lo tanto será un caso de conocimiento), los defensores de la epistemología de la virtud deben incorporar un elemento ajeno a su propuesta, una condición antiazar, para evitar los casos de tipo Gettier.

Muchos epistemólogos de la virtud han defendido la idea de que este enfoque es perfectamente capaz de lidiar con casos de este tipo sin adoptar una condición antiazar¹. Si bien las estrategias de estos autores para lidiar con los casos

¹ Véase Sosa 2007 y 2009; Zagzebski 1996 y 1999 y Greco 2007, 2009a y 2009b.

Gettier difieren en aspectos relevantes, comparten la idea de que el conocimiento no es meramente el éxito cognitivo (la verdad de la creencia) más el ejercicio de la capacidad epistémica relevante, sino el éxito epistémico *a causa* del ejercicio de la facultad epistémica relevante. Por ejemplo, en el caso de la oveja, el hecho de que la creencia del sujeto sea verdadera no se debe al ejercicio de sus facultades epistémicas sino al hecho accidental de que la oveja está detrás de un objeto con forma de oveja percibido por medio de dichas facultades. De esta manera, la falta de conocimiento puede ser explicada en este caso por el hecho de que no se satisface la condición de habilidad. Por lo tanto el caso no nos sirve como caso de habilidad y verdad por casualidad.

Ahora bien, Pritchard (2012) considera que hay casos que pueden volver a generar el mismo problema a esta nueva versión de la epistemología de la virtud. Considera tres tipos de casos. El primero es el caso clásico de la lotería, en el que un sujeto adquiere una creencia verdadera sobre su ticket de lotería por medio de un razonamiento probabilístico aparentemente adecuado, pero no tiene conocimiento. El segundo es el caso de las fachadas de granero de Goldman (1976), en el que un sujeto adquiere una creencia verdadera sobre la presencia de graneros por medio de sus facultades visuales en condiciones normales de observación pero, dada la presencia de fachadas de granero en el entorno, tampoco adquiere conocimiento. Por último, propone un caso típico de conocimiento testimonial, en el que el sujeto tiene conocimiento a pesar de que su creencia verdadera no haya sido adquirida por medio del empleo de sus facultades cognitivas sino por medio de las del sujeto que ofrece testimonio (Pritchard 2012: 266 ss.).

Considero que el caso más complejo es el de Goldman (1976). No solo es el ejemplo al que más espacio le dedica Pritchard (2012) sino que Pritchard y Kallestrup (2014) proponen una versión más elaborada del mismo, combinándolo con algunos elementos del caso clásico de Putnam (1975). A continuación, me ocuparé de considerar este caso: el caso de la tierra gemela epistémica. En la sección 4 consideraré los dos casos restantes.

Antes de pasar al caso de las tierras gemelas, es importante aclarar un punto respecto de la intuición antiazar. Pritchard (2012) defiende una versión particular de la condición antiazar: la condición de seguridad. Considera que la seguridad permite lidiar mejor que su rival más saliente, la condición de sensibilidad, con una serie de casos clave de azar epistémico (Pritchard 2012: 249-259). Más recientemente, Pritchard (2015) propone una defensa peculiar de la condición de seguridad basándose no en la consideración de casos específicamente epistémicos sino en una noción modal de azar en general (véase también Pritchard 2014). Brevemente, una creencia es segura si y solo si la base que la produce en el mundo actual no produce creencias falsas en mundos cercanos (Pritchard 2015: 99). En lo que resta del trabajo no discutiré esta caracterización de la noción antiazar sino que, dándola por sentado, consideraré la tesis de Prit-

chard entendida ahora como la tesis de que la satisfacción de la condición de habilidad que proponen las epistemologías de la virtud no implica ni es implicada por la satisfacción de la condición de seguridad. Pasemos ahora al caso de la tierra gemela epistémica.

Brevemente, el argumento clásico de las tierras gemelas funciona del siguiente modo. A pesar de las apariencias, no hay agua en la tierra gemela. El agua tiene esencialmente la propiedad de estar formada por moléculas cuya estructura atómica es H_2O pero la sustancia superficialmente semejante (i.e. con las mismas propiedades fenoménicas o de apariencia) en la tierra gemela está formada por moléculas con una estructura atómica diferente XYZ (los terráqueos podemos llamarla “agua gemela”). Cuando un sujeto S en la tierra afirma “el agua es incolora” expresa la proposición de que el agua es incolora, pero cuando un duplicado físico exacto de S , S gemela, emite la misma oración, expresa la proposición de que el agua gemela es incolora. Dado que S y S gemela se refieren a diferentes clases de cosas cuando instancian “agua”, las condiciones de verdad de las oraciones que emiten difieren. Asumiendo que los contenidos de sus creencias estén fijados por las condiciones de verdad de las oraciones que usan para expresar esas creencias, estos contenidos tampoco supervienen sobre sus propiedades físicas intrínsecas. Si las creencias son individuadas en parte por sus contenidos, entonces lo que constituye a las creencias de S y S gemela no superviene sobre sus propiedades intrínsecas. La individuación de estos estados depende de qué patrones de relaciones causales guardan con sus respectivos entornos físicos.

I 15

En la tierra gemela epistémica, por el contrario, la mayoría del líquido con la apariencia superficial del agua es efectivamente H_2O . Hay sin embargo algunas muestras de agua gemela distribuidas aleatoriamente en algunos entornos de la tierra gemela epistémica. Pritchard y Kallestrup consideran que en este escenario se pueden dar casos en los que el ejercicio de las habilidades cognitivas no es suficiente para excluir la suerte epistémica. Para mostrar cómo funciona el caso, proponen dividir a la tierra gemela epistémica en tres regiones. El entorno *local* del sujeto es donde el sujeto se encuentra actualmente. Contiene los objetos y propiedades que son las causas próximas de sus experiencias perceptuales actuales. Si el sujeto percibe que p , entonces el hecho de que p es parte de su entorno local, es un hecho local. Otras características locales tienen que ver con aspectos relevantes para el proceso perceptual y diferentes condiciones de trasfondo para la percepción (iluminación, ausencia de ruido, etc.). El entorno *regional* del sujeto no es donde el sujeto está actualmente situado ni donde típicamente forma sus creencias. Contiene los objetos y propiedades con los que fácilmente hubiese estado conectado causalmente. Si un hecho q es tal que si el sujeto no hubiese percibido p entonces hubiese percibido q , entonces q pertenece al entorno regional, es un hecho regional. Los hechos regionales son *posibilidades cercanas*, pero no desempeñan un rol causal en producir la experiencia actual del sujeto en la

que basa su creencia de que p . Finalmente, el entorno *global* del sujeto es donde está normalmente localizada, aunque no en el momento presente. Contiene los objetos y propiedades con los que normalmente interactúa causalmente. Los hechos globales son todos los hechos que se extienden espacio-temporalmente más allá de los hechos regionales. Asumiendo que S gemela percibe el hecho local de que p , el hecho de que r es un hecho global solo si S gemela no hubiese percibido que r si no hubiese percibido que p . Dada la localización actual de S gemela, los hechos globales no son solo causalmente ineficaces respecto de sus experiencias perceptuales actuales, sino que son posibilidades perceptuales (modalmente) distantes.

Con estos elementos, Pritchard desarrolla el argumento. Un sujeto S está en la tierra, donde toda sustancia con las propiedades fenoménicas del agua está compuesta por moléculas con estructura atómica H_2O . El aparato perceptual de S es muy confiable en el sentido de que una alta proporción de creencias perceptuales de S son verdaderas tanto actualmente como en mundos cercanos posibles. Basado en una experiencia perceptual de agua, S forma la creencia demostrativa de que lo que ve es agua. No hay dudas de que S conoce lo que cree.

16 | Ahora bien, en la tierra gemela epistémica hay un duplicado físico exacto de S , S gemela. Toda sustancia con las propiedades fenoménicas del agua está compuesta por H_2O en el entorno global de la tierra gemela. Así, S gemela no solo puede tener pensamientos y creencias sobre el agua, sino también una alta proporción de las creencias sobre el agua formadas en su entorno global son verdaderas efectivamente y en mundos cercanos relevantes. El aparato perceptual de S gemela es confiable y toda sustancia semejante al agua en su entorno local está efectivamente compuesta por H_2O . Cuando S gemela forma la creencia demostrativa de que lo que ve es agua sobre la base de su experiencia perceptual del agua, su creencia es verdadera. Sin embargo, sin que lo sepa, el agua gemela es abundante en su entorno regional. Dado que fácilmente hubiese formado una creencia falsa sobre la misma base (si hubiese interactuado causalmente con agua gemela) su creencia es solo verdadera por casualidad (es decir, no es segura). Por lo tanto, S gemela no tiene conocimiento. Según Pritchard, la epistemología de la virtud no puede explicar por qué S gemela carece de conocimiento. El hecho de que S y S gemela son duplicados físicos en entornos locales y globales idénticos implica que una no puede tener una capacidad cognitiva que la otra no tenga (Pritchard y Kallestrup 2014: 339 ss.).

Para evaluar el ejemplo, quisiera explorar una de las líneas de respuesta posible que los autores desarrollan. Pritchard y Kallestrup (2014) consideran la posibilidad de que un epistemólogo de la virtud afirme que S gemela no posee la habilidad que produce la creencia de su contraparte. Los autores señalan que esta estrategia no está disponible en una versión de la epistemología de la virtud

como la de Sosa. Pues Sosa² explícitamente concibe a las habilidades cognitivas en términos de disposiciones cognitivas que tienen una base física en quien las posee. Esto parece bloquear la posibilidad de hacer diferencias respecto de la atribución de habilidades para dos individuos físicamente indiscernibles. Cualquier base física que sea suficiente para que *S* posea una habilidad cognitiva es una base que compartirá con *S* gemela. Por el contrario, la versión de Greco de la epistemología de la virtud sí parece tener los recursos para al menos en principio sostener que hay una diferencia de habilidad respecto de *S* y *S* gemela. La razón es que su propuesta relativiza las habilidades a entornos y condiciones. Donde *R* es un resultado que la habilidad nos permite alcanzar exitosamente y *C* es un rango de condiciones relevantes para la manifestación de una habilidad, *S* tiene una habilidad *H* (*R/C*) relativa a un entorno *E* si y solo si *S* tiene una alta tasa de éxito en conseguir *R* a lo largo del conjunto de mundos cercanos *W* donde *S* está en *C* y en *E*³. Así, tomando uno de los ejemplos de Greco, cuando decimos que un jugador de béisbol tiene la habilidad de batear bolas rápidas estamos afirmando que relativamente a un conjunto de condiciones relevantes (por ejemplo, que no tenga arena en los ojos) y en un entorno adecuado (es decir, en entornos normales para jugar al béisbol, por ejemplo, no debajo del agua o en medio de una tormenta) puede manifestar confiablemente su habilidad (tiene una alta tasa de éxitos en batear bolas rápidas) (Greco 2009a).

La relativización de habilidades a entornos parece ofrecer una base por principio para distinguir entre los casos gemelos. Pues alguien posee una habilidad solo si en el entorno en el que se dan ciertas condiciones, la facultad relevante es confiable (tiene éxito en situaciones reales y contrafácticas). Dadas las características del entorno regional de *S* gemela, sus facultades no serán confiables. La presencia de agua gemela en su entorno regional implica que hay mundos cercanos en los que forma creencias falsas sobre la presencia de agua.

Pritchard y Kallestrup (2014) discuten esta lectura de la relativización a condiciones de las habilidades cognitivas. En particular, consideran que para que un sujeto cuente como teniendo una habilidad, no hace falta que la habilidad sea confiable en el entorno regional, sino solo en el *global*, en el entorno en el que el sujeto ejerce normalmente dicha habilidad. Para que una función cognitiva constituya una habilidad basta con que sea confiable en las circunstancias normales en las que es adquirida mediante aprendizaje y sostenida con la práctica. Entornos anormales temporales no pueden quitarle una habilidad que puede manifestar en condiciones normales.

La analogía de Greco sobre el jugador de béisbol confirma este punto,

² Véase Sosa 2007: 29 y 2009: 135.

³ Véase Greco 2009a: 77 y 2007.

según los autores. Supongamos que hay un jugador de béisbol que está en condiciones normales (buena iluminación, no mucho viento, sin arena en sus ojos, etc.), pero que está en circunstancias tales que malas condiciones son modalmente cercanas (por ejemplo, hay una tormenta muy fuerte cerca de donde está jugando, que fácilmente podría acercarse hasta donde se encuentra). Es decir, hay malas condiciones en el entorno regional. En este caso, parece obvio que puede exhibir o manifestar su habilidad sin problema, a pesar de lo que sucede a nivel regional. Para la manifestación de su habilidad parecen ser suficientes las condiciones favorables que se dan en los entornos usuales.

Ahora bien, creo que estas consideraciones de Pritchard y Kallestrup pueden enriquecerse aun más si tenemos presente una distinción entre *tener* una habilidad y *manifestar* o *ejercitar* dicha habilidad. Aunque en un entorno sin luz, por ejemplo, no pierdo sino que aún poseo mi habilidad de percibir objetos visualmente, no puedo manifestar o ejercitar dicha habilidad en él. Vimos que la versión de la epistemología de la virtud que Pritchard y Kallestrup consideran es una que afirma que la creencia debe ser verdadera en virtud del *ejercicio* de una habilidad cognitiva. En lugar de hacer énfasis en el “en virtud” me interesa poner el acento en la idea de ejercitar una habilidad⁴.

18 | Coincido con Pritchard y Kallestrup respecto de que la confiabilidad en el entorno *global* es suficiente (y plausiblemente necesaria) para que podamos decir que un sujeto *tiene* una habilidad cognitiva. Si una función o disposición cognitiva *D* produce creencias verdaderas en las situaciones actuales y contrafácticas de los entornos en los que la ejercita o manifiesta normalmente, entonces parece que podemos decir que *D* constituye una habilidad cognitiva. Afirmar que la posesión de habilidades es relativa a entornos globales no es problemático para Pritchard y Kallestrup. Como vimos, según este criterio *S* gemela posee la habilidad relevante.

Ahora bien, la confiabilidad en el entorno global no es suficiente para *manifestar* una habilidad en una situación determinada. Tal es el caso, por ejemplo, del entorno sin iluminación mencionado respecto de mi habilidad de percibir visualmente. Para que la habilidad se manifieste hace falta que se den *efectivamente* las condiciones que permiten que la facultad sea confiable. Por ejemplo, para manifestar mi habilidad de percibir visualmente en un momento *t* no basta con que haya iluminación adecuada en las situaciones en las que normalmente la ejercito sino que esta debe darse *específicamente* en *t*. Como la epistemología de virtud requiere manifestación y no mera posesión de una habilidad, se compromete con

⁴ Pritchard y Kallestrup también consideran otra respuesta posible en la que el epistemólogo de la virtud afirma que el éxito cognitivo no se da *en virtud* de la habilidad cognitiva. En este trabajo no voy a discutir si se da la relación adecuada entre habilidad y éxito sino solo si la habilidad relevante se manifiesta, si se dan las condiciones ambientales que la hacen confiable.

que las condiciones para la confiabilidad en el momento de adquirir una creencia son necesarias para el conocimiento.

Pritchard y Kallestrup no enfatizan sobre este punto, su argumento se centra en la *posesión* de habilidad por parte de *S* gemela. Sin embargo, este punto es importante para su argumentación, pues si las condiciones para la manifestación de una habilidad deben darse efectivamente, podemos preguntarnos si “efectivamente” se refiere solo al entorno local y excluye al entorno regional. Pues solo si este es el caso *S* gemela puede manifestar su habilidad.

El ejemplo del jugador de béisbol parece implicar que la manifestación requiere que las condiciones normales se den efectivamente solo en el entorno *local* y no en el regional. Aunque la ausencia de condiciones adecuadas sea modalmente cercana, esto no imposibilita la manifestación de mi habilidad de batear una bola rápida. Más aún, la percepción visual funciona en este sentido de modo semejante a la habilidad de batear bolas rápidas. Esto es importante ya que Pritchard cree que el caso de la tierra gemela epistémica es un caso de conocimiento perceptual (visual). Cuando adquirimos visualmente una creencia, el hecho de que fácilmente hubiese pasado una nube que hubiese limitado demasiado la iluminación como para manifestar mi capacidad visual, no impide que la manifieste en las condiciones en las que la iluminación sí es suficiente. Así, al menos para el tipo de habilidad presente en el ejemplo, el entorno relevante para la manifestación de la habilidad es el *local*. De este modo, tampoco parece ser problemático para Pritchard y Kallestrup que la *manifestación* de una habilidad sea relativa a un entorno. Pues este entorno sería el local y en el ejemplo de la tierra gemela epistémica los factores que impiden el conocimiento no se encuentran en el entorno local sino en el regional.

I 19

3. Mecanismos de detección y entornos regionales

Resumiendo las consideraciones de la sección anterior, la idea de que las habilidades son relativas a condiciones del entorno no implica que *S* gemela no manifiesta su habilidad si sostenemos las tesis plausibles de que (i) una facultad *F* de un sujeto *S* constituye una habilidad cognitiva *H* si *F* es confiable en el entorno *global* en que *S* la emplea y (ii) *S* manifiesta *H* en *t* y *w*, si (ii-a) se dan en *t* y en *w* ciertas condiciones *c* que hacen que *F* sea confiable y (ii-b) las condiciones *c* pueden darse solo en el entorno *local* y no en el regional (es decir, *c* involucra solo los objetos y eventos con los que *S* efectivamente interactúa y no aquellos con los que interactuaría fácilmente).

En lo que sigue, concederé (i) y (ii-a) pero argumentaré, contra (ii-b), que hay cierto tipo de habilidades cognitivas *H_i* que poseen condiciones *c* para su manifestación tales que no pueden darse meramente en el entorno local sino

que precisan también del *regional*. Sostendré además que, para conocer, S gemela debería poder manifestar una H_1 , pero que las condiciones de su entorno regional impiden que lo haga. Si estoy en lo correcto respecto de estos puntos, se sigue que el caso de la tierra gemela epistémica no nos sirve para mostrar que puede haber habilidad sin seguridad.

Pritchard habla repetidamente de su ejemplo como un caso de conocimiento perceptual y en tanto tal parece considerar que la única habilidad relevante en el ejemplo es la percepción. Es claro que las condiciones normales para el ejercicio de la misma (iluminación, distancia, etc.) se dan en el entorno local. Incluso podemos decir que se dan en el entorno regional. La presencia de muestras de agua gemela claramente no constituye una condición anormal para el funcionamiento específico de nuestro aparato perceptual. Pero más aún, como vimos en la sección anterior, si condiciones no normales para la manifestación de mi habilidad de percibir fuesen modalmente cercanas, si estuviesen en el entorno *regional*, esto tampoco impediría que manifieste dicha habilidad en el entorno local. Como vimos, la percepción funciona en este sentido de modo semejante a la habilidad de batear bolas rápidas.

Considero, sin embargo, que la percepción no es la única función cognitiva relevante en el ejemplo. En particular, la tarea cognitiva de S gemela es la identificar miembros de una categoría dada. El sujeto del ejemplo de Pritchard y Kallestrup identifica muestras de agua. Esta capacidad involucra algo un poco más complejo que nuestros sistemas perceptuales. Involucra también nuestros mecanismos de detección. Siguiendo a Prinz (2002), considero que los mecanismos instanciados en la tarea de identificación de miembros de una categoría dada son mecanismos de detección conformados por una red de representaciones de esa categoría en la memoria a largo plazo. Veamos brevemente en qué consisten estas redes.

Prinz (2002) propone una teoría de conceptos peculiar. Identifica a los conceptos con lo que llama “proxitipos”. Los proxitipos son representaciones perceptuales que podemos emplear para detectar a los miembros de una categoría dada y que a su vez pueden desempeñar, según Prinz, todas las funciones que se espera que cumplan los conceptos. Para la tarea epistémica presente, permanezco neutral respecto de estas tesis más sustantivas. Solo me interesa el hecho de que, para una categoría dada, contamos con una red de representaciones en la memoria a largo plazo (los proxitipos de esa categoría), constituida por representaciones de ejemplares, representaciones prototípicas, o representaciones de propiedades más ocultas o teóricas (causales, por ejemplo) de dicha categoría. Cualquiera de estas representaciones puede ser reclutada, en diferentes ocasiones, para detectar miembros de la categoría (Prinz 2002: 148 ss.)

Una primera pregunta relevante respecto de estos mecanismos es cuáles son las condiciones que se tienen que dar en el entorno *global* para que, al hacer confiable un mecanismo de detección en ese entorno, este constituya una habi-

lidad. Obviamente, detectar perceptualmente miembros de cierta categoría requiere de condiciones ambientales para el funcionamiento adecuado de nuestros sistemas perceptuales (iluminación, distancia, etc.). Pero aun cuando se den estas condiciones, pueden no darse las condiciones *específicas* para el funcionamiento de un mecanismo de detección, las condiciones que hacen que dicho mecanismo sea confiable.

Como vimos, el mecanismo de detección es uno que toma como *inputs* representaciones de propiedades prototípicas, propiedades de ejemplares o causales, etc. (en adelante “*I*-propiedades”) y genera como *output* la clasificación del objeto percibido como perteneciente a cierta categoría, como teniendo la propiedad de pertenecer a dicha categoría (en adelante “*O*-propiedad”). Para que el mecanismo sea confiable, las *I*-propiedades deben correlacionarse confiablemente con la *O*-propiedad. Es decir, las *I*-propiedades deben ser indicadores confiables de la presencia de la *O*-propiedad en el entorno. Por ejemplo, si un mecanismo de detección usa solo la representación de la propiedad de tener cuatro patas (la *I*-propiedad del mecanismo) para detectar perros (la *O*-propiedad del mecanismo) en un entorno global en que hay tanto gatos como perros, el mecanismo no va a ser confiable. Va a producir la creencia falsa de que estoy frente a un perro en las situaciones contrafácticas en las que me cruzo con un gato. Por lo tanto, podemos decir que el mecanismo de detección va a ser confiable en cierto entorno *e* solo si no hay objetos en *e* que poseen alguna de las *I*-propiedades pero no poseen la *O*-propiedad. Solo si esto sucede en el entorno *global*, en el conjunto de entornos usuales en los que el sujeto emplea el mecanismo, entonces el mismo es confiable en ese entorno y por lo tanto constituye una habilidad cognitiva.

I 21

Por ejemplo, supongamos que tengo un mecanismo para detectar mariposas monarcas (la *O*-propiedad del mecanismo) por medio de propiedades superficiales de sus propiedades (las *I*-propiedades) pero que en los entornos normales en los que empleo este mecanismo (el entorno global) hay tanto mariposas monarcas como mariposas virreyes, las cuales son superficialmente indistinguibles de las primeras. Es decir hay objetos que poseen las *I*-propiedades (propiedades superficiales de las monarcas) pero no la *O*-propiedad del mecanismo de detección (pues no son monarcas sino virreyes). Por más que haya algunas mariposas monarcas en el entorno y yo las clasifique correctamente, no se dan las condiciones para que el mecanismo sea confiable y por lo tanto constituya una habilidad. Pues el mecanismo causa en entornos normales que clasifique erróneamente muchas mariposas virreyes como monarcas. Dado dicho entorno global, un mecanismo de detección de monarcas que constituya una habilidad debería tomar como *input* algo más específico que las propiedades superficiales.

Como vimos, las mismas condiciones que permiten el desarrollo de una habilidad en el entorno global deben darse efectivamente para que podamos manifestar dicha habilidad. La segunda pregunta que debemos hacernos entonces

es si estas condiciones pueden darse meramente en el entorno local o si, como argumentaré, involucran también el entorno regional. Dije que determinar si se dan las condiciones para la manifestación de una habilidad de detección en un entorno e equivale a determinar si todos los objetos de e que tienen alguna I -propiedad tienen también la O -propiedad. El punto relevante es que el hecho de que no se dé esta condición en e , el hecho de que haya objetos en e que tengan una I -propiedad pero no la O -propiedad, *es compatible con el hecho de que haya otros objetos en e que sí posean ambas propiedades*. Como vimos, el entorno que mina la confiabilidad de mi mecanismo de detección de monarcas es uno en el que no solo hay virreyes *sino también monarcas* (a las cuales clasificaré correctamente). Por lo tanto, que no se den en un tiempo t y en e las condiciones para la manifestación de mi habilidad de detección es compatible con que en t interactúe con un objeto que posee tanto una I -propiedad como la O -propiedad del mecanismo y que por lo tanto lo clasifique correctamente.

22 |

Pero si las condiciones para la manifestación de una habilidad de detección tienen estas características, el entorno local (constituido solo por el objeto con el que efectivamente interactúo en t) *no me permite distinguir* entre la situación en que se dan las condiciones para la manifestación de mi habilidad y la situación en la que no se dan. Que clasifique correctamente un ejemplar mediante un mecanismo de detección en el entorno local es algo que puede ocurrir en ambas situaciones. Para determinar si se dan las condiciones para la confiabilidad del mecanismo de detección debo determinar por lo tanto qué sucede en el entorno regional (las propiedades del resto de los objetos con los que fácilmente interactuaría por medio del mecanismo).

Volviendo al ejemplo anterior, supongamos que en el entorno *global* solo hay mariposas monarcas y que por lo tanto el mecanismo de detección a partir de propiedades superficiales constituye una habilidad. Vimos que las mismas condiciones deben darse en un momento dado t para que pueda manifestar dicha habilidad. Si en t me encuentro en un entorno en el que hay tanto monarcas como virreyes, mi habilidad no puede manifestarse. El hecho de que la mariposa con la que efectivamente interactúo en t sea una monarca (y por lo tanto la clasifique adecuadamente), es decir, el hecho de que en mi entorno *local* no haya virreyes, no basta para que mi habilidad se manifieste. La condición ambiental para la manifestación de una habilidad de detección va más allá del entorno local, involucra al regional.

Del mismo modo, el hecho de que S gemela perciba y clasifique adecuadamente una muestra de agua no basta para que podamos decir que se dan las condiciones para la manifestación de su habilidad. La interacción efectiva de nuestro mecanismo con una muestra de agua es compatible con la ausencia de las condiciones para la manifestación de nuestra habilidad de detección. Como la ausencia de dichas condiciones es compatible con que solo haya agua en el entorno

local, son los factores del entorno regional los que determinan si se dan dichas condiciones. La presencia de muestras de agua gemela en el entorno regional, por lo tanto, implica que estas condiciones no se dan y que *S* gemela no manifiesta su habilidad. Si estoy en lo correcto, se sigue que el hecho de que la creencia de *S* gemela no sea segura no será un problema para la epistemología de la virtud. El caso de la tierra gemela epistémica no puede servirnos por lo tanto como caso de creencia insegura adquirida por el ejercicio de una habilidad.

4. Conocimiento probabilístico y testimonial

Passaré ahora a considerar brevemente los dos tipos de casos restantes que Pritchard propone a favor de que haya habilidad sin seguridad. En primer lugar, el caso LOTTIE, afirma que un sujeto (Lottie) tiene un ticket de lotería y reflexionando sobre las pocas probabilidades de ganar, concluye que su ticket no es el ganador. Ocurre que Lottie tiene razón (su creencia es verdadera), aunque intuitivamente no diríamos que tiene conocimiento. No podemos saber qué ticket es perdedor reflexionando sobre las probabilidades de ganar (dado que todos, incluso el ganador, tienen la misma). Pritchard argumenta que el éxito de Lottie se debe al ejercicio de sus facultades cognitivas (pues emplea un tipo de razonamiento probabilístico que suele ser confiable). Por lo tanto, Lottie no tiene conocimiento a pesar de satisfacer la condición de habilidad (Pritchard 2012: 266 ss.).

I 23

Curiosamente, Pritchard afirma que el éxito cognitivo de Lottie no se debe a la suerte, dadas las probabilidades de que pierda (Pritchard 2012: 267). Pero si este es el caso, el ejemplo funcionaría en contra de la idea de Pritchard de que una condición de habilidad más una condición antiazar bastan para el conocimiento (dado que la creencia de Lottie sería segura y también adquirida por medio de una habilidad pero no sería conocimiento). Sin embargo, encontramos en Pritchard (2015) una evaluación diferente del caso de la lotería. Pritchard defiende allí una concepción modal de la suerte. Este tipo de concepción permite que un evento se dé por azar aun si tiene probabilidades muy altas de ocurrir. Aunque no entraré aquí en los detalles de la propuesta, la idea general es que un evento se da por azar si y solo si no ocurre en mundos cercanos en los que se dan las mismas condiciones iniciales relevantes que en el actual. Dado que muy poco tiene que cambiar del mundo actual para que el ticket de Lottie sea ganador (unas bolas numeradas tienen que caer en una configuración ligeramente diferente), el hecho de que haya perdido se da por azar a pesar de que tenga altas probabilidades de ocurrir (Pritchard 2015: 96 ss.). Esta caracterización de LOTTIE sí es compatible con la idea de Pritchard de que las dos condiciones serían suficientes para el conocimiento. Pues aunque concedamos que Lottie adquiere su creencia por

medio de una habilidad, su creencia sería insegura y *esto* permite explicar que no tiene conocimiento. Al mismo tiempo, solo bajo esta interpretación el ejemplo le sirve a Pritchard como un ejemplo de habilidad sin seguridad.

Ahora bien, estas mismas consideraciones de Pritchard (2015) nos permiten explicar por qué, a pesar de las apariencias, Lottie no cumple la condición de habilidad. Vimos que la manifestación de una habilidad depende de la instanciación de ciertas condiciones externas que la hacen confiable. Pero siempre que un evento con altas probabilidades de ocurrir no se da en mundos cercanos, la inferencia que parte de calcular las probabilidades de ese evento y concluye con la creencia de que ocurrirá, no es confiable. Pritchard (2015) describe un caso alternativo en el que, dado que el evento es modalmente estable (se da en todos los mundos cercanos), predecirlo sobre la base de su probabilidad sí es más adecuado. Considera el hecho de que él vaya a perder la competencia olímpica de los 100 metros llanos. Este hecho no solo tiene altas probabilidades de ocurrir sino que el mundo en el que no ocurre es muy lejano del actual, muchas cosas tienen que ocurrir para llegar del mundo actual a ese mundo (por ejemplo, tiene que haber una conspiración a gran escala a su favor). Solo en este tipo de situaciones los razonamientos probabilísticos son confiables. Por lo tanto, podemos considerar que Lottie no manifiesta habilidad cognitiva porque no se dan las condiciones relevantes para que nuestros razonamientos probabilísticos sean confiables.

24 |

Ahora podemos pasar a considerar el tercer ejemplo que Pritchard (2012) propone para mostrar que puede haber habilidad sin seguridad. En el caso JENNY, Jenny se baja de un tren en una ciudad desconocida y le pregunta a un desconocido cómo llegar caminando a su destino. Ocurre que la persona conoce bien la ciudad y le da direcciones correctas. Jenny cree lo que se le dice y sigue camino a su destino (Pritchard 2012: 269). El caso es problemático porque diríamos que Jenny tiene conocimiento a pesar de que no diríamos que su éxito cognitivo se debe primariamente al ejercicio de sus habilidades cognitivas (sino más bien a las de su interlocutor). Ahora bien, este caso parece *prima facie* problemático para Pritchard mismo, ya que parece implicar que la habilidad cognitiva no es necesaria para el conocimiento, es decir, parece poner en duda la intuición de habilidad como una de las dos intuiciones que deben moldear nuestra concepción del conocimiento. Sin embargo, Pritchard considera que lo que en realidad nos muestra el ejemplo es que la condición de habilidad debe ser moderada, no podemos exigir que el *éxito* cognitivo se de *en virtud* del ejercicio de las habilidades cognitivas del sujeto. Basta con algo más moderado, con que su *creencia* se deba a su propia agencia cognitiva. Sin embargo, si moderamos la condición de habilidad en este sentido se sigue, a favor de Pritchard, que debemos complementar la condición de habilidad con algo más (presumiblemente una condición antiazar), justamente para dar cuenta de los casos como el de Chisholm.

Considero que no hace falta debilitar la condición de habilidad, al menos

no en el sentido en que propone Pritchard. No hace falta que seamos más liberales respecto del vínculo requerido entre éxito cognitivo y la habilidad empleada, sino que basta que seamos más liberales respecto de quién tiene que ser el sujeto que posea la habilidad relevante. La tesis central de Goldberg (2010) es justamente que para muchos casos de conocimiento (por ejemplo, todos los casos de conocimiento testimonial) la confiabilidad de las facultades epistémicas en sujetos *diferentes del sujeto cognoscente* son necesarias. Goldberg considera que esta es una forma de confiabilismo anti-individualista. La epistemología de la virtud podría tomar esta perspectiva anti-individualista para los casos de conocimiento testimonial y otros casos semejantes. Si aceptamos esta perspectiva, no necesitamos renunciar a la versión fuerte de la condición de habilidad y por lo tanto no tenemos que apelar a una condición antiazar.

5. Conclusión

Presenté razones en contra de los dos ejemplos de Pritchard que pretenden mostrar que puede haber habilidad sin seguridad. Respecto del primer ejemplo, argumenté que la concesión de Pritchard y Kallestrup a Greco acerca de que la manifestación de una habilidad es relativa a ciertas condiciones que la hacen confiable en el entorno global, es problemática. La problematización que propuse depende de tres tesis: (1) que la percepción no es el único mecanismo cognitivo relevante de *S* gemela, el sujeto del ejemplo, sino también los mecanismos de detección, (2) que si bien las condiciones para la manifestación de nuestras habilidades perceptivas pueden darse en el entorno local, las condiciones que hacen a la confiabilidad de un mecanismo de detección abarcan el entorno regional y (3) que las condiciones para la manifestación de la habilidad de detección de *S* gemela no se dan en su entorno regional. Por estos motivos concluí que la condición requerida por la epistemología de la virtud no se cumple en la tierra gemela epistémica y que por lo tanto el caso no constituye un caso de habilidad sin seguridad.

I 25

En segundo lugar, respecto de LOTTIE, argumenté que si el ejemplo va a contar como un ejemplo de habilidad sin seguridad, como pretende Pritchard, debemos adoptar el enfoque modal de la suerte de Pritchard (2015) para explicar por qué la creencia de Lottie es verdadera por azar a pesar de las altas probabilidades del evento creído. Sostuve que, sin embargo, podemos usar ese mismo enfoque para describir lo que constituyen las condiciones para la confiabilidad de los razonamientos probabilísticos. Como esas condiciones no se dan en LOTTIE, Lottie no manifiesta su habilidad y por lo tanto el ejemplo no funciona de la manera que Pritchard pretende.

Por último, argumenté que los casos de conocimiento testimonial no nos obligan a debilitar la relación entre habilidad y éxito cognitivo (y consecuentemente a complementar la condición de habilidad con una antiazar) ya que

también podemos considerar que motivan una versión anti-individualista de la versión fuerte de la condición de habilidad.

Por estos motivos considero que no disponemos de razones concluyentes para sostener que hay casos de habilidad sin seguridad y que por lo tanto es plausible pensar, en contra de Pritchard, que una condición de habilidad adecuadamente formulada es suficiente para caracterizar el conocimiento.

Le manifiesto mi agradecimiento al evaluador anónimo por diversas críticas que me permitieron mejorar la calidad del trabajo.

BIBLIOGRAFÍA

- Chisholm, R.** (1977), *Theory of Knowledge* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall).
- Dancy, J.** (1985), *Introduction to Contemporary Epistemology* (New York: Blackwell).
- Goldberg, S.** (2010), *Relying on Others: An Essay in Epistemology* (Oxford: Oxford University Press).
- Goldman, A.** (1976), "Discrimination and Perceptual Knowledge", *Journal of Philosophy*, 73: 771-791.
- Greco, J.** (2007), "The Nature of Ability and the Purpose of Knowledge", *Philosophical Issues*, 17: 57-69.
- Greco, J.** (2009a), *Achieving Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Greco, J.** (2009b), "Knowledge and Success from Ability", *Philosophical Studies*, 142: 17-26.
- Greco, J. y Sosa, E.** (1999) (comps.), *The Blackwell Guide to Epistemology* (Oxford: Blackwell).
- Prinz, J.** (2002), *Furnishing the Mind: Concepts and their Perceptual Basis* (Cambridge: The MIT Press).
- Pritchard, D.** (2012), "Anti-Luck Virtue Epistemology", *Journal of Philosophy*, 109: 247-279.
- Pritchard, D.** (2014), "The Modal Account of Luck", *Metaphilosophy*, 45: 594-619.
- Pritchard, D.** (2015), "Anti-Luck Epistemology and the Gettier Problem", *Philosophical Studies*, 172: 93-111.
- Pritchard, D. y Kallestrup, J.** (2014), "Virtue Epistemology and Epistemic Twin Earth", *European Journal of Philosophy*, 22: 335-57.
- Putnam, H.** (1975), "The Nature of Mental States" en Putnam, H. (1975: 429-440).
- Putnam, H.** (1975), *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers Vol. 2* (New York: Cambridge University Press).
- Sosa, E.** (2007), *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge* (Oxford: Clarendon Press).
- Sosa, E.** (2009), *Reflective Knowledge: Apt Belief and Reflective Knowledge* (Oxford: Clarendon Press).
- Steup, M.** (2006), "The Analysis of Knowledge," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. N. Zalta. URL= <<http://plato.stanford.edu/entries/knowledge-analysis/index.html>>.

Truncellito, D. (2007), “Epistemology”, *Internet Encyclopedia of Philosophy*, ed. B. Dowden y J. Fieser. URL: <<http://www.iep.utm.edu/epistemo/>>.

Zagzebski, L. (1996), *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press).

Zagzebski, L. (1999), “What is Knowledge?”, en Greco y Sosa (1999: 92–116).

Recibido: 07-2015; aceptado: 11-2015

Oraciones normativas y sensibilidad a la evaluación

JUSTINA DÍAZ LEGASPE

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad Nacional de La Plata*

— I 29

Resumen: Nuestro lenguaje no solo describe el mundo que nos rodea: muchas expresiones que usamos habitualmente (desde predicados de gusto a expresiones como “interesante” o “divertido”) tienen por función valorar los objetos que constituyen nuestro entorno. Las oraciones que las contienen son *sensibles a la evaluación*: su valor de verdad depende del estándar evaluativo saliente en contexto y su emisión puede dar lugar a desacuerdos duros. El presente trabajo examina la extensión de esta categoría a oraciones con predicados y verbos normativos (éticos, epistémicos, procedimentales y deontológicos). Se presta especial atención a la posibilidad de estas oraciones de generar desacuerdos duros, en el marco de una teoría que comprende a las aserciones como adquisición de compromisos discursivos y prácticos.

Palabras clave: desacuerdos, evaluación, normatividad, contextualismo.

Normative Sentences and Evaluation Sensitivity

Abstract: Our language is not merely descriptive: many of our daily expressions assess the entities that surround us, from predicates of taste to expressions like “interesting” or “funny”. Sentences containing them are assessment-sensitive: their truth-value depends on contextually salient evaluative standard, and their assertion gives raise to hard disagreements. This paper examines the extension of this category to sentences containing normative predicates and verbs (from ethic, epistemic, procedimental and deontologic discourses). Special attention is payed to the possibility of these sentences of issuing hard disagreements, in the frame of a theory that construes assertion in terms of the acquisition of discursive commitments.

Key-words: disagreements, assessment, normativity, contextualism.

De todas las maneras en las que la emisión de una oración puede ser sensible al contexto en que se la usa, una de ellas es la *sensibilidad a la evaluación*. Muchas de las expresiones que usamos en el habla cotidiana reflejan el modo en que los seres humanos percibimos el mundo. No solo nuestras palabras representan nuestro entorno, los objetos, eventos y acciones que lo pueblan, sino que además los evalúan: clasificamos el mundo de acuerdo con nuestras preferencias, inclinaciones, disposiciones y, en general, de acuerdo con estándares evaluativos. Nuestro lenguaje contiene entonces expresiones que informan el resultado de estas evaluaciones. Así, el guiso de mondongo no solo “está servido en un plato”, “fue cocinado por mi abuela” o “está caliente”; también “está rico” o “quedó muy salado”, las montañas rusas son “divertidas” y la Mona Lisa es “bella”. Decimos que las oraciones que contienen estas expresiones son sensibles a la evaluación porque adquieren diferente valor de verdad con cada uso —y, para algunos autores, expresan además un contenido diferente en cada emisión—, dependiendo del modo en que el hablante valore el mundo y las entidades que lo pueblan. Las oraciones sensibles a la evaluación son entonces relativas a estándares evaluativos que difieren en cada contexto de uso.

De entre las expresiones evaluativas, los predicados de gusto han recibido especial atención en las últimas décadas desde la filosofía del lenguaje. Numerosos autores han propuesto diferentes teorías semánticas para dar cuenta de este tipo especial de sensibilidad. Sin embargo, la atención se ha restringido a estos predicados, sin adentrarse demasiado en la consideración de otras expresiones que también podrían resultar ser sensibles a la evaluación. En el presente trabajo quiero sostener que las oraciones que contienen expresiones claramente normativas —desde predicados como “es correcto”, “está permitido”, “es racional” hasta verbos como “debe” o “tiene que”—, deben ser entendidas como oraciones sen-

sibles a la evaluación y deben, por tanto, recibir un tratamiento idéntico al de las oraciones con predicados de gusto.

Una mirada a las posturas que se oponen a la asimilación de las oraciones normativas al conjunto de oraciones sensibles a la evaluación ayudará a comprender mejor la propuesta. Para ello debemos volver la vista al debate acerca del realismo moral.¹ Si bien el debate gira en torno a oraciones morales, las propuestas presentadas pueden ampliarse para abarcar oraciones normativas (que, en nuestro entender, contienen a aquellas). Las propuestas discrepan alrededor de la naturaleza semántica de afirmaciones morales; en particular, se cuestiona o defiende (i) la naturaleza informativa o descriptiva de estas afirmaciones (esto es, si su propósito es el de reportar un determinado estado de cosas) y (ii) su aptitud para ser verdaderas o falsas en términos absolutos, esto es, en función de cómo es el mundo. Tres posturas dan diferentes respuestas a ambas inquietudes: la corriente no cognitivista sostiene que el propósito de estas oraciones no es el de reportar hechos sino otra bien diferente (expresar, pongamos por caso, estados mentales no cognitivos).² En consecuencia, la aptitud para la verdad también es rechazada, puesto que las oraciones que no están en el negocio de reportar hechos no pueden recibir valores de verdad en función de cómo es el mundo (esto es, no cumplen con el propósito cuya realización arroja como resultado un valor de verdad). Las teorías del error discrepan: las oraciones morales sí tienen la función de reportar hechos, pero debido a cómo es el mundo, su emisión nunca puede arrojar la verdad como valor: todas estas oraciones son sistemáticamente falsas. Por último, el realismo moral acuerda con las teorías del error en señalar que la naturaleza de las oraciones morales es la de reportar hechos o estados de cosas, pero sostiene que, debido a cómo es el mundo, emisiones de este tipo de oraciones pueden ser tanto verdaderas como falsas, dependiendo de los hechos. Es importante advertir que todas las posturas consideran un solo tipo de aptitud para la verdad: se acepta o rechaza que las oraciones sean verdaderas o falsas en términos absolutos: las emisiones son verdaderas o falsas en función de los hechos que pueblan el mundo.

La postura aquí presentada sostiene, en cambio, que las oraciones normativas pueden ser verdaderas o falsas en términos relativos, no absolutos; la determinación de su verdad debe realizarse teniendo en cuenta tanto estados de cosas en el mundo como cuestiones relativas al hablante (en particular, su adhesión a una escala evaluativa que no es considerada como un hecho en el mundo). Nuestra postura se aleja del no cognitivism y de las teorías del error porque considera que las emisiones de este tipo de oraciones pueden ser verdaderas o falsas *rela-*

I 31

¹ Para un acercamiento al debate, véase Sayre-McCord 1991, 1996, 1988a y 1988b. Véanse también la postura de Railton 1986 y la postura de Moore 1903.

² Véanse Stevenson 1937 y 1944, Hare 1952 y Gibbard 1990 y 2003 para una versión más actual.

tivamente, aunque coincide en parte con el no cognitivismo en señalar que su función no es *solamente* la de reportar acerca de hechos sino *también* la de exhibir compromisos normativos.

El tipo de desacuerdos generados por las oraciones morales es uno de los argumentos esgrimidos en contra del realismo moral. A diferencia de los desacuerdos “blandos” a que dan lugar las emisiones de oraciones claramente informativas (desacuerdos que pueden ser resueltos sumando evidencia empírica o señalando errores en el procesamiento de la evidencia disponible), las oraciones morales generan desacuerdos “duros”: el aporte de más evidencia o el acuerdo en su procesamiento no garantizan la resolución del acuerdo. Este resultado avala las propuestas opuestas al realismo moral. En el caso de nuestra propuesta, este resultado es esperable, dado que las oraciones sensibles a la evaluación generan desacuerdos duros. Sin embargo, no todos los desacuerdos motivados por emisiones de oraciones normativas son duros. Mi propuesta propone una explicación para dar cuenta de esta variabilidad: implicará dar con un tratamiento pragmático del uso de las oraciones sensibles a la evaluación en general, por un lado, y con una concepción de desacuerdos ajustada a las características propias de las oraciones normativas a fin de allanar el camino para la asimilación de estas como un tipo especial de las primeras.

32 | Comenzaré presentando la noción de sensibilidad a la evaluación, ejemplificada paradigmáticamente por las oraciones con predicados de gusto. Caracterizaré brevemente qué entiendo por “oraciones normativas” y por qué es factible entenderlas como oraciones sensibles a la evaluación. Abordaré entonces un punto esencial que obstaculiza esta asimilación: el carácter objetivo de las oraciones normativas. Presentaré la distinción entre evaluaciones dependientes e independientes de respuesta que nos permitirá asimilar las oraciones normativas como sensibles a la evaluación. Acto seguido, proporcionaré un marco pragmático que lidia con la diferencia en peso normativo de oraciones sensibles de ambos tipos; para ello haré uso del concepto brandomiano de aserciones como compromisos discursivos. El problema de las irregularidades en los desacuerdos generados por oraciones normativas será tratado a continuación, haciendo uso de las distinciones entre funciones evaluativas completas e incompletas y de reglas esenciales y accesorias.

1. Sensibilidad a la evaluación

Algunas oraciones son eternas: no importa quién las emita ni en qué circunstancias, su valor de verdad y el contenido expresado serán los mismos en cada ocasión de uso. Otras oraciones son “sensibles” a quién, cuándo o dónde se las emita: algunas varían su valor de verdad cuando son emitidas

por diferentes personas, en diferentes lugares o momentos, pero en cada ocasión expresan el mismo contenido, y otras varían tanto el valor de verdad como el contenido en cada emisión.³ En esta maraña de posibilidades hay una que quiero diferenciar de las otras: la sensibilidad a la evaluación. Esta sensibilidad aparece en aquellas oraciones cuyo valor de verdad depende del modo en que un individuo o comunidad valoran (esto es, evalúan sobre la base de un estándar) las entidades (objetos, eventos, acciones) que los rodean —y de acuerdo con algunos autores, también su contenido—. Sus emisiones nos permiten aprehender cómo es que los hablantes valoran el mundo y, en consecuencia, nos ayudan a regular expectativas sobre sus futuras conductas.

Es difícil ofrecer condiciones necesarias y suficientes que definan la categoría de las oraciones sensibles a la evaluación (en adelante, OSE), pero consideraré que tiene al menos estas dos características:

Relatividad a una función evaluativa: de la misma manera en que oraciones fácticas como “La Tierra es el tercer planeta a partir del Sol” dependen del modo en que el mundo es para la determinación de sus valores de verdad y sus condiciones de verdad, las OSE dependen además de cómo el hablante evalúa acciones, objetos y eventos.⁴ Por supuesto, cada tipo diferente de OSE demanda diferentes mecanismos de evaluación: un sujeto evalúa alimentos como deliciosos o desagradables sobre la base de ciertas reacciones de su aparato sensorial a los estímulos generados por el sabor de los alimentos o evalúa objetos y eventos como bellos o feos sobre la base de reacciones estéticas y culturales a obras de arte. Todos estos estándares evaluativos son diferentes en naturaleza, pero pueden ser articulados en términos de funciones que van de objetos, eventos o acciones a valoraciones. Englobaremos todos estos tipos diferentes de estándares bajo el rótulo de *funciones evaluativas*. Sostendré que cada emisión de una OSE está asociada con una función evaluativa saliente en contexto.

La relatividad de estas oraciones a funciones evaluativas afecta sus rasgos semánticos. En principio, afecta el valor de verdad: diferentes emisiones de una misma OSE en contextos con diferentes funciones evaluativas salientes tendrán diferentes valores de verdad. En otras palabras, las mismas entidades pueden ser evaluadas de manera diferente por diferentes estándares. Además, algunos autores sostienen que afecta también al contenido mismo expresado por cada una de estas emisiones: López de Sa (2007, 2013) y Stojanovik (2007) sostienen, en esta línea, que expresiones como “delicioso” funcionan como indéxicos que incorporan el estándar de gusto al interior del contenido. En este caso, la sensibilidad a la eva-

I 33

³ Kaplan 1979, Lewis 1980, López de Sa 2012.

⁴ Para una discusión completa de la articulación semántica de esta relatividad, véase García-Carpintero y Kölbel 2008. MacFarlane 2003 fue quien inició este debate.

luación se transforma en un tipo especial de la sensibilidad al contexto propia de las oraciones con índices.

Desacuerdos duros: la dependencia de este tipo de oraciones a funciones evaluativas también tiene consecuencias en el modo en que las usamos al dialogar con otros. En particular, afecta al tipo de desacuerdos a los que la emisión de estas oraciones puede dar lugar. Como las oraciones no sensibles, las OSE pueden dar lugar a desacuerdos regulares (“blandos”), pero también a un tipo diferente de desacuerdos vedados a las primeras. Llamaremos “duros” a estos desacuerdos. Una manera rápida y desprolija de entender la diferencia entre desacuerdos “blandos” y “duros” es afirmando que, en los primeros, el desacuerdo se dirime cuando ambos interlocutores cuentan con la misma evidencia procesada de la misma manera. El desacuerdo blando se debe a un error en el procesamiento de la información disponible o a la ignorancia de un dato. No es esto lo que sucede con los desacuerdos duros.

Desacuerdos duros I: un desacuerdo es duro cuando no puede ser dirimido apelando solamente a hechos.

Los desacuerdos *duros* son aquellos que persisten aun cuando los contendientes disponen de la misma evidencia procesada de la misma manera: la resolución de un desacuerdo duro pasa por el cambio de compromisos con una función evaluativa. Esta definición, aunque ayuda a comprender intuitivamente la diferencia, trae aparejados los problemas que tiene toda postura basada en una diferencia tajante entre hecho y valor. Una definición más ajustada caracteriza al desacuerdo como blando cuando los hablantes comparten la misma función evaluativa y también, por supuesto, cuando la evaluación de la oración no requiere de este elemento; en estos casos, uno de los interlocutores está aplicando mal la función común, o esta es irrelevante. Un desacuerdo es duro cuando los hablantes no comparten la función evaluativa: una función evaluativa diferente es saliente en cada contexto. Además, un desacuerdo duro genuino requiere que los interlocutores sean plenamente conscientes de la diferencia en los compromisos con funciones evaluativas de cada uno de antemano, y aun así elijan desacordar. De no ser así, el desacuerdo sería en realidad un mero malentendido y se disiparía con la aclaración de la diferencia en compromisos.

Desacuerdos duros II: un desacuerdo es duro cuando (i) los dos interlocutores están comprometidos con funciones evaluativas diferentes y (ii) los dos interlocutores son conscientes desde el inicio de esta divergencia.

Oraciones sensibles a funciones evaluativas contextualmente salientes que den lugar a desacuerdos duros serán, entonces, consideradas como OSE. Ahora bien, ¿qué tipo de oraciones deberíamos incluir en esta categoría?

2. Las oraciones normativas y la sensibilidad a la evaluación

Las oraciones con predicados de gusto o predicados estéticos son casos paradigmáticos de OSE:

(1) El guiso de mondongo es delicioso.

Los valores de verdad de emisiones de oraciones con predicados de este tipo son relativos a funciones evaluativas: el mondongo puede resultar delicioso para algunos paladares y desagradable para otros y, en consecuencia, la emisión de (1) será verdadera o falsa según los gustos del emisor. De la misma manera, desacuerdos sobre el sabor del mondongo no se dirimen aportando datos sobre la composición y origen de los ingredientes del mondongo –un vegetariano que comiera el plato sin sospechar que se trata de una víscera rechazará el plato por motivos morales al informarse, pero no dejará de considerarlo “delicioso” si así lo había hecho tras el primer bocado–. En el mejor de los casos, estas discusiones terminarán con uno de los contendientes alterando su compromiso con la función evaluativa inicial (lo cual presupone que el gusto puede ser educado, véase Hume 1757). Lo mismo sucede con oraciones con predicados evaluativos como “es interesante”, “es divertido” e incluso con oraciones con predicados estéticos como “es bello”.

I 35

En lo que sigue quiero extender el conjunto de las OSE para que incluya oraciones normativas. Por “oraciones normativas” entenderé aquellas que contengan expresiones normativas tanto en posición predicativa como en el lugar del verbo. No deseo restringir la clase de las oraciones normativas al terreno de la ética: oraciones pertenecientes a discursos epistémicos, procedimentales, semánticos, etc., también deberían ser parte de esta categoría. Predicados que incluyan adjetivos como “permitido”, “prohibido”, “correcto”, “incorrecto” o incluso “racional” (Gibbard 1990) o “justificado” (Field 2013) serán considerados normativos. Verbos como “debe”, “tiene que”, “puede” son también expresiones normativas.

(2) Está prohibido tocar la pelota con la mano.

(3) No debe maltratarse a los animales.

En lo que sigue supondré algunos puntos que es necesario aclarar: consideraré que las oraciones (2) y (3) son ejemplos de explicitaciones de reglas y normas, distinguiendo entre ambas. Asociaré las oraciones que explicitan reglas a oraciones del tipo de (2), y las oraciones que explicitan normas a oraciones como (3). Nótese que no hay una correlación necesaria entre reglas y expresiones normativas predicativas o entre normas y verbos normativos; podemos formular reglas

mediante verbos normativos o normas mediante predicados. La diferencia entre reglas y normas estará dada por su forma de imponerse al individuo: mientras que las reglas se imponen condicionalmente, las normas se imponen categóricamente. Por otro lado, supondré también que las reglas instituyen prácticas, constituidas a su vez por acciones realizadas por individuos participantes. Esto quiere decir que ciertas prácticas (entramados de acciones en un marco determinado) adquieren su identidad de los sistemas de normas que los rigen; esto no implica que todas las reglas sean esenciales para la identidad de la práctica, como veremos más adelante, pero el sistema en sí, constituido por reglas accesorias y esenciales, sí resulta determinante de la identidad. A su vez, las normas dan lugar a comunidades de manera similar: la pertenencia a una comunidad está dada, en parte, por el respeto al sistema de normas que le da su identidad (aunque este, veremos abajo, es un tema más complejo). Así, las reglas se imponen condicionalmente a todos los individuos que son participantes actuales o potenciales de la práctica que instituyen, mientras que las normas se imponen categóricamente a todos los miembros actuales de la comunidad.

A simple vista, este tipo de oraciones cumple con los requisitos principales señalados para las oraciones sensibles a la evaluación.

36 | *Relatividad a una función evaluativa:* intuitivamente, oraciones de estos tipos parecen sensibles a cómo los individuos, a través de sus compromisos en ciertas prácticas regladas o su pertenencia a ciertas comunidades regidas por normas morales, valoran acciones y eventos. Sistemas de reglas y de normas son muy diferentes de los estándares de gusto en formas que trataremos enseguida, pero sus rasgos más generales pueden ser articulados como funciones evaluativas: un sistema de reglas puede ser entendido como una función que arroje diferentes valoraciones para cada acción que forme parte de la práctica: permitida, prohibida y obligatoria. Los sistemas de normas también admiten este tipo de articulación, aun cuando su tipo de fuerza normativa es diferente. Esta dependencia tiene, además, las consecuencias semánticas esperables en valores de verdad. La emisión de (2) parece verdadera en ciertos contextos (por ejemplo, emitida en la situación de enseñanza de fútbol) pero falsa en otras (por ejemplo, emitida en la situación de enseñanza de baloncesto). El caso de (3) parece más complejo, pero podemos suponer que en cada contexto en el marco de una comunidad existe un sistema de normas: la emisión de (3) podría resultar verdadera en una comunidad como la nuestra y falsa al ser emitida en una tribu de cazadores, por ejemplo. Por su parte, la dependencia podría arrojar, para el teórico que así lo deseara, contenidos diferentes para emisiones de la misma oración en diferentes contextos: basta sostener que las expresiones normativas funcionan como índices para que la función evaluativa saliente pase a formar parte del mismo.

Desacuerdos duros: intuitivamente esta dependencia debería influir a su vez en los desacuerdos que las emisiones de (2) y (3) podrían desatar. La recopilación

de los mismos hechos y su tratamiento similar no parecen ser capaces de dirimir a simple vista un desacuerdo entre emisores de ambas oraciones comprometidos con estándares normativos o sistemas de reglas diferentes: ningún dato sobre el juego del fútbol puede llevar a un baloncestista a cambiar de idea sobre las reglas de su deporte y, de manera similar, nada que sostenga un adepto a la matanza de animales puede alterar las valoraciones de un activista de Greenpeace. Las oraciones normativas parecen dar lugar entonces a desacuerdos duros.

Si esto es así, las oraciones normativas clasifican sin problemas como OSE. Sin embargo, existen diferencias respecto de las oraciones con predicados de gusto que se oponen a esta asimilación.

3. Objetividad y subjetividad

Hay una diferencia fundamental entre las funciones evaluativas de las que dependen las oraciones con predicados de gusto y las funciones evaluativas normativas que podría obstaculizar la asimilación de las oraciones normativas como OSE. La diferencia podría trazarse apelando a la distinción entre *subjetividad* y *objetividad*: mientras que los estándares evaluativos de gusto, interés y similares son subjetivos, los sistemas de reglas o de normas son objetivos. Encontrar el guiso de mondongo delicioso o desagradable parece enteramente relacionado con el modo en que las papilas gustativas y ciertas conexiones neuronales en el cerebro de cada individuo reaccionan al probarlo. El individuo se erige entonces en autoridad máxima de sus propios gustos. Si el individuo expresa su desagrado ante el mondongo con una oración evaluativa, solo puede ser corregido en casos muy puntuales (cuando aplica mal sus propios estándares: el ejemplo clásico es el de los niños que no recuerdan qué alimentos les gustaban o no). A diferencia de esto, la conducta de un individuo cuando es un agente en una práctica reglada o miembro de una comunidad regida por normas es totalmente independiente de sus inclinaciones o preferencias. Sin importar cuánto quiera golpear un individuo a otro, no debe hacerlo si las normas de convivencia de su comunidad no lo autorizan. De la misma manera, si un individuo comete una falta en un partido de fútbol, será sancionado por más que esgrima que la acción realizada era lo que tenía ganas de hacer. El sistema de normas o reglas trasciende, por así decirlo, al individuo mismo.

La diferencia entre la subjetividad y la objetividad de oraciones con predicados de gusto y oraciones normativas se traduce en una diferencia en *peso normativo*. La emisión de ambos tipos de oraciones genera expectativas en el auditorio sobre la conducta futura del emisor: se esperará de quien emita (1) que, en el futuro, dé señales de agrado al ser agasajado con un guiso de mondongo; se esperará del emisor de (2) o (3) que no toque la pelota con la mano al jugar al

fútbol o que no patee gatitos por la calle. Sin embargo, las expectativas sobre la conducta se extienden al auditorio en el caso de la emisión de oraciones normativas de un modo que está vedado a la emisión de oraciones con predicados de gusto. Se espera que el emisor de (2) esté dispuesto a sancionar o corregir a otros agentes que toquen la pelota con la mano en un partido, y del emisor de (3), que haga lo mismo si es testigo de casos de maltrato animal. Se espera asimismo que el auditorio que no objete estas emisiones actúe de la misma manera que el emisor. Sin embargo, un emisor de (1) no parece tener derecho a sancionar a otro que rechaza un plato de guiso por considerarlo desagradable.

Por sí sola, esta diferencia no representa un obstáculo insalvable a la asimilación de oraciones normativas como OSE. Un mayor problema consiste en que parece impedir que estas oraciones generen desacuerdos duros. En lo que sigue, presentaré una distinción en el seno de las OSE que refleje la diferencia entre OSE objetivas y subjetivas. Acto seguido explicaré cómo esta distinción puede dar cuenta de la diferencia en peso normativo en el marco de las reglas de la aserción. Pasaré entonces a examinar con más detalle el problema mayor: la aparente incapacidad de las oraciones normativas de generar desacuerdos duros en todos los casos.

4. Evaluación dependiente e independiente de respuesta

38 |

A través del uso de OSE los hablantes comunicamos a nuestros interlocutores cuáles son nuestros gustos, dejamos ver cómo evaluamos las acciones de otros, expresamos preferencias y hacemos explícitos nuestros compromisos con funciones evaluativas. Sin embargo, hay diferentes formas de evaluar.

Propongo plantear la distinción entre oraciones evaluativas tradicionales y oraciones normativas en términos de *evaluación dependiente o independiente de respuesta*. Ciertas evaluaciones dependen del modo en que el organismo o el individuo reacciona ante ciertos estímulos. Muchos individuos pueden coincidir en el tipo de respuesta ante el mismo tipo de estímulo, e incluso ser educados para reaccionar de determinada manera. Evaluaciones como “es rico” o “es gracioso” son ejemplos de este tipo. Otras evaluaciones no dependen de respuestas: los sistemas de reglas que rigen una práctica se aplican a las acciones que se realizan en ellas independientemente de lo agradable o desagradable que pueda resultarles a los participantes realizarlas. Lo mismo sucede con los sistemas de normas, donde en muchos casos se prohíbe a los individuos hacer cosas que podrían resultarles placenteras, pero son dañinas para la sociedad. Evaluaciones como “Está prohibido tocar la pelota con la mano” o “Debes decir siempre la verdad” son ejemplos de este tipo. En ambos casos, el individuo está comprometido con una función evaluativa de la que se vale para evaluar objetos, acciones o eventos. Sin embargo, en un caso la función evaluativa depende del individuo, en el sentido de que covaría con sus

reacciones ante los objetos que evalúa mientras que, en el segundo caso, las evaluaciones se le imponen sin relación alguna con sus inclinaciones subjetivas. La distinción entre tipos de evaluaciones permite recoger la diferencia entre objetividad y subjetividad en el marco de una asimilación de ambos tipos de oraciones a OSE.

5. Aserción y compromisos

Estas diferencias en los tipos de evaluación generan diferencias en los compromisos que los hablantes adquieren al emitir ambos tipos de oraciones. Se entiende por “aserción” el acto de emitir una oración con cuya verdad se compromete el hablante: al asertar presentamos un contenido como verdadero ante nuestro auditorio. Siguiendo a Brandom (1994) podemos entender a la aserción como una movida dentro de un juego de dar y recibir razones,⁵ con la cual el hablante se hace responsable ante su auditorio del contenido expresado. Esta toma de responsabilidad tiene, usualmente, una dimensión conversacional y una dimensión práctica. Conversacionalmente, el hablante queda obligado con su emisión a (i) defender el contenido expresado por la oración presentando razones en su apoyo si esta fuera cuestionada por los interlocutores; (ii) rechazar (o rehusarse a asertar) oraciones cuyos contenidos fueran incompatibles con el de la oración asertada y (iii) comprometerse con aquello que se infiera de —o de lo cual se infiera— lo asertado. La aserción de la oración también obligará al hablante a tomar actitudes prácticas consistentes con el contenido expresado. Así, si el hablante emite “Afuera llueve”, se esperará de él que tome un paraguas cuando salga. El auditorio, a su vez, lleva la cuenta de estos compromisos y queda habilitado a sancionar al hablante cuando no cumple con ellos. Asertar es, entonces, adquirir compromisos ante un auditorio. Además, el acto mismo de aserción compromete al hablante a tomar responsabilidad por la acción realizada: el hablante se hace responsable de haber emitido una oración.

Con la aserción de OSE el hablante se muestra comprometido ante el auditorio con la función evaluativa que respalda la verdad del contenido expresado. Cabe distinguir entre diferentes tipos de compromisos relacionados con el contenido:

Conversacionalmente, se compromete a sostener la verdad (relativa) de su emisión, a proporcionar razones o motivos que la justifiquen, a aceptar aquello que se infiera de ella, a comprometerse con aquello de lo que ella se infiera.

⁵ Inspirado en las ideas de Sellars 1954.

Prácticamente, se compromete a actuar de manera consistente con la valoración realizada.

En ambos casos, la aserción de una OSE muestra, por así decirlo, el compromiso del hablante con la función evaluativa saliente en contexto, o hecha saliente por el acto asertórico mismo.⁶ En el caso de la aserción de OSE dependientes de respuesta, los dos tipos de compromisos se anclan en el hablante. Una vez asertada (1), el hablante deberá defender en conversaciones que el guiso de mondongo es delicioso, deberá aceptar todo aquello que se siga de esta emisión (“Algunos guisos son deliciosos”, por ejemplo) y todo aquello de lo que se siga. Deberá evitar asertar o rechazar aserciones de oraciones que contradigan el contenido expresado: evitará asertar oraciones como “El guiso de mondongo es asqueroso” (*ceteris paribus*). Conductualmente, se espera de él que aprecie un plato de guiso de mondongo, que no lo rechace, que lo prefiera a otros guisos. Pero todos estos compromisos se extienden solo a él y a nadie más. Puesto que se entiende, por el marco conversacional y el tipo de evaluación, que esta es dependiente de respuesta, los compromisos solo se adscriben a aquel a quien se adscribe también la respuesta, esto es, a quien esté comprometido con la función evaluativa.

En el caso de la aserción de OSE independientes de respuesta, esta independencia de las respuestas o reacciones del hablante a estímulos afecta algunas características de estos compromisos. Los sistemas de reglas que rigen prácticas, por ejemplo, imponen el compromiso con la función evaluativa a todos los participantes actuales o potenciales de las mismas. Los sistemas de normas, a su vez, imponen el compromiso con función evaluativa sobre todos aquellos que formen parte de la comunidad. Las OSE independientes de evaluación no solo explicitan normas, sino que las presentan como las normas con las que los afectados deben comprometerse. Así, los compromisos adquiridos con la aserción afectan no solo al hablante sino también al auditorio al que fueron dirigidos. Quien aserta (2) o (3) considera que la evaluación se impone a su auditorio: cuando la oración asertada está relacionada con un sistema de reglas, la evaluación se impone a todo aquel que forme parte de la práctica o desee hacerlo. Si la oración está relacionada con un sistema de normas, la evaluación se impone a todo aquel que forme parte de la comunidad. Una aserción de (2) o (3) que no resultara cuestionada en el momento de aserción por el auditorio compromete entonces a los miembros del auditorio que no la objetan. Al dejar pasar incuestionada la aserción de una OSE independiente de respuesta, el auditorio acepta la imposición de la evaluación si se ajusta al requisito relacionado con cada una de ellas. Esta diferencia habilita además al hablante a sancionar fallos en los compromisos por parte del auditorio.

⁶ Sobre esto véase Díaz Legaspe 2015.

La diferencia en peso normativo queda así explicada como una consecuencia conjunta de las reglas de la práctica de la aserción y de la diferencia entre tipos de evaluaciones.

6. *Desacuerdos duros*

La diferencia en la naturaleza subjetiva y objetiva de estas oraciones no es obstáculo para entender a las oraciones normativas como OSE. Pero la objetividad de aquellas sí parece obstaculizar la generación de desacuerdos duros y, por tanto, la asimilación deseada.

Asertar una OSE implica adquirir compromisos; cuando la oración es normativa, estos compromisos se extienden al auditorio. Asertar oraciones que expresan acuerdo con una OSE equivale a adoptar los mismos compromisos que el primer hablante adquirió con la emisión de esta. Cuando la primera oración emitida es normativa, el segundo hablante acuerda además con imponer sobre el auditorio los mismos compromisos que el primero. A su vez, cuando se trata de desacuerdos, el hablante que expresa desacuerdo con una OSE rechaza para sí los compromisos adquiridos por el anterior. Cuando la oración con la que desacuerda es una OSE dependiente de respuesta, el hablante rechaza todos los compromisos con el contenido de aquella y, por tanto, con la función evaluativa dependiente de respuesta en juego: desacordar con (1) equivale a adquirir el permiso de asertar oraciones que la contradigan, cuestionarla, y en el terreno práctico, adquirir la obligación de rechazar o mostrar disgusto ante un plato de guiso de mondongo. Cuando la oración con la que se desacuerda es una OSE independiente de respuesta, el hablante adquiere esto permisos y obligaciones, pero además las extiende a otros individuos: desacordar con (2), por ejemplo, implica esperar que los participantes de la práctica relevante puedan tocar la pelota con la mano. Ahora bien, la práctica relevante puede ser la misma a la que se refiere el primer hablante, o ser diferente. Si es la misma, el desacuerdo entre ambos interlocutores no puede ser clasificado como duro por Desacuerdo Duro II (al menos no sin hacer precisiones, como veremos más adelante), puesto que esta definición exige que los contendientes en un desacuerdo de este tipo estén comprometidos a sabiendas con funciones evaluativas diferentes. Pero si se trata de dos prácticas diferentes, como sucede en (4), el intercambio parece ser un mero malentendido o un intercambio implausible:

(4) Futbolista: Tocar la pelota con la mano está prohibido.

Baloncestista: #No, no lo está.

Si Baloncestista está permitiendo la acción a los practicantes de fútbol, su

motivación no queda clara, especialmente porque cambiar esa regla del fútbol amenaza la identidad misma de dicha práctica; el intercambio parece altamente implausible. Si la aserción de Baloncestista habilita a los practicantes de Baloncesto a tocar la pelota con la mano, y, por tanto, ambos hablantes están comprometidos con funciones evaluativas diferentes, el intercambio parece producto de un malentendido y no un desacuerdo real; Baloncestista cree que Futbolista está refiriéndose a las reglas que rigen el baloncesto.

Esto parece indicar que las oraciones normativas no permiten generar desacuerdos duros, lo cual, a su vez, cuestiona la posibilidad de considerarlas como OSE: si bien sus valores de verdad (y según algunos, su contenido) son relativos a funciones evaluativas, no se trataría del mismo tipo de sensibilidad que el de las oraciones que, como las que incluyen predicados de gusto, pueden ser claramente incluidas en el conjunto de las OSE que, recordemos, sí presentan las dos características presentadas arriba.

Para mostrar que esta es una mera apariencia y que las oraciones normativas sí generan desacuerdos duros voy a apelar a dos distinciones: la primera, entre funciones completas e incompletas; la segunda, entre evaluaciones esenciales y accesorias. Quiero defender la idea de que las oraciones normativas (OSE independiente de respuesta) dan lugar a desacuerdos duros, pero solo en caso de que los interlocutores estén comprometidos con funciones evaluativas completas y, en el caso de los desacuerdos sobre reglas, el desacuerdo gire en torno a evaluaciones accesorias.

Funciones evaluativas completas e incompletas: las funciones evaluativas mapean objetos del tipo relevante a evaluaciones del tipo adecuado. Idealmente, una función evaluativa debería arrojar una evaluación para cada objeto del conjunto de objetos relevantes. Llamamos a esto una función evaluativa *completa*. En la vida cotidiana rara vez lidiamos con funciones completas. En el caso de los gustos culinarios, por ejemplo, es prácticamente imposible que el hablante haya evaluado todos los alimentos existentes. Las funciones con las que los mortales estamos comprometidos son irremediablemente *incompletas*. Lo mismo sucede con los sistemas de normas o de reglas: los individuos pueden desconocer qué reglas o normas se aplican en algunos casos, o bien el sistema mismo puede dejar espacios de indeterminación. Sin embargo, los individuos están comprometidos con funciones completas: creen que, dado cualquier alimento, tendrían una valoración para este (y en ocasiones pueden imaginar cuál sería), aun cuando desconozcan por su finitud cuáles son estas valoraciones. Lo mismo sucede cuando las funciones evaluativas son sistemas de reglas o normas: el individuo cree estar comprometido con una función evaluativa completa porque tiende a completar con opiniones los espacios indeterminados, e incluso refuerza o altera a voluntad las reglas o normas accesorias.

Reglas o normas esenciales y accesorias: en el caso de los sistemas de reglas especialmente, algunas de las evaluaciones que las conforman son esenciales: la

pérdida de la regla que las explicita llevaría a la pérdida de la identidad de la práctica asociada. Por ejemplo, en la práctica del fútbol, la pérdida de la regla explicitada por (2) conduce a la constitución de una práctica que hoy consideraríamos distinta al fútbol. Paralelamente, los sistemas normativos incluyen también evaluaciones que se consideran accesorias en la práctica reglada: se trata de reglas válidas y aplicadas por los participantes que no son esenciales –ni percibidas como tales– para la identidad de la práctica. Por tanto, estas evaluaciones pueden ser alteradas sin afectar la identidad de la práctica. En el sistema de reglas que constituye la práctica de fútbol, por ejemplo, la regla explicitada en la oración “Los jugadores deberán jugar con pantalones cortos” puede ser alterada sin que por ello pensemos que se ha dejado de jugar al fútbol.

Esta distinción entre reglas esenciales y accesorias y entre funciones completas e incompletas es importante a la hora de considerar si las oraciones normativas dan lugar a desacuerdos duros. Distingamos aquello de lo que se discute (una evaluación, es decir, una regla o norma que ha sido expresada en una oración) de las funciones evaluativas puestas en juego en la discusión (funciones completas o incompletas con las que los contendientes está comprometidos).

Como dijimos arriba, al desacordar, rechazamos los compromisos que se siguen de la aserción anterior para nosotros y para los miembros de la comunidad o práctica relevante. Pero según Desacuerdo Duro II, los contendientes deben estar comprometidos a sabiendas con funciones evaluativas diferentes. Esto parece tener como consecuencia que, en discusiones sobre OSE independientes de respuesta, cada interlocutor estará refiriéndose a una comunidad o práctica diferente, lo cual parece producto de un malentendido y no un desacuerdo duro. Sin embargo, Desacuerdos Duros II es ambigua ante la distinción entre funciones evaluativas completas e incompletas. Es posible articular entonces dos versiones de Desacuerdos Duros II:

Desacuerdos Duros III: Un desacuerdo es duro cuando (i) los dos interlocutores están comprometidos con funciones evaluativas *incompletas* diferentes y (ii) los dos interlocutores son conscientes desde el inicio de esta divergencia.

Desacuerdos Duros IV: Un desacuerdo es duro cuando (i) los dos interlocutores están comprometidos con funciones evaluativas *completas* diferentes y (ii) los dos interlocutores son conscientes desde el inicio de esta divergencia.

Si Desacuerdos Duros II se interpreta como Desacuerdos Duros III, las oraciones normativas no pueden dar lugar a desacuerdos duros y, por tanto, no pueden ser clasificadas como OSE. Que ambos estén comprometidos con funciones evaluativas incompletas diferentes significa que ambos adhieren a evaluaciones opuestas de un mismo objeto o acción. Sin embargo, esto es lo que sucede en el caso de (4). Desacuerdos Duros IV, en cambio, sí permite explicar los desacuerdos sobre evaluaciones como desacuerdos duros. Para ello tenemos que situarnos en la perspectiva de los interlocutores y no en una perspectiva externa:

desde primera persona, cada uno de ellos concibe en forma completa al sistema de reglas o normas con el que está comprometido. Aun cuando aceptamos que ambos interlocutores son parte de la misma práctica o comunidad, cada uno de ellos articula de forma diferente una de las evaluaciones (la que está en discusión), y, por tanto, puede decirse que ambos están comprometidos con funciones evaluativas completas *diferentes*. En esta perspectiva, pueden darse desacuerdos duros entre miembros de la misma práctica o comunidad; (4) no clasificaría como desacuerdo duro sino como malentendido, pero (5) sí:

(5) Futbolista2: Es obligatorio que los jugadores usen pantalones cortos.

Futbolista3: No, no lo es.

En este punto, cabe hacer una observación: mientras que puede haber desacuerdos duros acerca de cualquier norma, para que existan desacuerdos duros acerca de reglas, los interlocutores deben ser practicantes de la misma práctica y el desacuerdo debe ser sobre reglas accesorias. Las discusiones entre participantes de diferentes prácticas, como vimos, no son clasificables como desacuerdos duros, y las discusiones sobre reglas esenciales entre participantes de una misma práctica son problemáticas.

44 | Puesto que son las evaluaciones esenciales las que determinan la identidad de la práctica, que dos interlocutores estén comprometidos a sabiendas con funciones evaluativas diferentes requiere que sepan o presupongan que difieren en estas evaluaciones esenciales. Esta divergencia en evaluaciones esenciales genera un panorama desalentador para los desacuerdos duros: los interlocutores saben que no comparten la misma función evaluativa porque desacuerdan sobre una evaluación esencial. Puesto que esto implica que pertenecen a prácticas o comunidades diferentes, no queda claro si los contendientes están hablando de lo mismo. Basta considerar el caso de (4), que no parece ser un desacuerdo real: Futbolista está explicitando una regla esencial de su deporte, mientras que Baloncestista rechaza que esa sea una regla esencial del suyo.

El panorama cambia cuando consideramos desacuerdos acerca de evaluaciones accesorias. El disenso sobre estas, por sí solo, no permite inferir si ambos interlocutores difieren o no en sus funciones evaluativas, lo cual da lugar a dos posibilidades: o bien ambos comparten la misma función evaluativa pero disienten sobre cómo aplicar una de las evaluaciones accesorias, o bien difieren en funciones evaluativas, pero presuponen que ambos comparten un compromiso con la misma función evaluativa pero disienten sobre una de las evaluaciones accesorias. Este segundo caso, nuevamente, no da lugar a desacuerdos duros sino a malentendidos; el desacuerdo cesa en el momento mismo en que los interlocutores descubren que las funciones evaluativas con las que están comprometidos son diferentes. El desacuerdo duro surge entonces cuando se debate sobre una regla accesorio entre in-

dividuos participantes de una misma práctica, pero comprometidos con funciones completas diferentes de la misma, que divergen solo en reglas accesorias, como en el caso de (5): aun cuando ambos estén comprometidos con las mismas reglas esenciales, sus sistemas completos de reglas difieren en al menos una regla accesoria. La discusión se centra entonces en el modo en que debe especificarse esta.

Los desacuerdos sobre normas, en cambio, son menos restrictivos: pueden darse tanto entre miembros de una misma comunidad como entre miembros de comunidades diferentes, y todas las normas están sujetas a discusión. ¿A qué se debe esta diferencia? La respuesta a esta objeción se centra en las intuiciones que tenemos sobre la *identidad* de las prácticas regladas y las comunidades normadas. Como vimos, las reglas esenciales determinan la identidad de la práctica. Por esa razón las reglas esenciales no suelen ser debatidas, y en particular, no son debatidas con personas no sujetas a las mismas. La situación es bastante diferente con las normas. Las reglas esenciales dictan qué debe hacer un participante para ser considerado un participante de una práctica. Las normas determinan cómo debe comportarse un individuo para ser considerado parte de una comunidad. Sin embargo, la pertenencia a una comunidad es más compleja que la membresía a una práctica: la violación sistemática de una regla puede llevar a descalificar a un individuo como participante de la práctica (diríamos que un jugador de fútbol que tratara de llevar la pelota con la mano en todos los partidos no sabe en realidad jugar al fútbol), pero la violación sistemática de una norma, aunque sancionada, no necesariamente lleva a considerar que el individuo no es más parte de la comunidad (diríamos que un asesino serial es peligroso pero no dejaríamos de considerarlo como parte de nuestra comunidad). Una manera de entender esto es sosteniendo que no hay algo así como *normas esenciales*: todas las normas que determinan la pertenencia a una comunidad son accesorias, y la membresía está dada por la obediencia a la mayoría de ellas. Otra manera de entender este fenómeno es considerando que la esencialidad de las normas es lo suficientemente plástica como para permitir que cualquiera sea puesta en cuestión sin pérdida de identidad de la comunidad como tal, siempre y cuando se respete un buen número de las demás; después de todo, se debate cómo vivir en comunidad.

Las normas, a diferencia de las reglas, pueden ser discutidas por miembros de otras comunidades incluso si se tratara de normas esenciales. Criticar una regla esencial de una práctica a la que no se pertenece implica criticar la práctica misma; el individuo objetado no puede ceder ante la crítica a riesgo de dejar de ser partícipe de su práctica: a diferencia de lo que sucede con la evaluación dependiente de respuesta, que el individuo objetado ceda a la crítica a la regla esencial en cuestión no conlleva el cambio del sistema de reglas que rige la práctica sino su expulsión de la misma. Criticar una norma de una comunidad a la que no se pertenece implica criticar el modo en que los miembros de esa comunidad viven, pero, a diferencia de lo que sucede en el caso anterior, el individuo objetado

puede poner en duda la norma o ceder ante la crítica sin por ello echar por tierra su membresía a su comunidad de pertenencia.

Si esto es así, las oraciones normativas pueden dar lugar a desacuerdos duros, siempre y cuando se debatan reglas accesorias entre participantes de una misma práctica, o bien se debatan normas (de cualquier tipo) entre miembros de una misma o de diferentes comunidades. Esto, sumado al hecho de que los valores de verdad de las oraciones normativas son relativos a sistemas de normas o reglas, permite clasificar a las oraciones normativas como OSE y, por tanto, extender cualquier teoría semántica que dé cuenta de esta sensibilidad a este tipo de teorías.

7. Conclusión

Al considerar la sensibilidad a la evaluación, muchos autores siguen apelando hoy en día al uso de ejemplos de juguete, usando oraciones con predicados de gusto para comprobar las virtudes de sus teorías semánticas o para dar cuenta de las peculiaridades de los desacuerdos a los que dan lugar. Sin embargo, los estudios sobre el fenómeno de la sensibilidad a la evaluación y los desacuerdos que genera muestran su relevancia cuando se entiende que esta categoría incluye oraciones normativas. Una comprensión más amplia de esta categoría permite, por un lado, ajustar las teorías semánticas que pueden dar cuenta de esta sensibilidad y, por otro, ofrecer explicaciones o marcos explicativos para los desacuerdos duros, que abarcan ahora temas tan aparentemente intrascendentes como las virtudes del guiso de mondongo y temas tan trascendentes como cómo convivir con miembros de otras comunidades.⁷

46 |

BIBLIOGRAFÍA

- Brandom, R.** (1994), *Making it Explicit: Reasoning, Representing and Discursive Commitment* (Cambridge: Harvard University Press).
- Díaz Legaspe, J.** (2015), "Evaluative Disagreements", *Teorema*, 35: 67-87.
- Field, H.** (2013), "Epistemology without Metaphysics", *Philosophical Studies*, 143: 249-290.
- García-Carpintero, M. y Kölbel, M.** (2008) (comps.), *Relative Truth* (Oxford: Oxford University Press).

—

⁷ Agradezco al grupo de filosofía del lenguaje de SADAF por sus aportes a versiones anteriores de este trabajo: la enorme mayoría de lo que aquí se dice fue debatido, en acuerdo y desacuerdo, en el marco de sus reuniones. Agradezco entonces por enriquecer mis ideas a Eleonora Orlando, Andrés Saab, Nicolás Lo Guercio, Alfonso Losada, Ramiro Caso, Laura Skerk, Federico Jaimes y Eduardo García Ramírez.

- Gibbard, A.** (1990), *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment* (Cambridge: Harvard University Press).
- Gibbard, A.** (2003), *Thinking How to Live* (Cambridge: Harvard University Press).
- Hare, R. M.** (1952), *The Language of Morals* (Oxford: Oxford University Press).
- Hume, D.** (1757), "Of the Standard of Taste", en Hume (1996: 133-154).
- Hume, D.** (1996), *Selected Essays*, ed. by Stephen Copley y Andrew Edgar (Oxford: Oxford University Press).
- Kanger, S. y Öhman, S.** (1980) (comps.), *Philosophy and Grammar* (Dordrecht: Reidel).
- Kaplan, D.** (1979), "On the Logic of Demonstratives", *Journal of Philosophical Logic*, 8: 81-98.
- Lewis, D.** (1980), "Index, Context, and Content", en Kanger y Öhman (1980: 79-100).
- López de Sa, D.** (2003), *Response-Dependencies: Colors and Values* (Tesis doctoral, Universidad de Barcelona).
- López de Sa, D.** (2007), "The Many Relativism and the Question of Disagreement", *International Journal of Philosophical Studies* 15(2): 269-279.
- López de Sa, D.** (2012), "What Does It Take to Enter into the Circumstance?", *Philosophical Studies*, 159: 147-153.
- López de Sa, D.** (2013), "Expressing Disagreement: A Presuppositional Indexical Contextualist Relativist Account", *Erkenntnis*, 80: 153-165.
- MacFarlane, J.** (2003), "Future Contingents and Relative Truth", *The Philosophical Quarterly*, 53: 321-336.
- MacFarlane, J.** (2005), "Making Sense of Relative Truth", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 105: 321-339.
- MacFarlane, J.** (2007), "Relativism and Disagreement", *Philosophical Studies*, 132: 17-31.
- MacFarlane, J.** (2009), "Non-Indexical Contextualism", *Synthese*, 166: 231-250.
- MacFarlane, J.** (2014), *Assessment Sensitivity: Relative Truth and its Applications* (Oxford: Oxford University Press).
- Moore, G. E.** (1903), *Principia Ethica* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Railton, P.** (1986), "Moral Realism", *Philosophical Review*, 95: 163-207.
- Sayre-McCord, G.** (1991), "Being a Realist about Relativism (in Ethics)", *Philosophical Studies*, 61: 155-176.
- Sayre-McCord, G.** (1996), "Coherentist Epistemology and Moral Theory," en Sinnott-Armstrong y Timmons (1996: 137-189).
- Sayre-McCord, G.** (ed.) (1988), "Moral Theory and Explanatory Impotence", *Midwest Studies in Philosophy*, 12: 433-457.
- Sayre-McCord, G.** (ed.) (1988), *Essays on Moral Realism* (Ithaca: Cornell University Press).
- Sellars, W.** (1954), "Some Reflections on Language Games", *Philosophy of Science*, 21: 204-228.
- Sinnott-Armstrong, W. y Timmons, M.** (1996) (comps.), *Moral Knowledge?* (Oxford: Oxford University Press).
- Stevenson, C.** (1937), "The Emotive Meaning of Ethical Terms", *Mind*, 46: 14-31.
- Stevenson, C.** (1944), *Ethics and Language* (New Haven: Yale University Press).
- Stojanovik, I.** (2007), "Talking About Taste: Disagreement, Implicit Arguments and Relative Truth", *Linguistics and Philosophy*, 30: 961-706.

La fenomenología del lenguaje de Merleau-Ponty como dialéctica entre la ciencia objetiva y la experiencia subjetiva del lenguaje

MARTÍN BUCETA

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad Nacional de San Martín*

I 49

Resumen: El artículo tiene por objetivo exponer la apropiación que realiza Merleau-Ponty del *Curso de lingüística general* dictado por Saussure. A partir de la lectura del *Curso*, Merleau-Ponty reelaborará su concepción del lenguaje, fenómeno que luego abordará desde una perspectiva fenomenológica. El método fenomenológico le permitirá superar las dificultades que presentaba este concepto en la lingüística saussureana fruto del tratamiento positivista. Esta superación es propiciada por la lectura del artículo de H. J. Pos: “Lingüística y fenomenología”. Nuestro artículo intentará concluir que la fenomenología es el método que permitirá a Merleau-Ponty –sin desprenderse de las categorías saussureanas– establecer una dialéctica entre la ciencia objetiva y la experiencia subjetiva del lenguaje que explique óptimamente el problema de su funcionamiento.

Palabras clave: Merleau-Ponty, Saussure, apropiación, lingüística, dialéctica.

Merleau-Ponty's Phenomenology of Language as Dialectic between Objective Science and the Subjective Experience of Language

Abstract: This article aims to present the appropriation that Merleau-Ponty makes of Saussure's *Course in General Linguistics*. Based on the *Course* Merleau-Ponty will redraft his conception of language, a phenomenon he will approach from a phenomenological perspective. The phenomenological method will allow him to overcome the difficulties that appear in Saussure's linguistics due to the positivist treatment of the problem. This accomplishment is brought about by the reading of an article by H.J. Pos: "Phenomenology and Linguistics". Our article will attempt to conclude that phenomenology is the method that will allow Merleau-Ponty –without getting rid of Saussure's concepts– to establish a dialectic between objective science and subjective experience of language to give an optimum explanation of the problem of language functioning.

Key-words: Merleau-Ponty, Saussure, appropriation, linguistics, dialectic.

50 |

Hay una lingüística por el hecho de que el hombre es un sujeto hablante.

Pos, "Phénoménologie et Linguistique"

La problemática en torno al lenguaje tiene un desarrollo gradual en la filosofía de Maurice Merleau-Ponty. En la obra del filósofo podemos distinguir tres períodos que se suceden y en los que dicha cuestión aparece de modo cada vez más relevante. En un primer momento, la temática aparece esbozada en *La estructura del comportamiento* cuando se trata el problema en torno a las formas simbólicas y la relación del signo con lo significado (véase Merleau-Ponty 1942: 132), luego, es desarrollada en *Fenomenología de la percepción*, texto en que el autor trabaja, entre otros temas, el poder signifiante del cuerpo, tesis que deriva finalmente en una teoría gestualista del lenguaje. El segundo momento es el correspondiente a los Cursos dictados por Merleau-Ponty en la Sorbona (1949-1952) y en el Collège de France (1952-1960). En este período, conocido como "intermedio", el filósofo francés ahonda el problema en los cursos que dedica a temas como las "Investigaciones sobre el uso literario del lenguaje", "El problema del habla", y "La consciencia y la adquisición del lenguaje" y en otros textos como: "El lenguaje indirecto y las voces del silencio" y "Sobre la fenomenología del lenguaje". Este momento de transición culminará con el proyecto de inves-

tigación inconcluso en el que se preveía un análisis profundo de los problemas de la expresión y la verdad, cuestiones en las que Merleau-Ponty pensaba que se hallaba la clave para una nueva ontología; estos textos son esencialmente los que encontramos en *La prosa del mundo* y *Lo visible y lo invisible*.¹

A medida en que avanzamos en la elucidación del problema que lleva a cabo Merleau-Ponty, es posible comenzar a advertir en sus textos ciertas reflexiones en torno al problema del lenguaje en los que se haya una clara referencia al *Curso de lingüística general* dictado por el lingüista suizo Ferdinand de Saussure. Este *Curso* —que Merleau-Ponty leyó atentamente— será una fuente inspiradora para que el filósofo encare el problema del lenguaje con nuevas herramientas. Es a partir de las enseñanzas de Saussure que Merleau-Ponty comienza a entender el lenguaje como sistema de identidades y diferencias. Pero no es solamente esto lo que el filósofo tomará de la lingüística saussureana, sino que también hará propias las nociones claves de dicho trabajo —entre las que podríamos señalar los conceptos de diacronía, sincronía, lengua, habla, valor, signo, etc.— las cuales se verán modificadas según sus necesidades a la hora de enfrentar el problema en cuestión.

Es justamente esta particular apropiación que realizará Merleau-Ponty de los conceptos saussureanos, y que le permitirá pensar el problema del lenguaje de un modo novedoso, lo que quiere ser trabajado en nuestro artículo. Será preciso entonces en un primer momento reconstruir sucintamente la propuesta del lingüista para apreciar, ante todo, los alcances y limitaciones de su perspectiva y, luego, poder advertir las modificaciones que realiza el filósofo para adaptar dichas categorías según las exigencias que le plantea el problema.

En la segunda parte del artículo nos dedicaremos a explicar por qué la fenomenología del lenguaje puede establecer una dialéctica entre la sincronía y la diacronía. El objetivo de este apartado es introducir el método fenomenológico como la herramienta esencial para abordar la dinámica del lenguaje expuesta en la primera sección del artículo. Merleau-Ponty descubrirá, a partir de un artículo de Hendrik Josephus Pos (1939) sobre fenomenología y lingüística, las ventajas que propicia el método fenomenológico para lidiar con el problema suscitado —y no resuelto por Saussure— entre las relaciones de la sincronía con la diacronía, y de la lengua y el habla. El tratamiento de la lingüística desde la perspectiva fenomenológica propiciará el establecimiento de una *dialéctica* entre las dos disciplinas del lenguaje: la ciencia objetiva del lenguaje y la experiencia subjetiva que revela una fenomenología del habla (*parole*).

I 51

¹ Para la clasificación de estos tres momentos, véase la “Presentación” de Larison en Merleau-Ponty 2012: V-VI.

1. Ferdinand de Saussure inspirador de Maurice Merleau-Ponty: El lenguaje como sistema de identidades y diferencias

A la hora de enfrentarse con el problema del lenguaje –en lo que concierne a su esencia, su dinamismo propio, y a su modo de funcionar como sistema– descubrimos en los textos de Merleau-Ponty una influencia destacable. Esta fuente inspiradora, de la que el filósofo se reconoce deudor, es el conocido *Curso de lingüística general* dictado por quien ha sido considerado el padre de la lingüística: Ferdinand de Saussure. No es casual que la primera frase de Merleau-Ponty en el primer capítulo de *Signos*, “El lenguaje indirecto y las voces del silencio”, sea la siguiente:

Lo que hemos aprendido en Saussure, es que los signos uno por uno no significan nada, que cada uno de ellos expresa menos un sentido que marca una desviación de sentido entre él y los demás. Como puede decirse de estos, la lengua está hecha de diferencias sin términos, o más exactamente, los términos en ella no son engendrados sino por las diferencias que aparecen entre ellos. (Merleau-Ponty 1960: 49)²

Esta cita es de vital importancia para comprender el lenguaje tal como Merleau-Ponty lo concibió, esto es, como un sistema de identidades, oposiciones y diferencias en el que cada término se define distinguiéndose de los demás por oposición, y en el que el sentido no está dado de modo directo sino que aparece al borde del enlace lateral que se da entre los signos. La lengua no es una totalidad lógica en la que sus elementos pueden deducirse de una idea general, sino que Merleau-Ponty entiende el signo de modo diacrítico, es decir, la lengua comprendida como un todo en el que las partes cobran sentido diferenciándose en su coexistencia³. Esta idea fue trabajada por Merleau-Ponty a partir de la lectura de la obra de Saussure, quien, a pesar de haber incurrido en algunas limitaciones a la hora de enfrentar la problemática del lenguaje, sentó las bases de la lingüística del siglo XX. Es preciso entonces retomar las nociones básicas del pensamiento de F. de Saussure para que la propuesta merleauPontiana en torno al lenguaje y su funcionamiento pueda ser comprendida a partir de su marco inspirador.

Podríamos estructurar la lingüística saussureana a partir de los conceptos centrales trabajados por el autor en el *Curso*; dichos conceptos nos permitirán recrear la dinámica del lenguaje que F. de Saussure quiso describir. Las nociones

² Es preciso aclarar que las traducciones de todos los textos citados tanto en francés como en inglés han estado a cargo del autor.

³ Sobre la importancia del concepto de “diacrítico” como factor clave en la génesis del sentido tanto en la percepción como en el lenguaje en la filosofía de Merleau-Ponty, véase Alloa 2014: 167-179.

más relevantes que discernirá el lingüista dentro del todo del lenguaje son: lengua, habla, signo, valor, lingüística diacrónica y lingüística sincrónica.

Saussure, heredero de una tradición positivista, establece para la lingüística objetivos entre los cuales podemos encontrar la búsqueda de leyes generales del lenguaje a partir de las que sea posible reducir todos los fenómenos particulares de la historia de este. Para intentar alcanzar tales metas necesitaba de un campo firme del lenguaje en el que practicar la investigación; este ámbito era el que le propiciaba la “lengua” (*langue*), definida por él como “un sistema de signos que expresan ideas” (Saussure 1967: 33), “el conjunto de hábitos lingüísticos que permiten al sujeto comprender y hacerse comprender” (Saussure 1967: 112) donde “es esencial la unión del sentido y la imagen acústica” (Saussure 1967: 32). Este sistema es un producto social de la facultad del lenguaje que comprende un conjunto de convenciones necesarias manifestadas como una totalidad en sí que conlleva un principio de clasificación. Las unidades del lenguaje son los signos, que presentan dos caras, por un lado el significado y, por el otro, el significante; esto es, el concepto (significado) referido por una imagen acústica (significante). El lazo que une al significante (imagen acústica, por ej. la palabra “perro”) con el significado (concepto, ej. el mamífero de cuatro patas que ladra) es arbitrario (véase Saussure 1967: 97-100).

La lengua es el aspecto social del lenguaje, el sistema establecido de signos del que hace uso el individuo para el ejercicio de la facultad del lenguaje. Para Saussure la lengua debe ser tomada como norma de todas las otras manifestaciones del lenguaje (véase Saussure 1967: 25). Esta importancia capital que el lingüista le confiere a la lengua reside en el hecho que antes señalábamos: él considera la lengua un sistema susceptible de ser abordado con un método positivo, el autor ve en ella la esencia del lenguaje, además, es el sistema del que, según Saussure, se nutrirán las otras manifestaciones del lenguaje, como por ejemplo el habla.

El “habla” (*parole*) será para Saussure la ejecución individual del lenguaje, es decir, las combinaciones del código de la lengua utilizadas por el individuo para expresar su pensamiento. La distinción que establece el lingüista entre lengua y habla es correlativamente la de lo social y lo individual, la de lo esencial y lo accesorio. Esto llevará a Saussure a afirmar que la lengua “es exterior al individuo, que por sí solo no puede crearla ni modificarla” (Saussure 1967: 31), se asemeja a un diccionario al que todos los hablantes recurren para expresar sus pensamientos.

En afirmaciones de este carácter queda al descubierto uno de los “sacrificios” que realiza Saussure para poder manipular el lenguaje a partir de un método positivo: la lengua es pensada como un sistema de oposiciones y correspondencias donde los valores están marcados por las diferencias, pero que, por sobre todas las cosas, es extraindividual y homogéneo; es decir, ve en la lengua un sistema autónomo de signos separado de su uso e independiente de los sujetos que lo individualizan, en cambio, aquel del habla se presenta como individual y por lo tanto heterogéneo. Esta hermetización del concepto de lengua es el modo que

encuentra el lingüista para allanar el camino del estudio del lenguaje. El mismo Saussure afirma que “el fenómeno lingüístico presenta perpetuamente dos caras que se corresponden, sin que la una valga más que la otra” (Saussure 1967: 23) y, sin embargo, para constituir un objeto de estudio simple, sin tener que abordar la engorrosa complejidad que suponen las relaciones entre lengua y habla que él mismo explicita, opta por tomar a una (la lengua) como norma de todas las demás porque no hay otra solución posible.⁴ Lo que aquí se está dejando de lado, no porque no se advierta su existencia o no se considere su valor, sino por la irreductibilidad de su complejidad, es el espíritu del sujeto hablante que se manifiesta en el habla (*parole*). El habla como tal no puede ser estudiada como un objeto delimitado que presente leyes que regulen su dinamismo, está sujeta al azar, a la creatividad del sujeto hablante; es por esto que es abandonada por Saussure quien promete, pero jamás realiza, una “lingüística del habla”.⁵

54 |

Es en esta hermetización y posterior separación tajante donde hallamos a nuestro juicio una de las reducciones del problema que más caro ha de costar a Saussure. El lingüista, con el objetivo de someter el estudio de la lengua a un método positivo que le permita abordar el problema del lenguaje de un modo más ordenado y claro, decide no enfrentar de modo directo, o dar una respuesta simple, a ciertos problemas esenciales como, por ejemplo, los que constituyen las relaciones entre lengua y habla, dándole mayor jerarquía a una que a la otra, o problemas como el de las relaciones entre diacronía y sincronía, es decir, el problema de las evoluciones de la lengua y sus estados particulares.

Es preciso señalar en este punto que algunos especialistas de la obra de Saussure coinciden en que estos “sacrificios” realizados en el *Curso* no deberían atribuírsele de modo directo al lingüista suizo sino a los editores: Charles Bally y Albert Sechehaye.

La doctrina oficial es en gran parte una proyección póstuma de los dos editores del *Curso* quienes impusieron una visión dogmática de la lingüística general como un sistema deductivo compuesto por enunciados como axiomas sobre el lenguaje (*la langue*) para promover su propia concepción de la lingüística general como una ciencia; los editores suprimieron eficazmente la dimensión crítico-reflexiva y filosófica de la lingüística general de Saussure como fue desarrollada en las fuentes materiales originales, ya que estos no encajaban en el molde de la ciencia objetiva [...] Los pares de oposiciones: el significante y el significado, sincronía y diacronía, el lenguaje como un sistema estructurado de signos (*la langue*) y la actividad de hablar (*la parole*) han sido considerados como el distintivo de la actividad estructural en

⁴ Para la explicitación de dicha complejidad véase Saussure 1967: 23-25.

⁵ En el apartado siguiente esbozaremos un acercamiento a este fenómeno descartado por el lingüista.

filosofía y las ciencias humanas. Es importante destacar que no están contruidos como distinciones neutrales sino como jerarquías violentas, con el significante, la sincronía y el sistema estructurado posicionados por encima de la actividad de hablar, la diacronía y el discurso. Los primeros son elevados a la condición de objetos científicos en el propio sentido y considerados en los términos de un sistema autónomo y cerrado cuyos mecanismos internos deben ser estudiados independientemente de cualquiera y de toda realización contingente de la actividad de significar en prácticas lingüísticas particulares (y otras construcciones de sentido) por individuos concretos en puntos específicos del tiempo (Stawarska 2014: 151-152).

Por otro lado, hallamos también que en el caso de la separación entre diacronía y sincronía se nos presenta el mismo problema. Saussure estructura el fenómeno del lenguaje señalando antinomias irreductibles en que cada lado no parece tener contacto con su contrario; esto implica un gran avance para pensar el problema de modo teórico, sin embargo, en el lenguaje estos objetos no parecen separados y, mucho menos, sin contacto. Cuando nos referimos a la sincronía hablamos de lo que Saussure definió como la ciencia de los estados de la lengua o *lingüística estática*, en cambio, la diacronía será la *lingüística evolutiva* o aquella ciencia que busque explicar los fenómenos que hacen pasar a la lengua de un estado a otro describiendo su evolución (véase Saussure 1967: 116-117). El corte sincrónico es la actividad que realiza el lingüista con la finalidad de tomar como objeto de estudio un determinado estado de la lengua, es un corte transversal. La lingüística sincrónica se encontrará con un sistema en que los términos están mutuamente implicados conformando el todo en ese momento. Allí cada signo se revestirá de un determinado valor dado por su relación con los demás. En cambio, el corte diacrónico de la lengua es un corte longitudinal, implica el estudio de la sucesión de estados particulares, la evolución de un estado a otro.

I 55

Estos dos abordajes, el sincrónico y el diacrónico, según Saussure, no están relacionados —contraponiéndose a lo que uno está tentado de pensar a medida que va avanzando en la lectura del *Curso*, esto es, que la sincronía de uno u otro modo contiene el germen que dará origen al cambio diacrónico y que, a su vez, dicho cambio inaugurará un nuevo estado—. Saussure afirma que “un hecho diacrónico es un suceso que tiene su razón de ser en sí mismo; las consecuencias sincrónicas particulares que se puedan derivar le son completamente extrañas” (Saussure 1967: 121). El lingüista ejemplifica esto con una partida de ajedrez: tanto en la lengua como en el ajedrez estamos en presencia de un sistema de valores que sufre modificaciones. Cada estado del juego se corresponde con un estado de la lengua y el valor de las piezas está dado por su posición en el tablero, al igual que el valor de los términos de la lengua está determinado por su oposición o identidad con los otros términos. Dicho valor no se obtiene del elemento aislado y de la idea representada, sino que consiste en la solidaridad e interdependencia de

cada significación con las demás, emana del sistema e implica la presencia concreta de este en cada uno de sus elementos. Los valores lingüísticos no están definidos positivamente, en cuanto a sus contenidos, sino negativamente en contraste con los otros términos del mismo sistema. Por otro lado, el sistema es momentáneo y varía de posición a posición, aunque depende de una convención inmutable, las reglas del juego predeterminadas; en la lengua dichas reglas son los principios constantes de la semiología. Por último, para pasar de un equilibrio a otro, es decir, de una sincronía a otra, es suficiente el movimiento de una pieza, esto implicará una revalorización de las restantes. Saussure agrega además que “el desplazamiento de una pieza es un hecho absolutamente distinto del equilibrio precedente y del equilibrio subsiguiente” (Saussure 1967: 126).

2. La lingüística del habla expuesta por A. Sechehaye

¿Por qué Saussure intenta sostener con tanto empeño esa distinción tajante entre diacronía y sincronía? Nuestra postura sigue la línea de pensamiento de Albert Sechehaye, uno de los discípulos y continuadores del trabajo de Saussure. Según Sechehaye, la solución al problema de las relaciones entre sincronía y diacronía debe ser buscada en la prometida pero no trabajada lingüística del habla (*parole*) propuesta por Saussure. Sechehaye afirma que: “Entre las dos [la lingüística sincrónica y la diacrónica] se encuentra la *lingüística del habla*, la cual tiene por objeto el fenómeno que, naturalmente, sirve de intermediario entre el hecho sincrónico y el hecho diacrónico” (Sechehaye 1940: 7). Este “fenómeno” al que alude A. Sechehaye es de particular importancia para nosotros y es el que nos permitirá establecer posteriormente una relación directa de la lingüística saussureana con la filosofía del lenguaje de M. Merleau-Ponty.

En su artículo sobre “Las tres lingüísticas del pensamiento saussureano”, publicado más de 20 años después de haber realizado la edición del *Curso*, A. Sechehaye hace un recorrido por la lingüística de la lengua que comprende tanto la lingüística sincrónica como la diacrónica y, posteriormente, se detiene a elucidar la nunca trabajada lingüística del habla. El lingüista afirma que en el estudio del habla está la clave para comprender las evoluciones y los estados del lenguaje porque “el habla tiende a la vez a la sincronía, ya que esta se funda sobre un estado de la lengua determinado, y a la diacronía, en tanto que esta contiene en potencia el germen de las transformaciones futuras” (Sechehaye 1940: 7). Es en el habla (*parole*) donde se halla el gozne de la ciencia del lenguaje, el habla es la que da realidad a la lengua y solo en el habla es donde se operan los futuros cambios de estado de esta; el habla resuelve la antinomia diacronía-sincronía porque participa en ambas y se instituye como nexo para pasar de una a otra y establecer un vínculo entre los estados determinados de la lengua y su evolución.

La lingüística del habla (*parole organisée*), o del funcionamiento del lenguaje, expuesta por Sechehaye, presenta algunas características que nos permitirán comprender e introducir la postura de Merleau-Ponty frente al problema del lenguaje. Es preciso aclarar en este punto que a pesar de que temporalmente es posible que Merleau-Ponty haya leído el artículo de A. Sechehaye, ya que dicho artículo fue publicado en 1940 —algunos años antes de que aparezcan referencias a la lingüística saussureana en la obra del fenomenólogo francés— no existen alusiones explícitas al texto del discípulo de Saussure que hagan pensar que Merleau-Ponty lo haya conocido. La relación que se establecerá aquí en la que el texto de Sechehaye funciona como pivote entre el *Curso de lingüística general* y la propuesta merleauPontiana, es sugerida por nosotros.

Según Sechehaye, la lingüística del habla se interesa por los fenómenos concretos, los actos en los que la lengua está puesta al servicio del pensamiento. Estos actos concretos surgen en un lugar y tiempo particular entre interlocutores situados que tienen una personalidad y circunstancias que los determinan. La clave se encuentra en un cierto empleo de los recursos de la lengua, más precisamente el lenguaje simbólico, que son combinados espontáneamente por el sujeto hablante. Estas combinaciones pueden resultar muchas veces banales o poco importantes, pero, en ocasiones, se manifiestan como el esfuerzo inteligente del sujeto hablante por adaptar los medios disponibles a las exigencias de su pensamiento. Es, justamente, en estas situaciones en que “el habla se manifiesta como una potencia creadora, ordenadora y fecunda” (Sechehaye 1940: 17).

I 57

Esta potencia creadora de la palabra (*parole*)⁶ es lo que posteriormente encontraremos en los escritos de Merleau-Ponty como palabra creadora u hablante. Es aquella región del lenguaje que puede decir más de lo que las palabras dicen ya que están ordenadas de tal modo que señalan un *más allá* del lenguaje, aquello que aún permanecía innombrado. Aclaremos entonces la migración del término de un autor a otro:

⁶ Es necesario aclarar en este punto del desarrollo que el término francés *parole* puede ser traducido como “habla” y también como “palabra” al español. “*Parole*, sin embargo, tiene dos facetas en la definición de Saussure: por un lado es un evento material, la utilización de las facultades del lenguaje, como la fonación. Por el otro lado es un acontecimiento significativo, o ‘semiótico’: es el uso de la *lengua* para expresar y comunicar un pensamiento personal” (Foultier 2014: 136). En el caso en que el término es traducido por “habla”, lo que se busca referir principalmente es aquella facultad del sujeto de ejecutar una lengua, de individualizar un sistema. Cuando el término es traducido por “palabra” la acepción que se intenta señalar es aquella en que la “palabra” es comprendida como una palabra o conjunto de palabras, un acto de habla (*acte de parole*), que tiene por objetivo expresar una vivencia del sujeto.

En la reformulación de Merleau-Ponty de la infraestructura general de Saussure, el término *parole* se convirtió en dos términos separados: por un lado, lo que a veces él llama *parole parlante*, o habla (*speech*) hablante, correspondiente al uso activo del sistema del lenguaje con la intención de expresar algo nuevo, y por lo tanto transformarlo; y, por otro lado, *parole parlée*, habla (*speech*) hablada, el sistema constituido a través de la primera actividad, y al mismo tiempo presupuesto por esta (Foultier 2014: 138).

Esta cita clarifica el modo en que Merleau-Ponty se apropió del término *parole* utilizado por Saussure. El “habla” puede ser comprendida en el filósofo francés tanto como habla hablante u habla hablada, lenguaje hablante o lenguaje hablado, *parole parlante* o *parole parlée*. Esta distinción que realiza M. Merleau-Ponty le permitirá pensar el dinamismo del lenguaje, el cambio de un estado sincrónico a otro, teniendo como clave comprensiva la dinámica instituyente de nuevas significaciones que da lugar a nuevos estados del lenguaje. La palabra (*parole*) como acontecimiento semiótico tiene el poder de instituir nuevas significaciones a partir de las significaciones adquiridas y dar así origen a nuevos estados sincrónicos. Este concepto se muestra entonces sumamente relevante a la hora de explicar las relaciones entre diacronía y sincronía, las evoluciones de la lengua de un estado a otro.

58 |

3. La fenomenología del lenguaje como dialéctica entre sincronía y diacronía

H. J. Pos en su artículo “Phénoménologie et Linguistique” realiza una distinción de la que Merleau-Ponty se apropiará para encarar el problema del lenguaje y, al mismo tiempo, distanciarse —sin abandonar por completo— de las categorías aprendidas en Saussure que le habían permitido pensar el problema. La distinción que Pos lleva adelante y que busca separar y caracterizar un conocimiento originario o primario de un conocimiento científico, o una actitud fenomenológica de una actitud objetiva, será retomada luego por Merleau-Ponty en una disertación titulada “Sobre la fenomenología del lenguaje” presentada en el año 1951 (Merleau-Ponty 1960: 106 ss.).

En su artículo, Pos comienza afirmando que la fenomenología, tal como ha sido inaugurada por Husserl, es “una visión del mundo que está a la base de todo saber científico y que nosotros podemos conocer gracias a una reflexión sobre la subjetividad que es el punto de partida de todo saber ulterior” (Pos 1939: 354). El conocimiento científico implicaría la toma de posición de un sujeto como observador de un objeto a ser conocido. Pos sostiene entonces que en el caso de las ciencias humanas aparece un problema particular: cuando la ciencia se acerca al hombre ya existe en este un conocimiento previo, aquel originado por la conciencia de uno mismo, saber que se presenta como anterior a todo abordaje científico. Cualquier conocimiento científico sobre el hombre que reclame para sí

un punto de vista absoluto no puede escapar de la situación en que el observador se encuentra y de los conocimientos inmediatos que existen de modo previo por ser un sujeto consciente de sí mismo.

Esa unión entre la ciencia y el fenómeno originario existe en todas partes. En el dominio de las ciencias humanas esta se revela como una condición de posibilidad de las ciencias: hay una lingüística por el hecho de que el hombre es un sujeto hablante y se conoce como tal, por el aspecto subjetivo, por la intuición que tiene de su propia realidad (Pos 1939: 365).

El caso de la lingüística es tomado como ejemplo: Pos observa que antes de cualquier observación del problema del lenguaje de modo objetivo, la lingüística se encontrará con un conocimiento previo que es aquel que se da de modo inmediato en el sujeto hablante. Antes de la ciencia objetiva del lenguaje existe la experiencia subjetiva. La consciencia lingüística originaria, que aparece en el sujeto antes de cualquier aproximación objetiva, es el conocimiento de que

Yo dispongo de palabras para expresarme. Por las palabras hay una unión con el mundo de las cosas, ya que yo puedo nombrarlas, y con el de las personas, puesto que puedo comulgar con ellas. Las palabras pertenecen a las cosas, ellas las revelan, es gracias a ellas que hay una intimidad con las cosas (Pos 1939: 357).

I 59

Esta intimidad de la que habla Pos, de la que uno se apercibe siendo sujeto hablante, es lo que más adelante constituirá el punto de partida de la reflexión de Merleau-Ponty, su elucidación del problema del lenguaje se inicia en el saber inmediato de que dispongo de un conjunto de palabras que permiten expresarme. Esta será la propuesta merleau-pontiana: un “retorno al sujeto hablante, a mi contacto con la lengua que yo hablo” (Merleau-Ponty 1960: 106), entendiendo a la lengua como “un sistema cuyos elementos concurren a un esfuerzo de expresión único vuelto hacia el presente o el porvenir, y por consiguiente gobernado por una lógica actual” (Merleau-Ponty 1960: 107).

Merleau-Ponty encarará el problema del lenguaje con la misma impronta con que H. J. Pos lo hace en su artículo, la de tomar una actitud fenomenológica –en contraposición a la actitud objetiva– que intente pensar la cuestión a partir del lenguaje encarnado, que se manifiesta como “el sistema de diferenciaciones en el que se articula la relación del sujeto con el mundo” (Merleau-Ponty 1968: 37), y de su relación con el lenguaje como modo de ex-presar el mundo percibido. Merleau-Ponty tiene la certeza de que

La idea de un lenguaje posible se forma y se apoya sobre el lenguaje actual que hablamos, que somos, y la lingüística no es otra cosa que una manera metódica y me-

diata de esclarecer mediante todos los demás hechos del lenguaje esta palabra que se pronuncia en nosotros, y a la que, incluso en medio de nuestro trabajo científico, nos mantenemos unidos como por un cordón umbilical (Merleau-Ponty 1969: 23-24).

A partir de esta reflexión centrada en el sujeto podrá entonces elaborar una fenomenología del lenguaje (*langage*) que implique una superación (*dépassement*) de la antítesis subjetividad-objetividad; dicha superación será propiciada por la aproximación al problema desde el método fenomenológico. La efectividad de este método, en contraposición a otros, no reside en afirmar conocimientos en tanto que sean medibles o generales, sino que es un saber fundado en la descripción cualitativa que, más que establecerse como conocimiento subjetivo u objetivo, es un saber intersubjetivo: describe lo que es observable por todos (Merleau-Ponty 1988: 14).

Merleau-Ponty se pregunta entonces si es posible yuxtaponer estas dos perspectivas que acabamos de distinguir en el lenguaje, es decir, el lenguaje como propio y el lenguaje como objeto de pensamiento.⁷ El filósofo responde a esto que “eso es lo que hacía, por ejemplo, Saussure, cuando distinguía una lingüística sincrónica de la palabra y una lingüística diacrónica de la lengua” (Merleau-Ponty 1960: 107). Esta respuesta ha sido motivo de controversia. Debemos ante todo dejar en claro que Saussure jamás elaboró una lingüística de la palabra (*parole*), justamente esto es lo que más arriba se señalaba y por lo que recurrimos a la propuesta de Sechehaye. Es por esto que, a primera vista, y tal como pensaron muchos, la respuesta que Merleau-Ponty atribuye a Saussure parece ser fruto de un error de lectura. Sin embargo, quedarnos con esta interpretación sería menospreciar a un lector tan perspicaz como lo era el fenomenólogo francés, quien deja demostrado en diferentes textos que conoce muy bien las nociones saussureanas (véase Merleau-Ponty 1988: 84-85). Lo que debemos comprender es que “Merleau-Ponty no lee a Saussure como filólogo, sino como suelo y fertilizante de sus propias reflexiones” (Alloa 2009: 60). De este modo entonces la pregunta es: ¿por qué, a pesar de conocer claramente el *Curso*, Merleau-Ponty decide realizar este entrecruzamiento de conceptos? La respuesta está a la vista en los textos del filósofo: no hay aquí, como se podría pensar, un error de lectura, sino una construcción intencionada de la frase que ha sido motivada por la particular apropiación merleau-pontiana de la propuesta de Saussure.

La verdadera búsqueda de Merleau-Ponty es la de establecer una *dialéctica* entre las dos disciplinas del lenguaje: la ciencia objetiva del lenguaje y la fenome-

⁷ Dicho interrogante por la posibilidad de la yuxtaposición de las perspectivas explicitadas no solo aparece en *Signos*, como la nota siguiente indica, sino que también es motivo de la reflexión del autor en *La prosa del mundo* (Merleau-Ponty 1969: 34).

nología de la habla (*parole*) elaborada a partir del acercamiento a la experiencia subjetiva del lenguaje. El filósofo francés entiende que “La lingüística se halla ante la tarea de superar la alternativa de la lengua como cosa y de la lengua como producción de los sujetos hablantes” (Merleau-Ponty 1948: 153). Es por esto que, apropiándose de las nociones saussureanas, expone que ambos puntos de vista se comprenden mutuamente: “el punto de vista ‘subjetivo’ engloba el punto de vista ‘objetivo’; la sincronía encierra la diacronía” (Merleau-Ponty 1960: 108). El pasado del lenguaje ha sido presente, los hechos lingüísticos que la ciencia objetiva del lenguaje demuestra están enmarcados en un lenguaje que a cada momento era un sistema que presentaba una lógica interna. Y, por otro lado, “la diacronía engloba a la sincronía” (Merleau-Ponty 1960: 108), el lenguaje comprendido como sistema de un momento, necesariamente debe implicar fisuras en las que los acontecimientos brutos puedan venir a insertarse y se genere un nuevo orden, es decir, el paso a un nuevo estado sincrónico.

Merleau-Ponty propone entonces una tarea doble, por un lado, encontrar un sentido en el devenir del lenguaje, concebirlo como un “equilibrio en movimiento” en el que las diversas expresiones para comunicar el mundo van cayendo en desuso y, al mismo tiempo, la comunidad hablante va instituyendo nuevas significaciones que vienen a expresar aquellos vacíos suscitados (lingüística diacrónica de la lengua). Por otro lado es preciso comprender los estados sincrónicos como un corte transversal en el devenir diacrónico, esto es, entender que el sistema dado en determinado estado no está completamente en acto sino que presenta siempre cambios latentes o incubaciones de nuevas significaciones que serán origen de nuevos estados (lingüística sincrónica de la palabra).

I 61

4. Consideraciones finales

A modo de conclusión podríamos permitirnos responder la pregunta que formula Merleau-Ponty y contestar que no es posible yuxtaponer una fenomenología del habla —entendida solo como la experiencia de la lengua en mí— y una ciencia objetiva del lenguaje que se ocupe de la historia del lenguaje que ha devenido en lo que es ahora, ya que el presente difunde en el pasado porque este ha sido presente y la historia del lenguaje es la historia de las sincronías que se suceden. Es necesario emprender el camino de una fenomenología del lenguaje (*langage*)⁸ ya que esta disciplina “es una nueva concepción

⁸ “Es evidente que Merleau-Ponty no ha querido construir una lingüística como ciencia sino una lingüística como fenomenología del lenguaje. Y esa lingüística tiene por objeto la palabra” (Slatman 2003: 158).

del ser del lenguaje, que es ahora lógica en la contingencia, sistema orientado, y que sin embargo elabora siempre casualidades, reasunción de lo fortuito en una totalidad que tiene un sentido, lógica hecha carne” (Merleau-Ponty 1960: 110).

La fenomenología del lenguaje elaborada por Merleau-Ponty no buscará entonces yuxtaponer ambas perspectivas, sino que intentará establecer la dialéctica entre las sucesivas evoluciones de la lengua (diacronía) y los estados del sistema en un momento determinado (sincronía). La fenomenología del lenguaje es el tratamiento del problema desde una perspectiva que permite explicar la dinámica del lenguaje que describe un devenir diacrónico que se opera a partir de la sucesión de los estados sincrónicos. Dicha perspectiva se asienta implícitamente en aquella lingüística del habla o *parole organisée* de la que habla A. Sechehaye ya que

La intervención de la lingüística del habla entre la lingüística estática y la lingüística diacrónica no es otra cosa que un efecto de la primacía del factor humano y vital en materia de expresión sobre el factor de abstracción intelectual y de la institución sociológica que la lengua representa (Sechehaye 1940: 9-10).

Es el acercamiento fenomenológico al habla (*parole*), dimensión relegada por Saussure, lo que nos permitirá explicar el problema del lenguaje. Merleau-Ponty llevará adelante el programa de Pos que tiene como centro aquella experiencia originaria del lenguaje que se da en el sujeto consciente de sí mismo, que sabe que dispone de significaciones para referir sus vivencias, ya que “al comienzo estaba la palabra” (Sechehaye 1940: 9) y es allí dónde encontraremos la superación de las antinomias saussureanas. La fenomenología del lenguaje merleauPontiana representará entonces un esfuerzo por establecer las relaciones nunca trabajadas por Saussure entre las evoluciones de la lengua y los estados particulares que constituyen su historia. Es acercándose a la experiencia subjetiva como se podrá finalmente comprender en toda su complejidad al lenguaje, fenómeno que hasta ahora había sido abordado desde la perspectiva de la ciencia objetiva que dejaba de lado el espíritu, el dinamismo creativo del sujeto hablante.

Para llevar a cabo este proyecto el filósofo francés centrará su atención en el poder instituyente del lenguaje. La fenomenología del lenguaje merleauPontiana descubrirá en el sujeto hablante la capacidad de disponer las significaciones adquiridas de tal modo que puedan decir más de lo que nunca han dicho. La dinámica creadora de nuevas significaciones del lenguaje permite conquistar regiones foráneas de nuestra experiencia, decir aquello que aún permanecía mudo y, al instituirse una nueva significación, reorganizar el universo de sentido establecido por las diferencias entre los signos existentes dando lugar a nuevos estados de la lengua surgidos de la ejecución individual de esta.

BIBLIOGRAFÍA

- Alloa, E.** (2009), *La resistencia de lo sensible: Merleau-Ponty: Crítica de la transparencia* (Buenos Aires: Nueva Visión).
- Alloa, E.** (2014), “The Diacritical Nature of Meaning: Merleau-Ponty with Saussure”, *Chiasmi International*, 15 : 167-179.
- Foultier, A. P.** (2014), “Merleau-Ponty’s Encounter with Saussure’s Linguistics: Misreading, Reinterpretation or Prolongation?”, *Chiasmi International*, 15: 123-142.
- Merleau-Ponty, M.** (1942), *La Structure du comportement* (Paris: PUF).
- Merleau-Ponty, M.** (1945), *Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard).
- Merleau-Ponty, M.** (1948), *Sens et non-sens* (Paris: Nagel).
- Merleau-Ponty, M.** (1960), *Signes* (Paris: Gallimard).
- Merleau-Ponty, M.** (1968), *Résumés de cours: Collège de France 1952-1960*, (Paris: Gallimard).
- Merleau-Ponty, M.** (1969), *La prose du monde* (Paris: Gallimard).
- Merleau-Ponty, M.** (1988), *Merleau-Ponty à la Sorbonne : Résumé de cours 1949-1952*, (Grenoble: Cynara).
- Merleau-Ponty, M.** (2011), *Le monde sensible et le monde de l’expression : Cours au Collège de France: Notes, 1953*, (Genève: Métis Presses).
- Merleau-Ponty, M.** (2012), *La institución: La pasividad: Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955)*, prefacio de Claude Lefort; presentación y edición de Mariana Larison (Barcelona: Antropos).
- Pos, H. J.** (1939), “Phénoménologie et Linguistique”, *Revue Internationale de Philosophie*, 1: 354-365.
- Saussure, F. de** (1967), *Cours de linguistique générale* (Paris: Grand Bibliothèque).
- Sechehaye, A.** (1940), “Les trois linguistiques saussuriennes”, *Vox Romanica*, 5 : 1-48.
- Slatman, J.** (2003), *L’expression au-delà de la représentation: Sur l’aisthesis et l’esthétique chez Merleau-Ponty* (Paris: Vrin).
- Stawarska, B.** (2014), “Uncanny Errors, Productive Contresens: Merleau-Ponty’s phenomenological appropriation of Ferdinand de Saussure’s General Linguistics”, *Chiasmi International*, 15: 151-165.

I 63

Recibido: 12-2015; aceptado: 08-2016

Considerações críticas acerca do libertarianismo de Nozick à luz da filosofia moral kantiana

JOEL THIAGO KLEIN

*Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico*

I 65

Resumo: Este artigo apresenta uma avaliação crítica da teoria libertariana de Nozick a partir da perspectiva da filosofia moral kantiana. As críticas são divididas em três seções. A primeira questiona a justificação libertariana da aquisição e do direito à propriedade. A segunda avalia as dificuldades e implicações do princípio de transferência. A terceira analisa a questão de como o princípio de retificação funciona no contexto da teoria libertariana de Nozick. Como conclusão mostra-se que, apesar de Nozick reivindicar uma filiação à filosofia moral kantiana, existe um abismo entre ambas as perspectivas teóricas, de modo que para a filosofia kantiana o libertarianismo não passaria de uma teoria do egoísmo moral.

Palavras-chave: liberdade, propriedade, moralidade, egoísmo, Kant, Nozick.

Critical Assessments on Nozick's Libertarianism from the Point of View of Kantian Moral Philosophy

Abstract: This article presents a critical assessment of Nozick's libertarian theory from the perspective of Kantian moral philosophy. The criticisms are divided into three sections. The first challenges the libertarian justification for the original acquisition of holdings and the right to property. The second evaluates the presuppositions and difficulties with the principle of transfer of holdings. The third section examines how the principle of rectification works in the context of Nozick's libertarian theory. At the end it is concluded that despite Nozick's claim of an affiliation with Kantian moral philosophy, there is a deep gap between both moral perspectives, so that libertarianism would be for Kantian philosophy only a theory of moral selfishness.

Key-words: freedom, property, morality, selfishness, Kant, Nozick.

66 | A teoria libertariana sustenta duas teses fundamentais: a *primeira*, que o mercado se autorregula de acordo com uma sábia e eficiente “mão invisível” e que toda a interferência externa ao mercado apenas dificulta e atrapalha a produção e distribuição de riquezas e capital; a *segunda*, que a atuação do Estado na redistribuição de renda ou no oferecimento de serviços sociais é *imoral*, pois isso é feito à custa de impostos cobrados injustamente daqueles que possuem capital e riquezas, por conseguinte, por meio de um ataque direto aos direitos dos indivíduos à propriedade.

A discussão em torno da primeira tese é um tópico central de economia e, por isso mesmo, só através de uma análise econômica, feita com base em dados colhidos por longo tempo e comparados em diferentes contextos, pode-se confirmar ou refutar a tese de que de fato o mercado atua de acordo com uma mão invisível e que qualquer regulação estatal da economia apenas atrapalha a produção e distribuição de riqueza. Nesse contexto, houve recentemente a publicação do livro *O capital no século XXI* de Piketty (2014), o qual procura mostrar através de uma extensa comparação de dados que o maior crescimento econômico aliado a uma melhor distribuição de riquezas ocorreu apenas quando houve intervenção estatal na economia. Além disso, Piketty também mostra que quando os mercados foram deixados desregulados eles acentuaram a concentração de renda o que, por sua vez, conduziu a crises econômicas e à estagnação da própria economia. Se a tese de Piketty estiver correta, então a premissa econômica central do neoliberalismo e do libertarianismo de que a mão invisível do mercado é o modo mais eficiente tanto de produção quanto de distribuição de riquezas e capital é equivocada. Mas essa é uma discussão de foro econômico,

a qual deve ser realizada por economistas segundo uma metodologia econômica, *não necessariamente economicista*.

Todavia, a segunda tese sobre a qual se apoia o libertarianismo é *uma tese moral* que se pretende autossuficiente, isto é, que se sustenta independentemente de qualquer análise econômica. Ela é um tópico da filosofia moral e deve ser justificada argumentativamente enquanto tal. Para avaliar essa tese moral, a análise deste artigo se concentra na proposta defendida por Robert Nozick em seu livro *Anarquia, Estado e Utopia*.

Como definido por Nozick, o libertarianismo é uma teoria do Estado mínimo, ou seja, defende que apenas o Estado que

se restrinja às estritas funções de proteção contra a violência, o roubo, a fraude, a coerção de contratos, e assim por diante, é justificado; que qualquer Estado mais abrangente violará os direitos de as pessoas não serem obrigadas a fazer determinadas coisas, o que não se justifica e que o Estado mínimo é ao mesmo tempo inspirador e justo. Duas implicações dignas de nota são que o Estado não pode usar seu aparelho para obrigar alguns cidadãos a ajudar os outros ou para proibir a prática de atividades que as pessoas desejarem realizar para seu *próprio* bem ou proteção. (Nozick 2011: ix)

Nessa passagem nota-se claramente que a tese moral central do libertarianismo se sustenta na existência de um direito moral absoluto do indivíduo com relação à propriedade e que o único modelo legítimo de Estado é o de um “Estado guarda-noturno” (cf. Nozick 2011: 30s; 208 n.). Nesse sentido, para a teoria libertariana, “a tributação da renda gerada pelo trabalho equivale ao trabalho forçado” (Nozick 2011: 217), ou seja, quando um Estado utiliza princípios de justiça distributiva para diminuir a desigualdade econômica ou oferecer educação e saúde para seus cidadãos a partir da cobrança de impostos, ele se torna proprietário parcial das pessoas que estão pagando os impostos, o que significa finalmente que o Estado estaria “escravizando” os contribuintes e não respeitando o princípio de que o indivíduo é proprietário de si mesmo.¹

¹ Cf. “Quer sejam efetivados por meio de tributação salarial, quer dos salários que ultrapassem determinado patamar, do confisco dos lucros ou da existência de um *cadinho social* – de modo que não fique claro o que vem de onde nem para onde vai – os princípios padronizados da justiça social implicam a padronização das ações de outras pessoas. Confiscar o resultado do trabalho de alguém equivale a confiscar horas de sua vida obrigando-o a exercer várias atividades. Quando pessoas o obrigam a fazer determinado trabalho, ou um trabalho não remunerado, por certo período de tempo, elas estão resolvendo o que você tem de fazer e que propósitos seu trabalho tem de satisfazer, sem levar em conta as suas decisões. O processo por meio do qual essas pessoas tiram a decisão de você faz que elas passem a ser proprietárias de parte de você. Exatamente como o fato de ter se-

Nozick busca ao longo do seu livro combater as teorias da justiça que, segundo ele, estariam baseadas em conceitos de situação final, como o utilitarismo e o liberalismo igualitário de Rawls. Em oposição a essas teorias ele defende uma concepção de justiça baseada em restrições indiretas à ação, as quais, segundo ele, “refletem o princípio kantiano implícito de que os indivíduos são fins e não simplesmente meios; não podem ser sacrificados ou usados para a realização de outros fins sem seu consentimento. Os indivíduos são invioláveis.” (Nozick 2011: 37). Nesse caso, a filosofia política “só se ocupa de *determinadas* maneiras pelas quais as pessoas não podem ser usadas por outras”, sendo que essa inviolabilidade se expressaria pela seguinte injunção “não use as pessoas de tal ou tal maneira” (Nozick 2011: 39).

Ora, dado que o próprio Nozick diz apoiar-se em princípios da filosofia kantiana, nada mais natural do que testar a sua teoria à luz de uma leitura cuidadosa e detalhada da filosofia da qual ele se diz herdeiro. Realizar essa avaliação é o objetivo central deste artigo, o que ocorre circundando-se dois conceitos centrais: a liberdade e a propriedade. Cabe reconhecer também a existência de uma oferta relativamente grande de comentários sobre a obra de Nozick, contudo neste artigo não se pretende entrar nesse debate por duas razões: primeira, em geral a análise realizada por essa literatura se centra no debate entre Nozick e Rawls, entre Nozick e os Anarquistas, ou ainda, entre Nozick e as posições marxistas ou utilitaristas, enquanto que este artigo, ainda que faça referência a alguns contextos e argumentos mais amplos, é construído tendo em vista a análise específica da filosofia libertariana de Nozick à luz da filosofia moral kantiana; segunda, uma análise minimamente adequada desse material bibliográfico exigiria um artigo específico.²

Posto isso, para realizar uma análise detalhada da teoria libertariana oferecida por Nozick segue-se nesse artigo a estrutura argumentativa proposta pelo próprio autor. Segundo ele,

Se o mundo fosse totalmente justo, a definição indutiva seguinte daria conta, exaustivamente, do tema da justiça na distribuição de posses (*in holdings*):

1. A pessoa que adquire um bem de acordo com o princípio de justiça na aquisição tem direito a esse bem.
2. A pessoa que adquire um bem, de acordo com o princípio de justiça na transferência, de outra pessoa que tem direito ao bem, tem direito a ele.

melhante controle parcial e poder de decisão, por direito, sobre um animal ou objeto inanimado, equivaleria a ter um direito de propriedade sobre o animal ou o objeto.” (Nozick 2011: 221s.)

² Alguns exemplos de literatura acerca da obra de Nozick são: Cohen 1995, Lacey 2014, Schmidt 2002, Wolff 1991.

3. Ninguém tem direito a um bem exceto por meio das aplicações (repetidas) de 1 e 2. (Nozick 2011: 193)

Em outras palavras, em um mundo totalmente justo, a aplicação dos princípios da *justiça da aquisição* e da *justiça na transferência* seria suficiente para resolver todas as questões morais entre as pessoas acerca da propriedade. Como, contudo, não vivemos em um mundo totalmente justo, Nozick acrescenta o *princípio da retificação da injustiça* na distribuição de posses (Nozick 2011: 195). Seguindo esse raciocínio, analisa-se e avalia-se a justificação e as pressuposições relativas a cada um desses três princípios a partir da filosofia moral kantiana. Por conseguinte, esse artigo se divide em três seções, cada uma dedicada a um princípio, sendo elas compostas por quatro tópicos.

1. Os limites do princípio da justiça na aquisição original de bens

O primeiro princípio da teoria da titularidade de Nozick é o direito à aquisição original de bens ainda não adquiridos, isto é, dos bens que ainda não possuem dono. Esse princípio parte da pressuposição de que cada indivíduo é proprietário de si mesmo e possui toda a liberdade sobre seu corpo e o resultado do seu trabalho (cf. Nozick 2011: 220). A partir disso, e aqui Nozick segue a teoria tal como formulada por Locke da apropriação baseada no trabalho, uma vez que existam objetos sem dono o indivíduo pode aplicar seu trabalho sobre esses objetos transformando-os em sua propriedade: “Talvez porque somos os donos do nosso próprio trabalho e, portanto, ao impregnar a coisa não possuída com aquilo que possuímos, ela passa a nos pertencer” (cf. Nozick 2011: 225). Na medida em que alguém se apropria de algo mediante o seu trabalho, isso afeta a relação de todas as outras pessoas com esse objeto, pois elas não mais poderão usá-lo. Contudo, para Nozick,

a mudança na situação delas (com o fim da liberdade de agir sobre um objeto antes sem dono) não piora necessariamente a situação delas. Se eu me apropriar de um grão de areia de Coney Island, ninguém mais poderá fazer o que quiser com esse grão de areia. Mas continuará havendo uma grande quantidade de grãos de areia com os quais as pessoas podem fazer o que quiserem. (Nozick 2011: 226)

Além disso, é apresentada também uma série de considerações de ordem social favoráveis à propriedade privada, tais como, que ela aumenta o produto social colocando-o nas mãos daqueles que podem usá-lo de modo mais eficiente; que ela “defende o futuro das pessoas ao fazer que algumas delas retirem recursos do consumo cotidiano, preservando-os para os mercados vindouros” (Nozick

2011: 228), além de vários outros supostos benefícios. Contudo, no momento de oferecer uma justificativa fundamental para a aquisição original da propriedade, Nozick simplesmente permanece, por um lado, na senda aberta por Locke e, por outro, empurrando o ônus da prova para aqueles que defendem a propriedade coletiva (cf. Nozick 2011: 229).

Além disso, Nozick nega a ressalva lockeana, segundo a qual a aquisição originária apenas seria legítima se aquele que adquiriu algo como seu deixou o suficiente e de mesma qualidade para todos os demais. Nozick parece abrir uma exceção apenas quando ocorresse uma catástrofe extrema, como no caso de todos os poços de água de um deserto secarem exceto um, ou no caso de se expulsar um naufrago da única ilha que existe em determinado local. Mas para Nozick os outros indivíduos não têm um direito com relação à água do último poço ou um direito de permanecer na ilha, o que ocorre é que “para evitar uma catástrofe, os direitos são preteridos” (Nozick 2011: 233). Portanto, “o fato de alguém possuir a totalidade de algo que é necessário para a sobrevivência dos outros *não* faz que sua apropriação (ou a de qualquer outro) deixe algumas pessoas (de imediato ou posteriormente) em uma situação pior que a do ponto de partida” (Nozick 2011: 233). Em outras palavras, para Nozick, para que uma apropriação seja legítima basta que ela não piore a situação dos outros. Assumindo, portanto, que a ressalva lockeana não é um princípio legítimo que deva basear uma situação final, ele recusa qualquer interferência do Estado com vistas a corrigir uma apropriação que inicialmente poderia não ter sido justa.

A partir dessa caracterização passa-se agora a uma avaliação crítica desse modelo à luz da filosofia moral kantiana, o que é feito seguindo-se quatro tópicos.

1.1. Proprietário de si mesmo?

Para Nozick, a propriedade do indivíduo sobre si mesmo envolve a legitimidade do indivíduo fazer o que quiser consigo mesmo e participar de quaisquer contratos que desejar, desde que não agride a titularidade da propriedade de outro indivíduo. Assim, sendo dono do meu corpo, da minha vida e da minha pessoa, devo ser livre para fazer o que quiser com eles, por conseguinte, “aplicada ao indivíduo, a questão equivalente diz respeito a saber se um sistema livre permitiria que ele se vendesse como escravo. Acredito que sim.” (Nozick 2011: 426).

Nesse contexto, por exemplo, para um teórico libertariano, o direito de um Estado legítimo teria que considerar como legítimo e moral as duas situações seguintes:

- um indivíduo poderia vender o seu corpo ou os órgãos do seu corpo para outro indivíduo em troca de uma determinada soma em dinheiro, mesmo que isso o levasse a morte. Tal troca não seria apenas legal, mas moralmente justa.

Assim, um pai pobre de uma região miserável poderia vender os seus dois rins e o seu coração para que os seus filhos pudessem ter condições financeiras para frequentar uma universidade;

- o Estado não poderia condenar moralmente o canibalismo consensual, tal como ocorreu em 2001 na cidade alemã de Rotenburg, onde Bernd-Jurgen Brandes respondeu a um anúncio na internet de Armin Meiwes que procurava alguém disposto a ser morto e comido, sem compensação financeira, apenas pela experiência em si (Cf. Sandel 2014a: 90ss).³

Para Kant, ao contrário, isso seria uma deturpação moral. O sujeito moral kantiano não pode dispor de si mesmo ao seu bel prazer. Enquanto pessoa física o indivíduo está subordinado à sua pessoa moral e, enquanto tal, deve estar submetido à lei moral que o obriga a não se tratar a si mesmo como um simples meio, ainda que para a sua própria satisfação de desejos e inclinações sensíveis. A divisão entre ser sensível e suprassensível, ou entre fenômeno e noumenon permite à teoria kantiana separar aquilo que os indivíduos de fato querem daquilo que eles têm o direito de querer e fazer. A partir disso, é possível falar de deveres para consigo mesmo, isto é, o indivíduo tem o dever, por exemplo, de não cometer o suicídio; não tem o direito de dispor do seu corpo caso isso implique uma deterioração moral;⁴ e não tem o direito de abrir mão da sua própria liberdade, se autoescravizando ou se colocando voluntariamente numa condição de perpétua menoridade (cf. Kant 2001: 16 / *WA*, AA 08: 39f).

Diferentemente de Nozick, Kant não assume em sua teoria ética, ou em sua teoria do direito um conceito *voluntarista* de liberdade, isto é, a liberdade não é determinada simplesmente pela capacidade de escolha do indivíduo. Ainda que Kant tenha definido o direito como tratando apenas da obrigação externa da ação, isto é, não se importando com a máxima da ação, mas dizendo respeito simples-

I 71

³ Um caso hipotético criado por Pogge para ilustrar as consequências do libertarianismo pode ser visto em Pogge 1989: 49s. Segundo ele, a partir de certas circunstâncias a teoria libertariana deveria considerar como legítima a atuação do Estado no cumprimento de contratos que conduziram a situações bárbaras, como, por exemplo, não apenas a legitimidade do estupro, como também a atuação do Estado para a garantia do estupro.

⁴ “Segundo o conceito do dever necessário para consigo mesmo, o homem que anda pensando em suicidar-se perguntará a si mesmo se a sua ação pode estar de acordo com a ideia da humanidade como *fim em si mesma*. Se, para escapar a uma situação penosa, se destrói a si mesmo, serve-se ele de uma pessoa como *simples meio* para conservar até o fim da vida uma situação suportável. Mas o homem não é uma coisa; não é portanto um objeto que possa ser utilizado *simplesmente* como um meio, mas pelo contrário deve ser considerado sempre em todas as suas ações como *fim em si mesmo*. Portanto, não posso dispor do homem na minha pessoa para o mutilar, o degradar ou o matar.” (cf. Kant 1980a: 136 / *GMS*, AA 04:429) Todas as referências às obras de Kant serão feitas inicialmente segundo a regra autor/data, e após a barra segundo as regras estabelecidas pela *Akademie Ausgabe*.

mente à forma como um arbítrio (enquanto faculdade de escolha) interfere em outros arbítrios, *isso não significa que o direito esteja desvinculado da lei moral*. Isso fica claramente indicado na primeira fórmula do direito: “Não faças de ti um mero meio para os outros, mas sê ao mesmo tempo fim para eles” (Kant 2014: 41 / MS, AA 06: 236), o que Kant chama de honestidade jurídica. Portanto, “um homem pode ser seu próprio senhor (*sui juris*), mas não proprietário *de si mesmo* (*sui dominus*, poder dispor de si a seu bel-prazer), e muito menos de outros homens, porque é responsável pela humanidade na sua própria pessoa” (Kant 2014: 79 / MS, AA 06: 270). Para Kant existem direitos e deveres que não estão disponíveis para qualquer relação contratual.

1.2. Trabalho gera propriedade? Uma variante da falácia naturalista

Nozick baseia a sua teoria do direito à aquisição original de bens sobre a teoria de que o trabalho pode converter algo sem dono em algo possuído. Para Kant, esse modelo de teoria é equivocado, pois o trabalho não gera em si e por si mesmo direito de propriedade.

A teoria da propriedade assentada no trabalho se constitui em uma variante da falácia naturalista, ou seja, o equívoco de se acreditar que se pode derivar o “dever ser” do “ser”, derivar os direitos daquilo que acontece. Isso ocorre pela seguinte razão: o trabalho é um ato, algo que acontece. Mas disso não resulta que algo que acontece gera um direito. Senão, do fato de que ocorrem furtos, poder-se-ia da mesma forma legitimar o direito ao roubo. Se alguém acrescentar seu trabalho sobre um objeto, isso somente terá algum valor para o agente se esse objeto já lhe pertencia, isto é, se o agente já era dono do objeto, senão, nada mais aconteceu do que dispêndio de trabalho. Se eu estacionar meu carro na rua e alguém chegar e lavá-lo sem que eu tenha solicitado, isso não dá o direito de cobrar o seu serviço, visto que ele fez algo que não lhe foi solicitado, que não foi contratado.⁵ Em suma, o direito não surge por si mesmo de atos e acontecimentos, mas apenas de uma permissão ou de um direito prévio. É nesse sentido que Kant escreve:

É necessário o trabalho da terra (construção, lavoura, drenagem, etc.) para a sua aquisição? Não! Pois, uma vez que estas formas (da especificação) são apenas acidentais, elas não constituem um objeto de uma posse imediata e só podem pertencer ao sujeito na medida em que a substância foi previamente reconhecida como o seu que lhe compete. (Kant 2014: 73 / MS, AA 06: 265)

⁵ Sobre a análise detalhada deste assunto e de um exemplo análogo verificar Ripstein 2009: 86-146, especialmente 97ss.

Ora, a possibilidade de se justificar a propriedade de bens originariamente sem dono precisa se assentar sobre um princípio prático, um princípio do “reino do dever ser”, um princípio deontológico, ou ainda, sobre um direito. É sobre essa pressuposição prática que se pode assentar a primeira propriedade e não simplesmente sobre o ato do trabalho. Claro que Nozick poderia alegar que sua teoria não se assenta sobre o trabalho em si, mas sim sobre o pressuposto prático de que por meio do trabalho algo possa ser tomado como seu. Essa poderia ser uma solução, mas para isso ele precisaria ter justificado esse direito, *o que ele não faz*, ou seja, há uma lacuna argumentativa na tese libertariana da aquisição originária.

1.3. Propriedade como relação entre indivíduos e coisas?

Nozick define a propriedade como uma relação entre o proprietário e o objeto possuído. Para Kant, essa é uma visão completamente equivocada de representar o direito à propriedade, pois ela pressuporia um *absurdo metafísico*. Nas palavras de Kant:

aquele que pensa seu direito relacionado não imediatamente a pessoas, mas a coisas; a saber, que a coisa externa, mesmo que tenha sido perdida pelo primeiro possuidor, por corresponder a todo direito um dever, sempre ainda permanece *devida* a ele, i.é, recusa-se a qualquer outro pretensão possuidor porque já está comprometida com o primeiro, e que assim o meu direito, feito um *gênio* que acompanhasse a coisa e a preservasse de todo ataque alheio, remete o possuidor alheio sempre a mim. Portanto, é absurdo pensar uma obrigação de uma pessoa para com coisas e vice-versa (...). Não posso por meio de um arbítrio unilateral obrigar um outro a se abster do uso de uma coisa, para o que ele não teria, aliás, nenhuma obrigação; portanto, somente o posso por meio do arbítrio unificado de todos numa posse comum. Caso contrário, eu teria de pensar o direito sobre uma coisa como se a coisa tivesse uma obrigação para comigo e somente daí derivar o direito em relação a todo possuidor dela, o que é uma maneira de representar absurda. (Kant 2014: 68s / MS, AA 06: 260s)

I 73

Ainda que no uso comum da linguagem seja permitido falar de um direito sobre algo, o que acontece na realidade ao se falar de um direito é uma relação dos arbítrios num sistema unificado de arbítrios. Em outras palavras, quando digo que eu sou dono de um carro, o que acontece *não* é o surgimento de uma propriedade metafísica entre meu carro e eu, mas que se estabelece uma relação prática entre todos os arbítrios num sistema unificado de direito que garante o reconhecimento por parte de todos os outros arbítrios com relação à minha propriedade sobre o objeto em questão, pois do contrário estar-se-ia falando apenas

da posse física do objeto. Assim, ainda que outra pessoa esteja dirigindo o meu carro, com ou sem o meu consentimento, tendo eu conhecimento de que o carro seja meu ou não, o carro ainda é meu, não porque existe uma relação metafísica entre o objeto com a minha vontade, mas por que existe um sistema jurídico, o qual reúne o arbítrio unificado de todos e que garante a mim a propriedade de tal veículo. A propriedade é sempre uma relação entre arbítrios acerca de coisas e não uma relação entre arbítrios e coisas. É por isso que se houvesse apenas um único homem sobre a face da terra, não se poderia falar de direito à propriedade.⁶ Portanto, segundo a perspectiva kantiana, Nozick possui uma concepção absurda e injustificada de propriedade.

1.4. O direito à propriedade: necessidade e universalidade como condições de legitimidade

Para Nozick, é possível reclamar o direito à propriedade sobre algo sem dono e isso pode ser realizado de modo absolutamente legítimo a partir de um ato *unilateral* de um indivíduo, o qual ele denomina de trabalho. Esse aspecto *parece* encontrar um correlato na doutrina kantiana do direito no constructo teórico da tomada de posse originária legitimada por uma *lei permissiva da razão prática*. Contudo, apesar dessa insinuada semelhança inicial, a teoria kantiana da propriedade não é apenas mais complexa e elaborada, mas também é filosoficamente mais coerente. Como não se trata aqui de realizar uma exegese minuciosa do texto kantiano e se enredar com isso num debate acerca de divergências interpretativas, faz-se aqui apenas uma breve reconstrução para mostrar as razões que impossibilitam colocar o modelo libertariano e o modelo kantiano no mesmo campo teórico.

Para Kant, a liberdade é o *único direito inato* que “pertence a cada homem por força da sua humanidade” (Kant 2014: 43 / MS, AA 06: 237). Todos os demais direitos, inclusive o direito à propriedade, são *direitos adquiridos* e se fundam sobre o direito inato à liberdade. Se, por um lado, o direito à liberdade é um direito que se legitima por si e em si mesmo na medida em que atribui a todo agente racional a posse de uma vontade e o *status* de pessoa moral, por outro lado, os direitos adquiridos precisam ser articulados de modo que possam ser legitimados prati-

⁶ Cf. “Mas é claro que um homem que estivesse inteiramente sozinho sobre a Terra não poderia adquirir ou ter como seu nenhuma coisa externa, porque entre ele, como pessoa, e todas as outras coisas externas, como coisas, não existe de forma alguma uma relação de obrigação. Logo, não existe também um direito (direto) sobre uma coisa, entendido em sentido próprio e literalmente, mas apenas é chamado assim aquilo que compete a alguém em relação a uma pessoa que se encontra na posse comum com todos os outros (no estado civil)” (Kant 2014: 69 / MS, AA 06: 261).

camente enquanto tais, isto é, eles precisam mostrar que se sustentam como proposições práticas *necessárias e universais*, ou ainda, como *proposições práticas a priori*.

A propriedade é legitimada na teoria moral kantiana em *três momentos* argumentativos. O primeiro momento estabelece o *título da aquisição*, o segundo momento estabelece o *modo de aquisição*, e o terceiro momento estabelece a *própria aquisição*, isto é, a posse inteligível, ou ainda, a propriedade em sentido pleno do termo (cf. Kant 2014: 76 / MS, AA 06: 268). Assim como um silogismo que possui três termos, cada um dos momentos corresponde ao acréscimo de um aspecto: o primeiro funciona como a premissa maior, estabelecendo a condição geral; o segundo se refere à premissa menor e estabelece a condição de aplicação; enquanto que o terceiro momento se constitui na conclusão e faz um balanço com relação às duas premissas estabelecendo as condições pelas quais elas de fato podem se concretizar de modo definitivo, necessário e legítimo. Dito de outro modo, a premissa maior é o ponto de partida e se assenta no pressuposto fundamental do direito inato à liberdade, a segunda indica a condição da realização desse direito indicando as condições empíricas da tomada de posse e a conclusão envolve o universal e o particular estabelecendo o direito no sentido forte do termo, isto é, da forma como ele de fato deve se concretizar como *lei*. E é exatamente por que cada momento respeita as características intrínsecas da racionalidade prática segundo o raciocínio silogístico que o direito à propriedade estabelecido na conclusão é moralmente legítimo, isto é, satisfaz os critérios de um conhecimento prático *a priori*, visto que é dotado de *necessidade e universalidade*.

I 75

O primeiro momento argumentativo se funda sobre a ideia de uma “comunidade originária da terra” que estabelece uma “*posse comum* originária da terra”. Essa ideia possui realidade objetiva prática e se distingue do conceito de uma “comunidade primitiva”, a qual faz referência a um passado longínquo da espécie humana no qual grupos de indivíduos supostamente se reuniram e mediante um contrato teriam renunciado a posse privada da terra em benefício da posse comum. Enquanto a ideia de uma comunidade originária é uma ideia prática com validade objetiva, a comunidade primitiva não possui qualquer fundamento histórico e, por conseguinte, não passa de uma ficção sem validade teórica (cf. Kant 2014: 57 / MS, AA 06: 251). Nas palavras de Kant:

A posse de todos os homens sobre a Terra, precedente a todo ato jurídico destes (constituída pela própria natureza), é uma *posse comum originária* (*communio possessionis originaria*), cujo conceito não é empírico e dependente de condições temporais, como porventura o conceito fictício, mas jamais demonstrável, de uma *posse comum primitiva* (*communio primaeva*), mas, sim, um conceito da razão prática, contendo *a priori* o princípio de acordo com o qual tão somente os homens podem usar o seu lugar sobre a Terra segundo leis jurídicas. (Kant 2014: 70s / MS, AA 06: 262)

Essa tese de Kant busca evitar exatamente o problema da falácia naturalista,

pois não seria possível explicar como algo que é sem dono, de repente se torna propriedade de alguém. Isso seria o mesmo que pressupor que, como por um passe de mágica, por meio de um determinado ato, um objeto recebesse uma propriedade metafísica que o vinculasse a determinado sujeito. A única forma de resolver esse problema é partir do pressuposto prático moral de que todos os objetos e toda a terra já pertencem a todos os homens. Nesse caso, o que acontece é que através de um determinado ato (que será discutido a seguir) ocorre uma *especificação*. Em outras palavras, a proposta kantiana permite pensar o direito individual a propriedade como o estabelecimento de um subconjunto dentro de um conjunto maior, mas não de criar individualmente por si mesmo o conjunto.

O *segundo momento* ocorre a partir da pressuposição *a priori* da razão prática que permite “tratar como meu e teu objetivamente possível todo objeto de meu arbítrio”, isto é, “uma máxima de acordo com a qual, caso se tornasse lei, um objeto do arbítrio teria de se tornar *em si* (objetivamente) *sem dono* (*res nullius*) é contrária ao direito” (Kant 2014: 52 / MS, AA 06: 246). O argumento de Kant pode ser traduzido da seguinte forma: o direito à propriedade é uma condição para que um indivíduo possa ser livre, pois ser considerado uma pessoa moral significa reconhecer imediatamente que tal indivíduo deve ser considerado como um agente que possui fins que ele pode legitimamente buscar, mas se para alcançar tais fins ele precisará utilizar de meios, então os meios deverão poder estar ao seu dispor. Afinal, como a realização dos fins depende de que ele possa estar na posse dos meios e como é uma proposição analítica que “querer os fins significa querer também os meios” (na medida em que eles são a única forma de se alcançar os fins), então legitimar o fim significa legitimar o meio. Em suma, para que o sujeito possa ser livre, ele precisa poder ter propriedade, pois a propriedade é condição para que ele possa se colocar como um agente, como pessoa moral. Inversamente, se houvesse objetos que não pudessem ser meios para um agente, então se estaria afirmando que existem objetos que não são objetos, mas que possuem em si o caráter de não poderem ser usados de forma alguma simplesmente como meios, ou ainda, isso significaria reconhecer que eles são agentes que possuem liberdade e, por conseguinte, podem se colocar finalmente numa relação de *direitos e deveres*. Em suma, a razão prática não aceita que possa haver uma *proibição absoluta* do uso dos objetos do arbítrio, pois isso implicaria negar o caráter da liberdade do agente ao mesmo tempo em que se atribuiria o caráter de personalidade moral a objetos, o que seria absurdo. Um agente, enquanto agente, é aquele que pode possuir objetos, enquanto ser um objeto significa poder ser possuído.

Nesse contexto, para que se possa pensar o surgimento do Estado como a ligação de sujeitos livres é preciso aceitar que os indivíduos sejam agentes *capazes* de possuir coisas, mas para isso é necessário conferir uma *autorização* inicial de que as coisas possam ser possuídas. Em outras palavras, para que os indivíduos possam ser considerados agentes livres e, por conseguinte, possam ser considerados aptos a

participar de um contrato, é preciso aceitar que eles já possam ser possuidores de coisas. Assim, se por um lado é necessário que a posse de objetos seja realizada de acordo com um sistema de direitos organizados segundo uma vontade geral, por outro, não é possível esperar que a vontade geral se estabeleça a partir da fundação do Estado e com isso a propriedade seja legitimamente estabelecida. É nesse impasse que se encontra a razão prática, ou seja, em um impasse que não é causado pela própria razão, mas pela complexa condição do homem como um ser físico e inteligível, como um ser racional que também é um animal dotado de inclinações sensíveis. Nessa condição a razão prática se sente compelida a estabelecer uma lei permissiva, que não é equivocada em si mesma, nem pretende manter ou estabelecer uma condição injusta, mas que se constitui como ponto de partida no âmbito fenomênico (determinado espaço-temporalmente), que é moralmente imperfeito, para se pensar a constituição da propriedade privada. É dessa forma que a razão prática nos confere

uma autorização que não poderíamos derivar de meros conceitos do direito em geral; a saber, a autorização de impor a todos os outros uma obrigação, que eles não teriam sem isso, de se absterem do uso de certos objetos de nosso arbítrio, porque nos apossamos deles primeiro. (Kant 2014: 53 / MS, AA 06: 247)

Nesse sentido, Kant estabelece uma tradução entre esse postulado com a proposição “feliz aquele que tem a posse!” porque ninguém é obrigado a justificar sua posse”, pois ela “é um princípio do direito natural que estabelece a primeira tomada de posse como um fundamento jurídico para a aquisição, no qual pode basear-se todo primeiro possuidor” (Kant 2014: 58 / MS, AA 06: 251). Nesse sentido, a *tomada de posse (apprehensio)* “concorda com a liberdade externa de qualquer um (portanto *a priori*) tão somente sob a condição da *prioridade* do tempo, i. é, tão somente como *primeira tomada de posse (prior apprehensio)*, a qual é um ato do arbítrio” e se chama de *ocupação* (cf. Kant 2014: 71 / MS, AA 06: 263). Essa ocupação não necessita do trabalho, pois basta que o primeiro possuidor “dê um sinal” de que tenha tomado a posse: finque um marco e reze uma missa, por exemplo.

O *terceiro momento* da legitimação da propriedade privada ocorre apenas a partir da instituição de uma constituição civil. É apenas no Estado republicano que a propriedade se torna um direito peremptório. No estado de natureza permanece indeterminado tanto a respeito da quantidade quanto da qualidade do objeto que um indivíduo pode ocupar e possuir (cf. Kant 2014: 75 / MS, AA 06: 266). Na realidade, dadas as características insociáveis da natureza humana,⁷ se torna óbvio

I 77

⁷ Sobre o conceito de insociabilidade ver Klein 2013a.

que tanto a quantidade, quanto a qualidade dos objetos que o indivíduo alega ter adquirido são excessivos e exagerados. Assim, se uma caravela atraca numa praia aparentemente deserta e seus tripulantes fincam um marco (ou seja, dão sinal da tomada de posse), cabe naturalmente perguntar: até que distância do marco as terras se tornaram sua propriedade? Dada a natureza humana, não é de se espantar que os navegadores imediatamente se outorguem o direito não apenas a alguns quilômetros, mas a todo um continente se tiverem a sorte de terem encontrado algum. Assim, no estado de natureza o conflito se torna inevitável e o próprio direito a propriedade algo incerto, instável e impreciso. É por isso que

[a] mesma vontade não pode, entretanto, legitimar uma aquisição externa a não ser na medida em que está contida numa vontade unificada *a priori* (i.é, pela unificação do arbítrio de todos aqueles que podem chegar a uma relação prática uns com os outros), que comanda de forma absoluta; pois a vontade unilateral (a que pertence também a vontade bilateral, mas ainda assim *particular*) não pode impor a todos uma obrigação que é em si mesma contingente, mas para tanto se requer uma vontade *onilateral*, unificada, não de forma contingente, mas *a priori*, portanto de forma necessária, e somente por isso vontade legisladora; pois somente segundo esse princípio da vontade é possível a concordância do arbítrio livre de cada um com a liberdade de qualquer um, portanto um direito em geral, e assim também um meu e teu externo. (Kant 2014: 71s / MS, AA 06: 263)

78 |

O contrato originário que funda um Estado tende a resolver o problema num determinado lugar, mas não resolve o assunto de modo definitivo, pois isso demanda um contrato que “se estende a todo o gênero humano” (cf. Kant 2014: 75 / MS, AA 06: 266). Em outras palavras, a própria estabilidade de uma constituição civil de um Estado também depende finalmente de que os outros Estados se submetam ao direito internacional e entrem numa Federação das Nações e reconheçam mutuamente o seu direito ao território e a sua independência jurídica.⁸

Nesse terceiro momento argumentativo que estabelece o *direito peremptório* a propriedade privada *não* envolve apenas a criação de um aparato jurídico estatal para enforçar o direito à propriedade que já existia no estado de natureza. Esse terceiro momento *estabelece um avanço qualitativo* com relação ao momento anterior, pois ele também tem a função de corrigir as distorções que surgiram no estado de natureza e também as distorções que porventura possam continuar ocorrendo depois do estabelecimento da constituição civil. Em outras palavras, o Estado não surge para Kant para proteger a propriedade privada que se estabelece no estado

—

⁸ O tema da relação entre direito nacional e internacional não é um tema central neste artigo, por isso é aqui apenas mencionado.

de natureza, mas ele surge para proteger e enforçar o direito inato à liberdade de todos os indivíduos que estejam em seu domínio, sejam eles cidadãos ativos ou passivos.⁹ A propriedade é *um* dos modos de manifestação e expressão da liberdade humana, *mas não é o único*. Assim, se por um lado, cabe ao Estado proteger a propriedade privada, enquanto um dos direitos dos sujeitos morais, por outro lado, também cabe a ele corrigir as distorções que com certeza ocorreram (dada a característica insociável da natureza humana) ao longo do processo, bem como evitar que surjam novas.

O Estado deve garantir por meio de leis e também pela atuação do governo que todos os indivíduos tenham o seu direito à liberdade assegurado. Para Kant, o direito à propriedade não é o direito mais fundamental do estado de direito, pois o direito fundamental é o de que todos os indivíduos tenham assegurado o seu direito inato à liberdade e que eles possam encontrar formas de atualizá-lo, ou ainda, o direito à propriedade privada não prevalece sobre o direito material de todos os indivíduos de terem acesso à justiça e de terem condições de exercerem o seu direito inato à liberdade. Por essa razão que o Estado republicano kantiano não é um Estado mínimo, ao contrário, toda vez que ele estabelece a cobrança de impostos para alimentar ou ajudar aos pobres, ele está exercendo uma correção segundo a ideia de uma vontade unificada *a priori*, isto é, de uma vontade onilateral.

Dessa forma, fica nítida a grande diferença qualitativa acerca do conceito de propriedade no segundo e no terceiro momento argumentativo, no estado de natureza e no estado civil: o primeiro conceito é *provisório*, o segundo é *peremptório*; o primeiro não é propriedade em sentido jurídico forte, enquanto que o segundo funda uma lei; o primeiro é *condição necessária* para a realização do agente como pessoa moral contratante, mas apenas o segundo se apresenta como *condição suficiente* para que todos os indivíduos sejam pessoas jurídicas; no primeiro vigora a liberdade selvagem, no segundo a liberdade civil, sendo ambas de espécie distintas e a segunda qualitativamente melhor do que a primeira; a ocupação originária é a consequência de uma vontade *unilateral* que gera apenas um direito formal que possui uma *presunção jurídica que vale apenas comparativamente como uma posse jurídica*, enquanto que o segundo funda um direito jurídico com validade objetiva. É nesse contexto que deve ser lida a seguinte passagem: “o modo de ter algo externo como o seu no *estado de natureza* é uma posse física que tem a seu favor a *presunção* jurídica de fazer dela uma posse jurídica pela reunião com a vontade de todos numa legislação pública, e na espera vale *comparativamente* como uma posse jurídica” (Kant 2014: 64 / MS, AA 06: 257). Apenas o terceiro momento estabelece um direito real no sentido próprio da palavra, pois está alicerçado na

I 79

⁹ Nesse mesmo sentido ver Pinzani 2016.

vontade unificada *a priori*, a qual é *onilateral* e funda a lei. Isso não significa que a primeira aquisição baseada na vontade unilateral seja falsa, ela é verdadeira e se constitui em um princípio do direito privado, o que ocorre é que tal direito é *parcial, provisório e indeterminado*. Para sair dessa condição e transformar a posse em uma aquisição peremptória, para transformar a alegação de propriedade em propriedade em sentido forte, é necessário que ela passe pelo critério da ideia de uma vontade geral, a partir da qual se funda a lei (*lege*).¹⁰

Após apresentar, ainda que brevemente, alguns aspectos centrais da teoria kantiana da propriedade, pode-se estabelecer em linhas gerais uma comparação com a teoria libertariana de Nozick. Cabe perguntar: por que os não-proprietários deveriam entrar no Estado segundo a teoria libertariana de Nozick? Ele diria que eles devem abrir mão da insegurança do estado de natureza para receber a segurança do estado civil cujos custos são arcados pelos proprietários. Outra forma de colocar isso poderia ser a seguinte: eles deveriam abdicar da sua liberdade de questionar os defeitos do direito de propriedade privada no estado de natureza e de lutar com todas as suas forças e meios na tentativa de melhorar a sua condição para que eles desfrutem da sua miséria na segurança do estado civil. Mas do que os proprietários abdicam ao entrar no Estado Civil? Eles abdicam do seu direito de impor a sua “justiça” individual e indiscriminadamente e a transferem para um órgão administrador central e com isso podem alegar que a imposição dos seus interesses está sob a sagrada égide do direito e, isso tudo, apenas pelo pequeno custo de ter de pagar pelo aparato judicial e policial que, por sua vez, ao se focar estritamente no aspecto formal do direito e não no seu acesso real, acaba por levar justiça somente aos proprietários, ainda que também se utilize a palavra justiça para impor a vingança dos que têm contra aqueles que nada têm, quando esses últimos cometem algum ato que viola os termos desse contrato: eis os termos do “justo contrato” libertariano que está na base de justificação do Estado mínimo, ainda que Nozick não reconheça isso publicamente.¹¹

Para Kant, em contrapartida, todos os indivíduos abdicam da sua liberdade selvagem para adquirir a liberdade civil que é determinada pela vontade geral, a qual estabelece que todos os indivíduos devem ser tratados como pessoas morais portadoras de direitos e deveres. Nesse caso, não importa se o indivíduo é ou

¹⁰ Não se pretende aprofundar aqui as diversas diferenças entre os dois conceitos de propriedade. De modo geral se está aqui de acordo com Westphal 2002 que inclusive defende que no estado de natureza não se deva utilizar o conceito de propriedade privada, mas apenas de posse. Nesse sentido, ver também Madrid 2013.

¹¹ Esse contrato estaria bem próximo daquele apresentado por Rousseau como um contrato de escravidão: “Faço contigo uma convecção em que fica tudo a teu encargo e tudo em meu proveito, que observarei enquanto me aprovar, e que tu observarás enquanto isso me agradar” (Rousseau 1999: 18).

não proprietário, o seu direito deve ser assegurado não apenas formalmente, mas também materialmente, isto é, não apenas na letra da lei, mas também com respeito ao acesso à justiça e às garantias de que poderá exercer seu direito inato à liberdade. Se para isso se necessitar que mais impostos sejam cobrados dos ricos para alimentar aos pobres, por exemplo, então isso não apenas pode, mas *deve* ser feito, e não por uma razão de governo, mas por uma questão de *justiça*. Essa é, de modo geral, a cláusula fundamental do pacto social que funda o direito e a sociedade civil. Sem um contrato nesses termos não há direito peremptório, não há lei e não há aplicação onilateral da justiça.

2. Os limites do princípio da justiça na transferência

Segundo a filosofia libertariana proposta por Nozick, uma vez que haja bens possuídos, *tudo* o que resultar desses bens será possuído unicamente por seu proprietário, ou seja,

qualquer pessoa que produza algo, tendo comprado ou contratado todos os recursos utilizados no processo (transferindo parte dos seus bens em troca desses fatores auxiliares), tem direito a isso. *Não* se trata de uma situação na qual um bem foi produzido e não sabemos quem deve ficar com ele. As coisas já aparecem no mundo ligadas a pessoas que têm titularidades sobre elas. (Nozick 2011: 205)

I 81

Em suma, pode-se apresentar o critério de distribuição segundo o *slogan* “*De cada um, conforme escolherem; para cada um conforme forem escolhidos*” (Nozick 2011: 206). Nesse caso, não deve existir nenhuma administração central que distribua bens segundo um princípio baseado em uma noção de situação final, mas “o que cada um ganha vem de outros, em troca de algo ou como um presente. Em uma sociedade livre, diferentes pessoas controlam diferentes recursos, e das trocas voluntárias e das ações das pessoas surgem novos bens”. Dessa forma, “o resultado geral é fruto de um grande número de decisões pessoais que os diferentes indivíduos envolvidos têm o direito de fazer” (Nozick 2011: 192).

Assim, o princípio de transferência estabelece que qualquer transferência e produção de bens que pode ocorrer no contexto de uma sociedade civil, ou mesmo ainda no contexto do estado de natureza, é legítima desde que tenha respeitado as titularidades dos indivíduos envolvidos na transação. Respeitar a titularidade significa apenas e tão somente que os indivíduos que participam de alguma forma do processo de transferência devem agir por livre e espontânea vontade. Isso significa que em uma transferência legítima eles não podem ter sido obrigados por outros indivíduos a participar do processo e por isso entenda-se: ninguém os compeliu utilizando chantagem ou violência física a participar da transação. Por-

tanto, não havendo violência física de outrem no processo, toda transação gera a produção e transferência de bens de forma completamente legítima.

Tal como na seção anterior, por razões de clareza de argumentação e exposição apresenta-se em tópicos as diferenças e as críticas que o modelo moral kantiano poderia apresentar em contraposição ao modelo libertariano.

2.1. Os limites de uma argumentação por analogia: caso Wilt Chamberlain

Uma das teses centrais do libertarianismo de Nozick é o de que a liberdade inevitavelmente perturba os padrões. Mesmo que todos os seres humanos partissem de uma condição de igualdade material, a diferença de sorte, capacidades ou dedicação fará inevitavelmente que, com o passar do tempo, alguns indivíduos se tornem materialmente mais bem-sucedidos que outros. Mas a tese de Nozick não é apenas a de que a liberdade perturba qualquer padrão que estabeleça uma igualdade material entre os indivíduos, sua tese central é a de que, se o surgimento de diferenças econômico-sociais ocorre de modo natural, mesmo que respeitando as titularidades dos indivíduos envolvidos, o que poderia atribuir legitimidade ao Estado para cobrar impostos ou mais impostos dos indivíduos economicamente mais bem-sucedidos para oferecer serviços aos pobres? Para Nozick tal atitude é arbitrária e imoral, pois fere as titularidades, isto é, os direitos dos indivíduos. Para fazer seu ponto, ele utiliza o caso de Wilt Chamberlain não apenas para exemplificar, mas também para legitimar esse processo, visto que esse caso serviria como uma analogia ao que ocorre na sociedade. E como há uma certa tendência a concordar com o caso, ter-se-ia que concordar com o que acontece em sociedade (cf. Nozick 2011: 206ss).

Aqui entra em cena uma das falhas argumentativas mais graves da obra de Nozick. Nos pontos mais centrais do seu texto, nos quais se esperaria encontrar argumentos consistentes que sustentassem sua tese, encontra-se apenas analogias construídas sobre pressupostos pouco evidentes e até mesmo equivocados.

Não apenas enquanto filósofo da política e da moral, mas também como teórico do conhecimento e da própria condição de possibilidade da argumentação filosófica, Kant foi extremamente mais cauteloso no uso de analogias do que Nozick. Ele inclusive se envolveu num acirrado debate sobre esse tema com relação à obra de um antigo discípulo, Johann Gottfried von Herder.¹² Para Kant, a utilização de analogias é central para filosofia, mas como uma forma

¹² Sobre uma caracterização detalhada sobre esse tópico ver Klein 2015, 2012, 2013c.

de ilustrar, de evidenciar ou mesmo de exemplificar uma determinada tese ou argumento, mas ela *já* pode ocupar o lugar da argumentação que justifica uma tese. Além disso, uma analogia sempre opera por uma relação de quatro termos, por exemplo, A está para B, assim como C está para D. Nesse caso, não se está dizendo que A e C são iguais ou semelhantes, nem que B e D são iguais ou semelhantes, mas que a relação entre os termos, isto é, que a proporção que se estabelece é semelhante. Assim, quando se diz que Deus tem uma relação com os seres humanos, assim como a de um pai tem com seus filhos, não se pode de forma alguma atribuir as características de um pai a Deus, pois com isso se estaria caindo no erro do antropomorfismo.¹³ O que ocorre é apenas uma forma de pensar a *relação* entre dois termos conhecidos com outra relação em que apenas um dos termos é conhecido.

Nesse contexto cabe então perguntar: existe uma semelhança na relação analógica entre as diversas transferências que ocorrem na sociedade e aquela sugerida no caso Wilt Chamberlain? A meu ver a analogia sugerida por Nozick não consegue expressar sequer uma fração da complexidade das relações de transferência que ocorrem na sociedade. Veja-se algumas das incongruências que são decisivas para o fracasso dessa analogia:

- *1ª incongruência*: a relação entre os elementos da analogia é completamente distorcida, isto é, a relação entre Wilt Chamberlain e os demais agentes não parte de uma relação de igualdade tal como precisa ser pressuposto na base da constituição da sociedade civil. No caso de Chamberlain, a sua relação com os colegas não é a mesma que ele tem com o público, nem o time tem a mesma relação entre os jogadores e o público assim como o Estado tem para com os cidadãos. Há já no ponto de partida uma desanalogia completa na relação entre os elementos envolvidos.

- *2ª incongruência*: a sociedade não funciona e não precisa funcionar como um time na liga de basquete. Na vida em sociedade, para que um grupo ganhe, o outro não precisa perder, isto é, as trocas de transferência não dependem da perda de alguém. Além disso, os torcedores de um time o são por opção. Os torcedores podem deixar de torcer, eles podem torcer sem ir aos jogos, eles podem inclusive trocar de time sem nenhuma grande implicação no *status* dos seus direitos. Já um cidadão não o é por opção, ele não pode deixar de ser um cidadão, pois ele pode ser obrigado por outros a entrar numa constituição civil. Ao entrar em sociedade ele deve obedecer aos seus deveres e o Estado pode garantir os seus direitos mesmo contra a sua vontade. Ele até pode trocar de Estado, mas isso não depende de um ato qualquer: ele precisa ser aceito em outro Estado, o que de forma alguma pode ser comparado com a troca de time. Seria a intenção de Nozick estabelecer então

I 83

¹³ Sobre isso ver “Prolegômenos” (Kant 1980b, 80s / *Prol*, AA 04: 356f.). Sobre uma análise detalhada da argumentação por analogia em Kant ver Beckenkamp 2008 e Hamm 2013.

uma comparação entre os jogadores e os cidadãos? Os jogadores também podem trocar de time e o time pode dar diferentes *status* aos seus jogadores (titulares, reservas, emprestar ou trocar jogadores, etc.), mas um Estado de direito que fizesse isso estaria minando a sua própria legitimidade. Diferentemente de um time de basquete, na sociedade ocorre uma complexa teia de relações que estão fundadas e balizadas pelo fato de estarem assentadas sobre o fundamento do direito. A função da sociedade é garantir a possibilidade do direito inato à liberdade e das diversas formas de como esse direito pode ser realizado. Ninguém pode alegar que um goleiro tem o direito de receber a bola na mesma proporção que o centroavante ou o cestinha de um time, isso não faz o menor sentido.

– 3ª *incongruência*: os termos da transferência no caso Chamberlain são completamente diferentes dos termos da transferência que ocorrem na sociedade civil. No caso Chamberlain, os torcedores transferiam 0,25 centavos de dólar para assistir cada jogo em que Chamberlain atuava. Trava-se de uma troca voluntária e livre (no sentido forte do termo, isto é, dificilmente pode-se alegar que o indivíduo não tinha outra escolha tão boa quanto para empregar seu tempo e dinheiro), e, sobretudo, dificilmente envolve algum risco de comprometimento de direito e da dignidade da sua humanidade. Será que essa troca ainda seria moralmente legítima se para isso os torcedores tivessem que colocar em risco a sua dignidade? Será que os torcedores fariam ou mesmo teriam o direito de fazer essa “contribuição voluntária” se eles soubessem que isso significaria o comprometimento da sua dignidade, como por exemplo, caso não pudessem alimentar ou educar adequadamente os seus filhos. E se eles não tivessem outra opção (na hipótese de que ou eles fossem ao jogo ou seus filhos não poderiam frequentar uma escola de qualidade), será que o time teria o direito de cobrar a mais para favorecer Chamberlain? E se, por hipótese, a atuação de Chamberlain de algum modo afetasse de maneira decisiva a saúde de alguns torcedores, o time de basquete que fez o acordo poderia ser responsabilizado quando ele atuasse abaixo da expectativa e fizesse com que repentinamente 25% dos torcedores ficassem doentes e incapacitados de receber tratamento médico adequado, tal como acontece quando ocorre uma crise financeira em que repentinamente milhões de pessoas perdem suas casas, seus empregos e sua saúde pela atuação “precária” de “um jogador”. Querer estabelecer uma relação analógica entre o caso Chamberlain e a sociedade civil não funciona, especialmente quando se quer ressaltar apenas os aspectos positivos de uma relação e se fecha os olhos para tudo aquilo que pode envolver consequências que comprometem a integridade moral dos cidadãos. Na sociedade civil, as relações que se estabelecem são muito mais complexas do que qualquer analogia com um jogo de basquete, o que faz com que aquilo que esteja envolvido em cada transferência seja também muito mais complexo do que a decisão de ir assistir a um jogo pagando uma sobretaxa de 0,25 \$.

Cabe apenas apontar que essas mesmas críticas servem para quase todas

as analogias que Nozick apresenta em seu livro, que são várias e sempre ocupam um papel central no desenvolvimento da sua argumentação. Entre essas analogias estão, entre outras, a distribuição de notas entre os estudantes (cf. Nozick 2011: 257), a escolha do parceiro para casamento (cf. Nozick 2011: 307), os necessitados de ajuda que não puderam ser empreendedores enquanto “crupiês de cassinos” (cf. Nozick 2011: 331s), a escolha voluntária de parceiros entre 26 homens e 26 mulheres (cf. Nozick 2011: 340s), a aposentadoria de Arturo Toscanini e o caso do empréstimo da minivan (cf. Nozick 2011: 348s.), etc.

2.2. A estreiteza moral da concepção de liberdade na definição de transferência legítima

Grande parte da tese libertariana de Nozick se sustenta sobre a crença de que toda transferência de recursos que ocorrer sem violar as titularidades dos indivíduos envolvidos é legítima. Mas não violar os direitos significa aqui simplesmente não obrigá-los através de coação física a fazer algo que não eles não queiram, por isso, entende-se por direitos a titularidade negativa de não sofrer interferência. Assim, para Nozick, “pessoas decidem realizar trocas com outras pessoas, transferindo-lhes direitos de propriedade, sem sofrerem nenhuma restrição à liberdade de comerciar com quem quer que seja, sob quaisquer condições mutuamente aceitas” (Nozick 2011: 240). Dito de outro modo, “As pessoas transferem seus bens ou seu trabalho em mercados livres, com as relações de troca (preços) sendo determinados de modo costumeiro. Se a teoria da produtividade for razoavelmente adequada, as pessoas receberão, nessas transferências voluntárias de bens, seu produto marginal aproximado” (Nozick 2011: 241). O problema é que a tradução dessa tese para situações concretas mostra o quanto seus pressupostos são frágeis e moralmente questionáveis. Isso fica mais claro quando se precisa responder à pergunta: o que significa uma coerção que comprometa a liberdade da transferência?

Segundo Vita (2007: 65), a teoria de Nozick apenas nega legitimidade para aquelas “ações (roubo, atentado à integridade física de outro, fraude, etc.) que de forma mais óbvia são excluídas pelas restrições deontológicas especificadas pela teoria”. Em outras palavras, Nozick não possui, por exemplo, um critério objetivo que distinga uma transferência feita com base na chantagem entre outra foi feita por interesse próprio:

Se uma pessoa ameaça publicar uma informação com a intenção de me extorquir, então, supostamente, sua conduta envolve a violação de uma interdição deontológica. Mas, se sua intenção é fazer seu livro vender mais, e eu me disponho a pagar para que ela mantenha a informação em segredo (por que para mim isso é benéfico), então, supostamente, ela está maximizando sua própria utilidade sem violar

nenhuma interdição deontológica. Mas do ponto de vista da vítima, faz alguma diferença saber qual é a intenção do agente que pode lhe causar um dano? (...) Melhor é admitir logo, como faz Murray Rothbard, que, em uma ‘sociedade livre’ (em que a distribuição de recursos é regida pelo princípio hayekiano do valor percebido), não há como excluir as transações realizadas sob chantagem. (Vita 2007: 67s)

Mas a falta de critério para distinguir se a transferência de fato respeitou as titularidades dos indivíduos (ausência de coação) não atinge apenas as relações de chantagem. Ela afeta até mesmo as relações de dignidade e salubridade dos contratos de trabalho. Um libertariano defende que é imoral que o Estado interfira nas relações de trabalho, que estabeleça regras de segurança ou mesmo um salário mínimo. As relações de trabalho deveriam ser acordadas e estabelecidas segundo a teoria libertariana de modo completamente independente, isto é, apenas pelas partes envolvidas. Traduzindo: para um libertariano um indivíduo é plenamente livre entre escolher trabalhar por um salário miserável ou recusar esse único trabalho disponível, ainda que isso possa lhe custar morrer de fome. Para o libertariano, mesmo aceitando o trabalho com salário miserável, não há nada nessa transação que a torne imoral e injusta.

Kant não discutiu explicitamente esse enfoque em sua obra, mas ele criticou fortemente esse tipo de raciocínio denominando-o de *jesuitismo* (Kant 2014: 75 / MS, AA 06: 266), isto é, permitir todos os meios para os supostos bons fins, melhor dizendo, os supostos bons fins tais como interpretados por indivíduos imorais e quando lhe são convenientes. Nesse caso, para se permitir a garantia do suposto inviolável direito à titularidade, permite-se que os indivíduos sejam literalmente postos sob a condição de trabalho escravo, com a única diferença de que não é necessário acorrentá-los, pois as opções que lhes sobram são ainda piores. Da mesma forma que algumas prisões não precisam de grades ou cercas, os subempregos que se proliferam no mundo capitalista não precisam de correntes, mas isso não significa que se possa considerá-los como sendo resultado de uma escolha livre. Não pode haver livre escolha, pelo menos não uma que possa manter a dignidade da humanidade do indivíduo, quando ele se encontra “entre a cruz e a espada”.

Nozick provavelmente responderia dizendo que, na realidade, a sua teoria da liberdade não cai no problema do paternalismo: “Minha posição não paternalista defende que alguém pode decidir fazer (ou permitir que outro faça) a você *qualquer coisa*, a menos que você tenha se comprometido com uma terceira pessoa a não agir dessa forma nem permitir que o façam” (Nozick 2011: 73s.). Ou ainda: “nem todos os usuários de fatores de produção são imbecis que não sabem o que fazem ou que, de maneira irracional e arbitrária, transferem para outras pessoas bens que consideram valiosos” (Nozick 2011: 243). Isso significa que, para Nozick, por exemplo, quando pequenos produtores se encontram na condição de reféns de grandes indústrias que estabelecem preços padrão para seus produtos, os quais

seriam inferiores ao que seria o justo, ou se os trabalhadores estão na situação de não poder escolher outra possibilidade para sobreviver do que se submeter ao trabalho em condições insalubres e com salário miserável, então, nessas situações, se os produtores e os trabalhadores aceitam participar dessas trocas extremamente desfavoráveis a eles, então eles seriam “imbecis”. Como o Estado não pode partir do pressuposto de que os cidadãos participam de trocas como imbecis, pois o Estado deve partir do pressuposto de que está tratando com sujeitos livres e responsáveis, então, o Estado não deve intervir de forma alguma nessas trocas voluntárias.

Kant, por outro lado, discordaria completamente dessa perspectiva libertariana, e responderia que o *paternalismo* ocorre apenas quando o Estado impõe um conceito de vida boa aos cidadãos, isto é, quando o Estado impõe aos indivíduos um conceito de felicidade: dizendo como eles devem ser felizes, que coisas eles podem ou não podem gostar, qual carreira devem seguir, etc. Porém, impor um conceito de felicidade é bastante diferente do que garantir que a liberdade em um sentido substantivo possa ser assegurada. Impor um conceito de felicidade não se compara com a imposição do direito. Assim, a respeito do salário mínimo estabelecido por lei, um libertariano diria que o Estado está ferindo as titularidades dos indivíduos que participaram do contrato tal como eles escolheram e que tal atitude é paternalista. Um kantiano, por outro lado, veria o Estado atuando de forma republicana, impondo o direito e garantindo a liberdade ao impedir que empresas se aproveitem da condição hipossuficiente dos trabalhadores, isto é, o Estado tem o direito de estabelecer as condições mínimas para que uma relação de trabalho não coloque em risco a humanidade, a dignidade e o direito do trabalhador. Há, portanto, uma profunda diferença entre a perspectiva libertariana e a perspectiva kantiana de liberdade.

I 87

2.3. A justiça estabelecida nas transferências regidas pela lógica da oferta e demanda

Para Nozick, “em uma sociedade capitalista, as pessoas geralmente transferem bens para os outros de acordo com a quantidade de benefícios que elas avaliam que receberão em troca, o tecido formado pelas transações e transferências individuais é amplamente racional e inteligível” (Nozick 2011: 204). Ainda que Nozick não apresente uma explicação própria ao conceito de “mão invisível”, ele aceita essa concepção, a qual está presente como pano de fundo de toda a obra (cf. Nozick 2011: 24ss.).

Ora, a crença na racionalidade e moralidade da “mão invisível” é questionável tanto econômica quanto moralmente. Ainda que se deixe o primeiro aspecto para os economistas, a respeito do aspecto moral cabe trazer aqui as considerações de Sen:

A prioridade inflexível dos direitos libertários pode ser particularmente problemática, pois as consequências reais da operação desses entitulamentos podem incluir resultados terríveis. Em particular, pode conduzir à violação da liberdade substantiva de indivíduos para realizar as coisas às quais eles têm razão para atribuir enorme importância, como escapar à mortalidade evitável, ser bem nutrido e sadio e saber ler, escrever e contar etc. A importância dessas liberdades substantivas não pode ser descartada com a justificativa da ‘prioridade da liberdade formal’. (...) [P]or exemplo, até mesmo gigantescas fomes coletivas podem ocorrer sem que os direitos libertários de pessoa alguma (incluindo os direitos de propriedade) sejam violados. Os desvalidos, como desempregados ou as pessoas que empobreceram, podem sucumbir à fome precisamente porque seus ‘entitulamentos’ – ainda que legítimos – não lhes permitem obter alimento suficiente. Esse pode parecer um caso de ‘horror moral catastrófico’, porém é possível demonstrar que horrores com *qualquer* grau de gravidade – de fomes gigantescas à subnutrição regular e fome endêmica mas não extrema – são consistentes com um sistema no qual não se violam os direitos libertários de pessoa alguma. Analogamente, privações de outros tipos (por exemplo, a ausência de tratamento médico para doenças curáveis) podem coexistir com todos os direitos libertários (incluindo direitos de propriedade) sendo inteiramente respeitados. (Sen 2000: 85s)

88 |

A teoria da mão-invisível é uma teoria que exige os Estados da responsabilidade de atuar para garantir os direitos dos indivíduos. Mesmo que houvesse uma solução para a fome, isso não seria um problema para os governantes, mas seria um problema unicamente privado. Esse modelo deixa que cada indivíduo, quando lhe convier e quando for tocado pelo sentimento de compaixão, faça algo a respeito, dando, por exemplo, um prato de comida para algum faminto.

Para Kant, não existe uma “mão invisível” ou um “espírito do mundo” que conduz o mercado ou a história, ainda que por meio de uma “artimanha da natureza”, ao progresso moral da humanidade, produzindo o bem simplesmente pela atuação egoísta e auto interessada dos indivíduos. Todo progresso moral precisa ser realizado voluntariamente a partir das escolhas dos indivíduos sobre as políticas públicas, isto é, toda a filosofia da história kantiana é um projeto que segue apenas e exclusivamente um propósito prático, um propósito político que exige o fortalecimento e a contínua reforma *das instituições* que deverão garantir os direitos de todos os cidadãos.¹⁴ Assim, toda vez que o Estado pode atuar para garantir a liberdade substantiva dos cidadãos, ele *deve* fazer isso. Se os cidadãos estão passando fome ou estão sem abrigo, cabe ao Estado evitar isso, não por razões pragmáticas ou utilita-

—

¹⁴ Uma defesa da leitura prática da filosofia da história kantiana se encontra em Klein 2013b y 2014b.

ristas, mas pela razão segundo a qual o Estado se constituiu em uma entidade moral capaz de estabelecer e fazer cumprir direitos e deveres. É por isso que

a vontade geral do povo se reuniu numa sociedade que se deve preservar constantemente, tendo-se submetido ao poder público interno no propósito de preservar os membros da sociedade que não o conseguem por si sós. O governo tem, portanto, por razões públicas, o direito de obrigar os abastados a fornecer os meios para a preservação daqueles que não o são, mesmo em termos de necessidades naturais mais elementares; porque sua existência é ao mesmo tempo um ato de submissão à proteção e ao cuidado da coisa pública, necessário para a existência, com o qual se comprometeram, no que o Estado funda então o seu direito de obrigar os abastados a contribuir o seu para a preservação de seus concidadãos. Ora, isso pode acontecer por tributação da propriedade dos cidadãos ou de seu comércio, ou por fundos constituídos e seus juros, não para as necessidades do Estado (pois o Estado é rico), mas para as necessidades do povo, e não apenas por contribuições *voluntárias* (porque aqui se trata tão somente do *direito* do Estado em relação ao povo) (...), mas de forma coercitiva, com tributos públicos. (Kant 2014: 143 / MS, AA 06:326)

Note-se que Kant enfatiza que o Estado tem o *direito de agir de forma coercitiva* cobrando impostos para garantir as condições mínimas de dignidade de todos os cidadãos. Ainda que Kant tenha mencionado nesse excerto apenas as condições mínimas de conservação, ele com certeza não estava pensando apenas nisso. Ele também considerava, por exemplo, função do Estado investir e garantir um ensino público universal.¹⁵ Outro ponto importante é a menção de que o “Estado é rico”, isso significa que o Estado como portador da vontade geral na verdade tem a posse de todos os bens, ele concede o direito de propriedade aos cidadãos, mas se e quanto lhe for necessário (por exigências morais) cobrar por essa propriedade concedida, ele não apenas pode fazê-lo, mas ele tem o *direito de fazê-lo*.¹⁶ É isso que acontece quando o Estado cobra impostos para fundar e manter hospitais, escolas e universidades. Para Kant, ao fazer isso o Estado está cumprindo com seu papel moral de dar condições para a realização substantiva da liberdade dos

I 89

¹⁵ Sobre isso ver Klein 2016, no prelo.

¹⁶ Cf. “Nessa propriedade territorial originalmente adquirida se baseia o direito do comandante supremo, enquanto proprietário supremo (senhor da terra), de *taxar* os proprietários privados da terra, i. é, de exigir tributos, através do imposto territorial, sisa e taxas alfandegárias, ou através de prestação de serviços (como a apresentação de homens para o serviço militar), mas de tal maneira que o povo se taxa a si mesmo, porque este é o único modo de proceder nisso segundo leis jurídicas (...)” (Kant 2014: 141 / MS, AA 06: 325).

indivíduos e não sendo paternalista (ou seja, obrigando os indivíduos a serem indivíduos letrados, professores, cientistas, etc.). O Estado, através do soberano e do governo, está realizando a sua finalidade enquanto entidade moral que se constituiu para resguardar e promover os direitos de todos os cidadãos, a sua dignidade enquanto pessoa, isto é, o seu direito inato à liberdade. Para um libertariano, por outro lado, o Estado que atuasse nesse sentido não estaria sendo diferente de um ladrão que obriga os proprietários a fazerem doações aos pobres. Já para Kant, os proprietários apenas estão ressarcindo ao Estado aquilo o que ele lhes concedeu: o direito de propriedade e a possibilidade de viverem em um Estado que garante a liberdade e justiça a todos os cidadãos.

2.4. Justiça intergeracional?

Já se mencionou acima que uma das justificativas pelas quais Nozick legitima o direito à propriedade privada no estado de natureza e também no estado civil é o de que a propriedade privada “defende o futuro das pessoas ao fazer que algumas delas retirem recursos do consumo cotidiano, preservando-os para os mercados vindouros” (Nozick, 2011, 228). Posicionamentos desse tipo levantam muitas críticas, tal como a de que as premissas libertarianas são “idioticamente individualistas” (Barry 1995: xi).

90 |

De todo modo, a esse respeito mais um contraste pode ser feito aqui com relação à filosofia moral kantiana. Ao se retomar o que foi dito acima acerca da premissa maior do argumento em favor da propriedade privada em analogia com um silogismo, pode-se trazer à tona algumas importantes implicações para se compreender os horizontes intergeracionais de uma constituição civil. O que caracteriza a posse original da terra ou a posse comum de todas as coisas segundo uma vontade universal *a priori* não é a referência ao interesse de um grupo de seres humanos determinado espaço-temporalmente, isto é, ao conjunto de indivíduos que num determinado momento ocupou pela primeira vez um pedaço de terra, ou pelo grupo de indivíduos que formulou a constituição de um determinado país no momento da sua fundação. A premissa maior faz referência à espécie humana, não apenas num determinado momento histórico, isto é, sincronicamente, mas à espécie humana pensada diacronicamente, em sua totalidade.¹⁷ Isso é importante, pois tem como consequência que a forma como a propriedade pode ser estabelecida numa constituição civil é limitada por aquilo que é o direito da humanidade, isto é, não apenas o direito desta ou daquela geração, mas de todas

—

¹⁷ Esse uso dos conceitos de sincrônico e diacrônico é tomado emprestado de Pinzani 2013: 138, que os utiliza para distinguir a vontade de todos (*volonté de tous*) da vontade geral (*volonté générale*).

as gerações, inclusive as futuras. Em outras palavras, a partir da premissa maior do argumento de Kant se segue que o direito à propriedade jamais é um direito absoluto, mas sim que ele é limitado pela ideia prática de que o uso das coisas não pode ser tal que destrua o direito das gerações futuras sobre as mesmas. Nesse sentido, ele permite que o indivíduo realize os seus fins a partir do uso das coisas, desde que isso não implique a destruição do direito das futuras gerações. Surge assim um fundamento para se pensar o conceito de uma justiça intergeracional, a qual encontra suporte também no âmbito da filosofia kantiana da história.¹⁸ Desse modo, por exemplo, segue-se que o direito à propriedade de um lago, não dá o direito de poluir o lago, pelo menos não de uma forma que comprometa o próprio lago; a propriedade de uma obra de arte de grande relevância para a humanidade, não dá o direito ao seu proprietário de escolher ser cremado ou enterrado com ela;¹⁹ a propriedade da patente de uma vacina não dá o direito ao seu proprietário para que ele a venda por um valor que impeça o acesso de indivíduos pobres ao tratamento. Para a teoria libertariana, nada disso viria ao caso.

Para Kant se estabelece uma relação dialógica ao longo da história entre o indivíduo e a humanidade, entre o processo da ontogênese (indivíduo) e da filogênese (espécie), de modo que o direito precisa encontrar uma forma de equilibrar esses dois aspectos, os direitos do indivíduo por um lado, com os direitos da humanidade, por outro. Acentuar apenas um desses aspectos faz com que o direito fique descompassado e perca sua legitimidade. É procurando um ponto de equilíbrio que Kant articula o que hodiernamente se chama de liberalismo, por um lado, e republicanismo por outro,²⁰ pois ele percebeu que se apenas o direito individual importasse, o resultado disso é que finalmente apenas o direito de alguns indivíduos iria ser respeitado, por outro lado, se apenas o direito da comunidade importa, então o indivíduo não pode ser considerado como portador de direitos.

Nesse contexto, pode-se fazer, por exemplo, a seguinte consideração: em tudo o que é produzido, seja um produto, a patente de uma vacina, enfim, qualquer coisa que gere riqueza e capital, tudo possui dois aspectos, de um lado, algo que não pertence a um grupo ou um indivíduo e que não pode ser simples-

I 91

¹⁸ Cf. “Com efeito, apoio-me no meu dever inato, em todo o membro da série de gerações – em que eu (enquanto homem em geral) me encontro e, no entanto, com a constituição moral que me é exigida não sou e, por conseguinte, também poderia ser tão bom como devia – de atuar de tal modo sobre a descendência que ela se torne sempre melhor (para o que se deve também supor a possibilidade) e assim semelhante dever se poderá transmitir regularmente de um membro das gerações a outro” (Kant 2001: 97 / TP, AA 08: 309).

¹⁹ Sobre isso ver a situação inusitada levantada pela notícia de que Ryoei Saito supostamente teria afirmado que queria ser enterrado ou cremado com as suas principais peças de colecionador de obra de arte, entre elas o quadro de Van Gogh *Retrato do Dr. Gachet*.

²⁰ Sobre o conceito bastante peculiar de liberalismo republicano de Kant ver Klein 2016a.

mente comprado, pelo menos não em sentido absoluto, isto é, um conjunto de coisas (matéria prima) e de conhecimentos que pertence à espécie humana e, por outro lado, o aspecto do direito do indivíduo de ser proprietário do seu próprio corpo, por conseguinte, do seu trabalho e das coisas que lhe pertencem. Nesse caso, cabe ao direito sopesar ambos os aspectos e encontrar um equilíbrio aceitável entre ambos, ou seja, uma forma que respeite ao mesmo tempo o direito da humanidade estabelecido na premissa maior e o direito individual estabelecido na premissa menor, ou ainda, a conclusão que deve ser apresentada e estabelecida no âmbito do direito civil deve ser sempre tal que considere de modo adequado ambos os aspectos, o indivíduo e a espécie humana.

Distintamente da visão kantiana, pode-se dizer que o *libertarianismo* sustenta exatamente uma visão que acentua *apenas um desses aspectos*, a ontogênese:

Só existem indivíduos, indivíduos diferentes, com suas próprias vidas individuais. Usar uma dessas pessoas para beneficiar as outras significa usá-la em benefício das demais. Nada além disso. O que ocorre é que se faz algo com elas em benefício dos outros. Tudo o que se diz sobre o bem social geral constitui um disfarce dessa circunstância. (Nozick 2011: 40)

92 | É nesse sentido que Nozick acusa Rawls, por exemplo, de tratar a propriedade como se ela fosse “maná caído do céu” (Nozick 2011: 257). Além de Nozick se utilizar nesse caso da falácia do espantalho, fica claro que não há qualquer preocupação com o papel social da propriedade, qualquer preocupação com outros indivíduos que não sejam aqueles que já são proprietários. Contudo, o resultado dessa visão é que apenas o direito de alguns indivíduos importa, mas nesse caso, dificilmente se poderia utilizar de maneira legítima a palavra “direito”.

3. Um princípio de retificação?

A construção teórica de Nozick ao longo do seu livro *Anarquia, Estado e Utopia* é feita sob o pressuposto de que os princípios de aquisição e transferência tendem a funcionar perfeitamente. Nesse sentido, ele sempre utiliza um “se” ou um “suponhamos” (cf. Nozick 2011: 193; 361), mas não se preocupa muito em pensar no que aconteceria se esse “simples” pressuposto não fosse cumprido. Contudo,

[a]té mesmo um colegial sabe que a propriedade capitalista não surgiu de nenhum processo lockeano virtuoso mas da expropriação violenta e da privatização de recursos que previamente eram de uso comum, da proletarianização forçada de camponeses e artesãos, da colonização e da escravidão de africanos e indígenas ameri-

canos, entre outros eventos “idílicos” que poderiam ser mencionados. “Na história real”, como nos diz Marx em sua análise da “acumulação primitiva do capital”, “a conquista, a subjugação, o assassinio para roubar, em suma, a violência desempenham o papel principal”. (Vita 2007: 73)

Kant concordaria perfeitamente com essa descrição. Para ele todo o Estado surge pela violência e a sua origem está impregnada de injustiças.²¹ Por isso, o que justifica o Estado não é a sua origem empírica, isto é, como ele *de fato* começou a existir, como *de fato* os direitos de propriedade foram enforcados por lei e como *de fato* as leis positivas foram produzidas. O que legitima o Estado, *apesar* dessa sua origem empírica corrompida é o seu núcleo moral, que se vincula a uma ideia da razão prática pura, a qual deve servir como um critério para correção das distorções que ao longo da história se configuraram em instituições civis. Para Kant, o *quid juris* tem total precedência sobre o *quid facti*, logo, para que o Estado se legitime como um Estado republicano, ele deve assumir como uma meta, como seu objetivo, reformar-se continuamente de modo que todas as distorções histórico-empíricas sejam corrigidas e que novas sejam evitadas. E é exatamente para que isso seja feito que Kant não deixa que as correções sejam deixadas à cargo da suposta “mão invisível” do mercado, pois elas não irão ocorrer por essa via. Provavelmente as distorções apenas irão se acentuar. Seja por uma questão de legitimidade, seja por uma questão de capacidade, tal tarefa somente pode caber ao Estado.

I 93

Seria demasiado perturbador se Nozick desconhecesse essa história real que qualquer colegial deveria saber: mas então o que ele fez a respeito disso? Ele sugere ou discute o que deveria ser feito e como? Na verdade, Nozick apenas menciona que, caso seja identificado algum descumprimento dos princípios de aquisição ou de transmissão, então deve ser aplicado o princípio de retificação. Mas qual é esse princípio e como ele deve ser aplicado, sobre isso se encontra quase que um profundo e desconcertante silêncio. Juntando-se tudo o que Nozick fala a respeito desse princípio ao longo das mais de 450 páginas, dificilmente se teria mais do que algumas linhas. Assim, o princípio de retificação, ou melhor, a falta de um princípio conduz naturalmente para mais algumas reflexões críticas, afinal, a omissão nesse caso é um elemento central para avaliar uma obra.

²¹ Cf. “É inútil investigar a origem histórica desse mecanismo, i. é, não se pode ir além do instante inicial da sociedade civil (pois os selvagens não criam um instrumento de sua submissão à lei, e pode-se deduzir já da natureza de homens rudes que eles terão começado com a violência)”, Kant 2014: 159 / MS, AA 06: 339. Também sobre isso cf. Kant 2009.

3.1. Um princípio histórico?

Nozick insiste que o seu princípio da justiça é “histórico” e se opõe radicalmente ao modelo rawlsiano de justiça, o qual ele coloca sob a categoria de um “princípio padronizado de justiça” que foca o resultado final. Não se pretende entrar aqui na contenda entre Rawls e Nozick, pois esse seria um tópico próprio, ao qual vários autores já se dedicaram.²² Aqui cabe apenas chamar a atenção para o grande esforço que Nozick faz para mostrar as supostas contradições da teoria rawlsiana, desconsiderando largamente aquilo para o qual o próprio Rawls insiste constantemente, a saber, que a sua teoria se aplica apenas à estrutura básica da sociedade e não para a produção de justiça em casos particulares. Negando que seja possível distinguir princípios para casos singulares e princípios que servem para formar a estrutura básica da sociedade, Nozick despende um grande esforço em apresentar contraexemplos que apresentam a teoria rawlsiana de forma quase caricata. Ele chega inclusive a questionar se “deveríamos desejar que esse processo [a corrida dos espermatozoides que selecionou o mais bem-sucedido em fecundar o óvulo] tivesse sido ‘mais equitativo, segundo os padrões de Rawls, que todas as suas ‘desigualdades’ tivessem sido corrigidas?’” (Nozick 2011: 292n.).

Essa mesma postura está presente quando ele, ao criticar a teoria marxista da acumulação do capital, questiona:

94 |

De onde vieram os meios de produção? Quem, em determinado momento, abriu mão do consumo para que eles fossem obtidos e gerados? Quem abre mão, hoje, do consumo presente ao pagar salários e arcar com custos e, desse modo, só obtém retorno quando o produto final é vendido? De quem foi o discernimento empresarial que esteve atuante durante todo esse tempo? (Nozick 2011: 328 n.)

Obviamente que a resposta de Nozick é: dos empresários, dos proprietários. Contudo, estranhamente, para mostrar que esse é o caso, ele não recorre a fatos históricos, mas se dedica a construção de uma “história hipotética” na qual está pressuposta uma questionável descrição do funcionamento de um modelo socialista.

É no mínimo estranho que Nozick despenda tanta energia em construir contraexemplos baseados em questionáveis analogias e histórias hipotéticas para refutar os seus adversários, chegando inclusive a caricaturá-los, mas quando se trata de apresentar evidências históricas, pois afinal ele alega apresentar um princípio de justiça que possui um enfoque histórico, então quase nada é dito. Nesse contexto é inevitável concordar com Sen: “no que concerne à sua base informacional, o libertarianismo

²² Sobre isso conferir Pogge 1989: 15-62 e Wolff 1991.

é demasiado limitado. Não só desconsidera as variáveis às quais as teorias utilitaristas e welfarista atribuem grande importância, como também negligencia as liberdades substantivas mais básicas que temos razão para prezar e exigir” (Sen 2000: 86).

3.2. Como mensurar a redistribuição?

Dentre as poucas linhas escritas por Nozick sobre o princípio de redistribuição estão as seguintes:

Para verificar o grau de desvio existente entre teorias da apropriação divergentes e a localização do ponto de partida, seria desejável contar com uma estimativa da importância econômica geral da apropriação original. Essa importância talvez possa ser medida por meio do percentual de toda a renda, que é baseado em matérias-primas não transformadas e nos recursos existentes (mais do que na ação humana), com a renda de aluguel representando principalmente o valor da terra não cultivada e o preço da matéria-prima *in situ*, e por meio do percentual de riqueza atual equivalente a essa renda passada.* (*) Não tenho conhecimento de uma estimativa precisa. David Friedman, *The Machinery of Freedom* (Nova York: Harper & Row, 1973), pp. xiv e xv, examina essa questão e sugere que o limite máximo para os dois primeiros fatores mencionados seja 5% da renda nacional norte-americana. (Nozick 2011: 229)

I 95

Imiscuída nessa elaborada retórica está a visão libertariana de que todas as atrocidades cometidas com índios, negros e imigrantes, todas elas podem ser mensuradas por uma simples “renda de aluguel” computada sobre o valor da “matéria prima”, um valor que Friedman sugere que não deveria ultrapassar 5% da renda norte-americana. Fazendo uso aqui da estratégia utilizada largamente por Nozick ao longo de sua obra, a qual ao invés de demonstrar sua tese investe em páginas e páginas na colocação de questões, deve-se perguntar: será que todos os índios, negros e outros explorados ao longo do processo histórico da construção das nações modernas concordariam em passar por tudo isso novamente por 5% da renda norte americana? Ou talvez 50%? É muito provável que não.

A lógica libertariana é a do mercado capitalista, a qual acredita que pode colocar um preço em tudo. É essa mesma lógica que, por exemplo, prefere colocar um preço para contratar mercenários para lutar as guerras do país, ou que prefere pagar a indenização pela morte de algumas pessoas, do que fazer um *recall* dos carros produzidos e realizar um concerto geral.²³ Para o libertarianismo tudo tem

²³ Sobre isso ver Sandel 2014a: 57s. Sandel apresenta uma grande gama de exemplos de como a visão monetarista, a qual encontra base no libertarianismo, corrói os valores morais (cf. Sandel 2014b).

um preço, tudo está à venda. Para Kant, ao contrário, *a humanidade está acima de qualquer preço, ela possui dignidade* (cf. Kant 1980a: 140 / *GMS*, AA 04: 434f.). Por isso, uma política moral não é aquela que coloca preço sobre a dignidade humana, mas aquela que fará tudo o possível para que todos os cidadãos possam ter a sua dignidade, enquanto pessoas morais, resguardada. Novamente aqui há um abismo entre a posição libertariana e a posição moral kantiana.

3.3. Incoerências entre os pressupostos e a conclusão

A tese aceita e defendida por Nozick ao longo do seu livro acerca da defesa do estado mínimo sofre ao menos de três graves incoerências. A *primeira incoerência* diz respeito à atuação da teoria em casos limite, como a água do último poço ou a chegada de um naufrago em uma ilha já apropriada. Essa crítica pode ser claramente apresentada da seguinte forma:

Na teoria de Nozick (conforme apresentada em *Anarchy, State and Utopia*), por exemplo, os ‘entitamentos’ que as pessoas têm mediante o exercício desses direitos não podem, em geral, ser suplantados em importância devido a seus resultados – não importa o quanto eles possam ser perniciosos. Uma isenção muito excepcional é concedida por Nozick ao que ele denomina ‘horrores morais catastróficos’, mas essa isenção não se integra muito bem ao resto da abordagem nozickiana, e também não recebe uma justificação apropriada (permanece acen- tuadamente *ad hoc*). (Sen 2000: 85)

Quem julga quando se trata de um caso de horror moral catastrófico? A morte certa de um indivíduo ao qual se nega tratamento médico por motivos econômicos não seria um desses casos? E indivíduos que trabalham em condições de escravidão, ainda que “voluntária”? E os indivíduos cuja saúde e desenvolvimento intelectual estão comprometidos pela falta de nutrição? Para ser coerente, parece que a justifi- cação *ad hoc* de Nozick teria que ser aplicada regularmente no dia-a-dia da política, o que o obrigaria a renunciar a sua própria tese, já que ela não consegue lidar com a “exceção”, especialmente por que não se trata de algo que seja exceção.

A *segunda incoerência* se refere diretamente à tensão entre a formulação central da tese do livro e o princípio de redistribuição:

admitindo-se que (1) as vítimas de injustiça geralmente se saem pior do que se sairiam caso não a tivessem sofrido e (2) que as pessoas do grupo social mais desfa- vorecido têm maior probabilidade de serem as (descendentes das) vítimas das mais graves injustiças, pessoas com direito a indenização por parte dos que tiraram pro- veito das injustiças (...), poderíamos ter a seguinte regra empírica *aproximada* para a

retificação das injustiças: organize-se a sociedade de modo que maximize a posição de qualquer grupo que acabe ocupando o lugar mais desfavorecido da sociedade. (...) Embora introduzir o socialismo como castigo para os nossos pecados seja ir longe de mais, as injustiças passadas podem ser tão grandes que, no curto prazo, talvez seja necessário um Estado mais abrangente para corrigi-las. (Nozick 2011: 299)

Nesse mesmo sentido, em um outro excerto ele afirma:

Se o princípio de retificação das violações dos dois primeiros princípios produzir mais do que uma descrição de posses, será preciso decidir qual delas será escolhida. Talvez o tipo de consideração sobre justiça distributiva e igualdade [de Rawls], contra o qual eu me posiciono, tenha um papel legítimo a desempenhar *nessa* escolha secundária. (Nozick, 2011, 196n.)

Ora, como é óbvio (e até um colegial deveria saber disso), o princípio de retificação não corresponde ao modo como as posses estão distribuídas e como de fato ocorre o caso 1 e 2, então é evidente que se justifica a existência de um Estado mais do que o mínimo. Nesse caso, no mínimo, Nozick deveria ter formulado da seguinte forma a tese da sua obra: “o Estado mínimo não pode ser realizado no atual momento histórico até que todas as injustiças históricas tenham sido corrigidas e, nesse caso, a teoria rawlsiana talvez seja uma das melhores formas para organizar isso”. Tal como se mostrou na introdução deste artigo, tratar-se-ia de uma asserção muito diferente daquela que Nozick faz questão de divulgar como o resultado da sua argumentação.

A *terceira incoerência*, ainda que Nozick não admita, sua teoria se funda em uma pressuposição antropológica idealizada do ser humano, a qual coloca em questão a própria possibilidade do Estado mínimo. Kant pensa a política e a moral para seres que não seguem de maneira espontânea a lei moral. Ele inclusive constata que “de um lenho tão retorcido de que o homem é feito, nada de inteiramente direito se pode fazer” (Kant 2001: 29/ *LaG*, AA 08:23). Na sociedade os homens são acometidos pelas paixões da glória, do poder e da riqueza e, nesse caso, a política deve pensar em um sistema que consiga lidar com o fato de que essas paixões perturbarão constantemente as relações na sociedade e que por isso elas precisam ser contidas de alguma forma. Nozick, por outro lado, faz com que seu conceito de justiça distributiva dependa de que se pressuponha que os homens sejam quase que anjos, quase que moralmente perfeitos, isto é, que eles em geral farão trocas legais nas quais os contratos serão respeitados (cf. Vita 2007: 75). Nesse caso, o princípio de redistribuição de Nozick parece apenas indicar que, uma vez corrigidas as distorções do passado, ainda que ele não diga explicitamente como, quanto e quando, segue-se que todos ou quase todos os crimes futuros serão evitados e corrigidos pelo Estado policial, o Estado guarda-noturno.

Ora, como é impossível corrigir todos os erros do passado e como sempre é possível e provável que novos crimes passados sejam descobertos, bem como outros ainda sejam perpetrados, os quais talvez venham a ser descobertos apenas muito tempo depois, gerando sempre e continuamente várias gerações de vítimas, segue-se que, mesmo que se pudesse mensurar com certa precisão a indenização merecida, algo que é bastante questionável, como determinar quem deve arcar com o ônus da indenização? E como descobrir todos os crimes, ou ainda, como evitar que eles aconteçam? Para que uma sociedade alcançasse um patamar adequado de distribuição de justiça nesses termos, é impossível que ela permaneça estruturada como um Estado mínimo. Seria necessário um Estado com um largo aparato investigativo e policial, tornando-se um “Big Brother” que vigiasse constantemente os indivíduos. Não poderia ser um Estado-mínimo, mas um “super” Estado policial. Poder-se-ia denominar isso de “o paradoxo do Estado mínimo”, isto é, para que ele seja mínimo na economia, ele deveria ser máximo na vigilância. Mas uma vez que ele não pudesse reaver dos culpados os bens, como indenizar as vítimas? E se os iniciais e ilegítimos favorecidos não estiverem mais vivos ou não tiverem mais os bens para realizar o ressarcimento? Uma vez que o Estado falhe em proteger as vítimas dos crimes e caso ele não possa fazer com que os culpados ressarcam a vítima, então caberia a ele indenizá-las, visto que ele não fez o que lhe cabia. Ora, para isso novamente um Estado mínimo não seria suficiente. E o que fazer com as vítimas que ao longo desse processo perderam os seus bens e as condições de se sustentar ou que morreram ou passaram grande parte da vida na miséria ou em condições sub-humanas? Provavelmente enviar um pedido de desculpas ou gravar tal pedido nas lápides não parece ser uma forma justa de compensar a incompetência do Estado. Claro que o Estado também comete esse tipo de erros quando pune um inocente segundo o código penal. Mas será que um Estado não deveria ter um plano de contingência para quando o seu aparato vigilante e investigativo falhasse? O Estado mínimo é um Estado fracassado no que concerne à justiça, pois ele precisa contar com a suprema-eficiência do seu aparato vigilante e investigativo, o que o transformaria em mais do que um Estado mínimo, ou precisaria contar com que seus cidadãos fossem como que anjos, o que também não se sustenta e nesse caso, uma vez que o Estado não conseguiria prevenir os crimes, ele deveria ser capaz de evitar que eles tenham consequências tão danosas para as suas vítimas, o que também é incompatível com a noção de Estado mínimo.

3.4. Responsabilidade histórica?

Apesar de reconhecer algumas vezes que pode ser necessário que o Estado faça algumas correções na distribuição da riqueza tendo em vista o princípio de retificação, em geral, a teoria libertariana tende a negar que qualquer indivíduo

seja de alguma forma responsável por um crime do qual ele não foi o causador direto. Em outras palavras, apesar do “desconforto” de Nozick ao reconhecer que em geral os grupos em pior situação socioeconômica sejam herdeiros de gerações passadas vítimas de crimes, ele sempre procura ressaltar e faz isso repetidas vezes, que as vítimas e os criminosos não são os mesmos que estão vivos atualmente.

Há uma forte tendência na sua teoria libertariana a negar ou a minimizar largamente algo que pode ser denominado de responsabilidade histórica. Isso ocorre exatamente como consequência da pressuposição de que a única coisa que existe e interessa é o indivíduo singular. Em outras palavras, na teoria libertariana não se pode utilizar o conceito comumente discutido nas teorias contemporâneas da justiça de uma “responsabilidade histórica negativa” (Vita 2007: 53ss). Com isso, nega-se de forma simplista as relações históricas causais, ou seja, tende-se a desconsiderar o fato óbvio de que, por exemplo, os herdeiros das classes médias e abastadas tendem a ter chances muito maiores de permanecer no topo da pirâmide social, enquanto que os herdeiros das classes exploradas tendem a ter as suas chances de melhora de vida largamente comprometidas e dificultadas. Essa visão libertariana de mundo tende a transformar os indivíduos em sujeitos individualistas e autocentrados, que aceitam fazer atos de bondade e caridade privada simplesmente por que isso “massageia” seu ego, mas quando lhes é demandado reconhecer que a sua condição envolveu e dependeu de alguma forma de injustiças passadas, nesse caso, consideram-se imediatamente inocentes e completamente desconectados das relações históricas causais. Se eles reconhecessem isso, então eles não poderiam se considerar como ajudando, mas apenas como restituindo algo que não lhes pertencia e isso eles não estão dispostos a fazer.

| 99

Além disso, a teoria libertariana nega que o modelo econômico capitalista baseado na lógica do “livre mercado” possa gerar injustiças simplesmente pelo modo do seu funcionamento. Segundo o libertarianismo, a distribuição feita pelo mercado é livre e justa. Tal tese desconsidera que o funcionamento do mercado pode ser direcionado pela atuação intencional e coordenada de grupos de indivíduos. Aqui Nozick faz questão de invocar a alegação de que críticas nesse sentido se fundam sobre hipóteses de “teorias conspiratórias”. Alegar que isso seja uma teoria da conspiração não é propriamente um argumento, mas usar novamente a falácia do espantalho. Ora, é sabido que muitas vezes há a atuação organizada de grupos com grande poder econômico que procuram estabelecer o controle do mercado a partir da criação das grandes fusões de empresas ou mesmo pela formação de cartéis, os quais, uma vez que tenham alcançado um determinado domínio do mercado, exercem uma força destrutiva com relação ao surgimento de qualquer concorrência de pequeno porte. Esses conglomerados ditam preços e alcançam tamanho poder econômico e político que se torna inviável que o Estado consiga operacionalizar um modo de aplicar o princípio de restituição. Nesse caso, pode-se falar também de um sistema que tende a gerar

cada vez mais concentração de renda, exclusão social e miséria. Mas isso também é desconsiderado pela teoria libertariana.

Novamente aqui Kant não poderia apresentar uma visão mais contrastante. Isso fica claro no seguinte excerto:

fossem os homens plenamente justos não haveria pobres, aos quais nós acreditamos demonstrar mérito de beneficência ao lhes dar esmolas. (...) A beneficência para os outros precisa ser recomendada mais como uma dívida do que como uma magnanimidade ou bondade e assim é de fato; pois todas as boas ações são apenas pequenas substituições de nossas dívidas. (Kant, *V-Mo/Collings*, AA 27: 455ff, tradução própria)

A culpa a qual Kant se refere aqui não é uma culpa individual, no sentido de que a existência dos pobres é causada imediatamente pelo meu agir intencional, mas se refere exatamente à responsabilidade histórica que precisa ser assumida por todos os indivíduos e que precisa ser corrigida tanto nos atos morais privados (nos atos de beneficência), quanto pela criação de instituições políticas que controlem a economia de modo a que ela gradativamente possa acabar com a pobreza e a miséria, que se existe, não deve ser compreendida como efeito de uma causalidade natural, mas que é sempre fruto da ação humana e por isso é aos homens que cabe a responsabilidade de corrigir os erros e solucionar os problemas criados pela sua forma de organização social e política.²⁴ Como fazer isso? Pelas vias legítimas da política e da regulação econômica pelo Estado republicano.²⁵

100 I

²⁴ Uma das versões naturalistas foi defendida, por exemplo, por Malthus 1996 que sustentou que a fome é uma forma de “mão invisível” que atua na regulação demográfica, dado que a população cresce mais do que seus recursos alimentares. Dessa forma, culpa-se os pobres pela sua “reprodução” e pela destruição dos recursos naturais. Contudo, esse mito foi posto abaixo pelos dados que mostram que a produção de alimentos é suficiente para alimentar 12 bilhões de pessoas (cf. Ziegler 2006). A fome não é uma forma de lei da natureza que regula a densidade demográfica, mas é uma questão política. Nesse sentido, pode-se concordar com Ziegler: “Admirável Malthus! Provavelmente sem pretendê-lo de forma deliberada, ele libertou os ocidentais de sua má consciência [...] Naturalizando o massacre, creditando-o à necessidade, Malthus livrou os ocidentais de sua responsabilidade moral” (Ziegler 2013: 108). Uma defesa detalhada do direito a uma alimentação adequada a partir da filosofia moral kantiana é feita por Soares 2015.

²⁵ Uma análise e defesa detalhada sobre a filosofia kantiana da história como uma teoria da responsabilidade histórica é desenvolvida em Klein 2016b, no prelo.

4. Conclusão

Para Nozick, os menos economicamente dotados ganham mais do que os mais economicamente dotados ao ingressarem na sociedade civil, em outras palavras, os pobres tiram mais vantagem de viverem em um Estado, ainda que seja o Estado mínimo, do que os ricos.²⁶ Além disso, o que faz com que os pobres ou os menos dotados reclamem tanto não é a injustiça, mas a inveja, sendo esse o sentimento que os faz defender a igualdade, visto não possuírem nenhum argumento para isso.²⁷ Ele vai além e também chama de “ideólogos” aqueles que defendem que é necessária a intervenção estatal para acabar com a miséria e a fome (cf. Nozick 2011: 345).

A partir do que foi apresentado nesse artigo pode-se sustentar que, segundo a filosofia moral kantiana, a teoria libertariana não passa de uma espécie de *egoísmo moral*²⁸ que se expressa na alegada tese de *um direito de não fazer nada* legitimado num suposto *dever de não intromissão*. Da perspectiva da filosofia kantiana, esse posicionamento gera um vazio moral, uma espécie de niilismo que é exatamente o oposto do dever kantiano de “tratar a si mesmo e a todos os outros seres racionais como fins em si mesmos”, isto é, como seres dotados de dignidade e acima de todo preço. Em certo sentido, pode-se dizer também que, da perspectiva moral kantiana, a teoria libertariana gera uma grave espécie de “autismo moral” na medida em que constrói uma visão de mundo individualista e autocentrada, a qual não consegue compreender a diversidade e a complexidade das formas pelas quais a liberdade se realiza e também das formas pelas quais a liberdade pode ser comprometida nas relações históricas e sociais.

I 101

²⁶ Cf. “É difícil deixar de concluir que os *menos* dotados ganham mais que os mais dotados com o sistema de cooperação geral. O que se depreende dessa conclusão? (...) O que *efetivamente* se depreende da conclusão é uma profunda suspeita de que, em nome da equidade, se pretende impor limites à cooperação voluntária (e ao conjunto de bens dela resultante), fazendo com que os que já tiraram o máximo de vantagem da cooperação geral se beneficiem ainda mais!” (Nozick 2011: 250s.).

²⁷ Cf. “Será que é tão inverossímil afirmar que por trás dessa concepção de justiça está a inveja, e que ela é parte integrante de sua noção basilar?” (Nozick 2011: 297, 312, 317); “Em vista da enorme capacidade que as pessoas têm de criar princípios para racionalizar seus sentimentos, e dada a imensa dificuldade de encontrar *argumentos* que defendam a igualdade como um valor em si, essa resposta, para dizer o mínimo, carece de comprovação” (Nozick 2011: 310).

²⁸ Kant aproxima o solipsismo com o egoísmo moral: “o egoísta *moral* é aquele que reduz todos os fins a si mesmo, que não vê utilidade senão naquilo que lhe serve, e também como eudemonista coloca simplesmente na utilidade e na própria felicidade, e não na representação do dever, o fundamento de determinação supremo de sua vontade” (Kant, *Anth.* AA 07: 130).

Em suma, este artigo mostrou que o libertarianismo de Nozick não pode ser visto, seja em sentido estrito, sejam em sentido lato, como uma teoria moral que seja herdeira da filosofia kantiana, pois ele contradiz tanto os princípios morais fundamentais (éticos e jurídicos) da filosofia kantiana, quanto constrói uma visão moral de mundo antagônica àquela resultante da filosofia prática (histórico-política) kantiana.

BIBLIOGRAFIA

- Barry, B.** (1995), *Justice as Impartiality* (Oxford: Oxford University Press).
- Beckenkamp, J.** (2008), “O pensamento analógico na filosofia transcendental de Kant”, *Kant e-Prints* (Online), 3: 1-13.
- Cohen, G. A.** (1995), *Self-Ownership, Freedom, and Equality* (New York: Cambridge, University Press).
- Dörflinger, B., Hüning, D., und Kruck, G.** (2016, in Presse) (hg.), *Das Verhältnis von Recht und Moral in Kants praktischer Philosophie* (Hildesheim: Olms).
- Hamm, C. V.** (2013), “‘Erkenntnis nach der Analogie’: Zu Form und Funktion indirekter Argumentation bei Kant”, em Hüning, Klingner und Olk (2013: 208-218).
- Hüning, D., Klingner, S., und Olk, C.** (2013) (org.), *Das Leben der Vernunft* (Berlin / Boston: Walter de Gruyter).
- Kant, I.** (1900ff), *Gesammelte Schriften* (hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin).
- Kant, I.** (1980a), *Fundamentação da metafísica dos costumes*, trad. de Paulo Quintela, em *Kant II* (São Paulo: Abril Cultural).
- Kant, I.** (1980b), *Prolegômenos*, trad. Tania Bernkopf, em *Kant II* (São Paulo: Abril Cultural).
- Kant, I.** (2001), *A paz perpétua e outros opúsculos*, trad. de Artur Morão (Lisboa: Edições 70).
- Kant, I.** (2006), *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, trad. de Clélia Martins (São Paulo: Iluminuras).
- Kant, I.** (2009), “Início conjectural da história humana”, trad. de Joel Thiago Klein, em *Ethic@*, 8 (1): 157-168.
- Kant, I.** (2014), *Princípios metafísicos da doutrina do direito*, trad. de Joãozinho Beckenkamp (São Paulo: Martins Fontes).
- Kauark-Leite, P. et al.** (2015) (org.), *Kant and the Metaphors of Reason* (Hildesheim: Georg Olms Verlag).
- Klein, J. T.** (2012), “Kant e a primeira recensão a Herder: Comentário, tradução e notas”, em *Studia Kantiana*, 13: 121-147.
- Klein, J. T.** (2013a), “A sociabilidade insociável e a antropologia kantiana”, em *Aurora: Revista de Filosofia*, 25: 265-285.
- Klein, J. T.** (2013b), “Die Weltgeschichte im Kontext der Kritik der Urteilskraft”, em *Kant-Studien*, 104: 188-212.

- Klein, J. T.** (2013c), “Kant e a segunda recensão a Herder: comentário, tradução e notas”, em *Studia Kantiana*, 14: 190-214.
- Klein, J. T.** (2014a), “A relação entre ética e direito na filosofia política de Kant”, em *Manuscripto* (UNICAMP), 37: 161-210.
- Klein, J. T.** (2014b), “Kant e a Ideia de uma História Universal no Contexto da Crítica da Razão Pura”, *Analytica* (UFRJ), 18: 47-81.
- Klein, J. T.** (2015), “The Use of Metaphor in Kant’s Philosophy of History” em Kauark-Leite *et al.* (2015: 497-514).
- Klein, J. T.** (2016a, no prelo), “Estado Republicano e educação moral: Kant e a educação pública para o aprimoramento da virtude moral”, em *Discurso* (USP).
- Klein, J. T.** (2016b, no prelo), *Kant e a ideia de uma história universal* (São Paulo, Loyola).
- Lacey, A. R.** (2014), *Robert Nozick* (London/New York: Routledge).
- Madrid, N. S.** (2013), “Private Property and a priori General United Will in Kant’s Rechtslehre: Some Troubles with Kant’s alleged Foundation of Liberalism”, em *Studia Kantiana*, 15: 103-120.
- Malthus, T. R.** (1996), *Ensaio sobre a população*, trad. de Antônio Alves Cury (São Paulo: Nova Cultural).
- Nozick, R.** (2011), *Anarquia, Estado e utopia*, trad. de Fernando Fontes (São Paulo: Martins Fontes).
- Piketty, T.** (2014), *O capital no século XXI*, trad. de Monica B. de Bolle (Rio de Janeiro: Intrínseca).
- Pinzani, A.** (2013), “Democracia versus tecnocracia: apatia e participação em sociedades complexas”, em *Lua nova*, 89: 135-168.
- Pinzani, A.** (2016, no prelo) “Gibt es eine ethische Pflicht, äußerlich frei zu sein?”, em Dörflinger, Hüning and Kruck (2016).
- Pogge, T. W.** (1989), *Realizing Rawls* (Ithaca and London: Cornell University Press).
- Rawls, J.** (2008), *Uma teoria da justiça*, trad. de Jussara Simões (São Paulo: Martins Fontes).
- Ripstein, A.** (2009), *Force and Freedom: Kant’s Legal and Political Philosophy* (Harvard: Harvard University Press).
- Rousseau, J. J.** (1999), *O contrato social* (São Paulo: Martins Fontes).
- Sandel, M. J.** (2014a), *Justiça: o que é fazer a coisa certa* (Rio de Janeiro: Civilização brasileira).
- Sandel, M. J.** (2014b), *O que o dinheiro não compra: os limites morais do mercado* (Rio de Janeiro: Civilização brasileira).
- Schmidtz, D.** (2002) (ed.), *Robert Nozick* (New York: Cambridge University Press).
- Sen, A.** (2000), *Desenvolvimento como liberdade*, trad. de Laura Motta (São Paulo: Companhia das letras).
- Soares, S.** (2015), *Ética da alimentação: porque devemos, segundo Kant, escolher uma alimentação adequada e saudável* (Tese apresentada no Programa Integrado de Doutorado em Filosofia UFRN-UEPB-UFPE. Natal).
- Timmons, M.** (2002) (ed.), *Kant’s Metaphysics of Morals: Interpretative Essays* (Oxford: Oxford University Press).

- Vita, A. de** (2007), *A justiça igualitária e seus críticos* (São Paulo: Martins Fontes).
- Westphal, K. R.** (2002), “A Kantian Justification of Possession”, em Timmons (2002: 89-110).
- Wolff, J.** (1991), *Robert Nozick: Property, Justice and the Minimal State* (Stanford: University Press).
- Ziegler, J.** (2006), *The Right to Food: Report of the Special Rapporteur on the Right to Food*, Jean Ziegler (Geneva: UN).
- Ziegler, J.** (2013), *Destruição em massa: geopolítica da fome*, trad. de José Paulo Netto (São Paulo: Cortez Editora).

Recibido: 12-2015; aceptado: 08-2016

ACTUALIDAD FILOSÓFICA

La fragmentación de la filosofía: sus causas y sus consecuencias

ALEJANDRO CASSINI

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

I 105

Resumen: Desde hace al menos medio siglo, la filosofía profesional que se practica en las instituciones académicas ha experimentado un proceso de creciente fragmentación en múltiples disciplinas y subdisciplinas especializadas que se desarrollan de manera más o menos autónoma y tienen muy poca interacción mutua. En este artículo intento realizar un diagnóstico de la situación actual de la filosofía académica en los tres principales dominios de la práctica profesional: la filosofía analítica, la filosofía continental y la historia de la filosofía. Concluyo que el proceso de fragmentación, que con diferencias de grado se comprueba en los tres dominios, es la consecuencia tanto de la dinámica interna de la investigación como de diversas estrategias de supervivencia en un ambiente profesional cada vez más competitivo.

Palabras clave: profesionalización de la ciencia, filosofía académica, disciplinas y subdisciplinas filosóficas, especialización como estrategia de supervivencia.

The Fragmentation of Philosophy: its Causes and its Consequences

Abstract: In the last fifty years, academic philosophy has undergone a process of fragmentation in many specialized disciplines and sub-disciplines. Each discipline has developed in a fairly autonomous way and shows little interaction with the others. In this article I intend to make a diagnosis of the present situation of the philosophical practice in its three main domains: analytical philosophy, continental philosophy, and history of philosophy. I conclude that the fragmentation process, which is apparent in the three domains, is both the consequence of the internal dynamics of the philosophical research and the outcome of several survival strategies within an increasingly competitive professional environment.

Keywords: Professionalization of science, academic philosophy, philosophical disciplines and sub-disciplines, specialization as survival strategy.

La fragmentación del conocimiento es indudablemente una de las marcas de la cultura contemporánea. Las ciencias, sobre todo desde la segunda mitad del siglo XX, se encuentran divididas no ya en grandes disciplinas, como la matemática, la física o la biología, sino en una multitud de especialidades y subespecialidades dentro de cada disciplina, cada una de las cuales se desarrolla con un alto grado de independencia de las demás. Las ingenierías y la medicina han seguido el mismo curso; basta pensar en la proliferación de especialidades médicas, donde los especialistas se ocupan de aspectos cada vez más restringidos de la salud y, frente a la ignorancia experimentada ante un cuadro complejo de enfermedad, tienden a derivarse unos a otros. La filosofía no ha sido ajena a este proceso y en las últimas tres o cuatro décadas ha tendido a fragmentarse en especialidades casi autónomas que tienen cada vez menos interacción entre sí.

En este trabajo quiero ocuparme de hacer un diagnóstico de la situación actual de la práctica de la filosofía que sea lo más general posible y, a la vez, evite las simplificaciones excesivas y los esquematismos. Sobre este punto hay que advertir desde el comienzo que todas las generalizaciones que mencionaré son de carácter tendencial y, como tales, siempre tienen excepciones. No obstante, creo que reflejan tendencias genuinas que pueden confirmarse mediante numerosos casos. La fragmentación de la filosofía como disciplina académica es un hecho evidente para todo filósofo profesional y resulta difícilmente cuestionable. En cambio, las causas y las consecuencias de ese proceso de fragmentación, que está lejos de haber concluido, son mucho menos claras y más debatibles. El objetivo específico de este artículo es tratar de identificar algunas de ellas y la manera en que se relacionan entre sí, sin pretender completitud o exhaustividad alguna.

La estructura del trabajo es la siguiente. En la primera sección examinaré, de manera necesariamente sumaria, el proceso de fragmentación del conocimiento científico, que ha precedido al de la propia filosofía y, en muchos aspectos, le ha servido como modelo. En la segunda sección describiré con mayor detalle la situación de la práctica de la filosofía profesional teniendo en cuenta tanto las publicaciones como las reuniones profesionales en distintas áreas temáticas y tradiciones. En la tercera sección consideraré específicamente las causas principales de la fragmentación de la filosofía, sobre todo en el último medio siglo. En la cuarta sección me ocuparé de algunas de las consecuencias producidas por las causas antes identificadas. En la conclusión haré algunas consideraciones más generales sobre los resultados obtenidos y aventuraré algunas observaciones acerca de las perspectivas futuras de la práctica de la filosofía. Mi conclusión fundamental es que el proceso de fragmentación de la filosofía no puede entenderse sino como una consecuencia de un proceso mucho más general de la especialización del conocimiento científico y de la organización académica de las profesiones intelectuales. Dicho proceso, por tanto, difícilmente podrá revertirse desde el interior de la propia filosofía.

1. La fragmentación del conocimiento científico

El proceso de fragmentación de las ciencias comienza ya en la Antigüedad, cuando las matemáticas (que comprendían la aritmética, la geometría, la astronomía y la óptica) se separan de la filosofía. No obstante, la constitución de disciplinas empíricas bien definidas y relativamente autónomas no se consuma sino en el siglo XIX. Hasta el siglo XVIII la física todavía se llama filosofía natural, mientras que la química y la biología aún no existen como disciplinas autónomas. Los términos “ciencia” y “científico” son más tardíos y su uso no se generaliza hasta bien entrado el siglo XIX. Hacia fines de ese siglo, la astronomía, la física, la química y la biología ya son disciplinas bien constituidas, mientras que las ciencias sociales solo consiguen establecerse a comienzos del siglo XX. A partir del primer tercio de ese siglo, el proceso de especialización se acelera notablemente y empiezan a diferenciarse las diversas especialidades dentro de cada ciencia. En las ciencias físicas, se separan la física teórica y la física experimental. Luego comienza el proceso de formación de subespecialidades dentro de cada una de estas grandes ramas. La ramificación se hace cada vez más frondosa a partir de la segunda mitad del siglo XX.

Es bien conocido que Thomas Kuhn (1991) comparó el desarrollo histórico de las ciencias con la diversificación de las especies que evolucionaron a partir de un ancestro común. El tronco del árbol en el caso de las ciencias sería la filosofía, mientras que las grandes ramas serían las principales ciencias empíricas,

cada una de las cuales vuelve a ramificarse una y otra vez en diferentes especialidades, y estas a su vez en subespecialidades. Kuhn consideró que este proceso constituía un resultado de las sucesivas revoluciones científicas y, además, ejemplificaba un determinado patrón de progreso científico. De acuerdo con este patrón, en cada momento histórico hay más especialidades científicas que en cualquier momento anterior, de la misma manera que en cada época, considerada globalmente, hubo más especies vivientes que en cualquier época anterior. La analogía solo es parcial, como toda analogía, y tiene sus limitaciones evidentes. Ante todo, no hay en las ciencias un análogo al proceso de extinción permanente de las especies, ni, mucho menos, al de las extinciones masivas. Se calcula que hay al menos diez especies extintas por cada especie viviente, mientras que las ciencias y especialidades científicas que se han extinguido son muy excepcionales. Por otra parte, el ancestro común de todas las ciencias, la filosofía, sobrevive hasta nuestros días, pero con un estatus especial que hace que, para la mayor parte de los filósofos al menos, no pueda considerársela como una ciencia más entre otras.

El proceso de especialización de cada ciencia implica una fragmentación de la disciplina en diferentes especialidades más o menos autónomas, con escasa interacción entre sí. Por otra parte, cada especialidad desarrolla su propio circuito académico, que incluye congresos y revistas dedicados exclusivamente a una única especialidad o incluso a una temática más restringida. Por otra parte, el conocimiento producido en cada especialidad prolifera aceleradamente y da lugar a un *corpus* propio, cristalizado en los libros de texto canónicos (que envejecen muy rápidamente, por lo que deben actualizarse cada dos o tres años). Solo los especialistas de cada subdisciplina están en condiciones de tener algún dominio, cada vez más parcial e incompleto, de ese *corpus* de conocimiento. Por su parte, los científicos de diferentes especialidades, por una simple necesidad de supervivencia en la competencia académica, cada vez tienen menos conocimiento, si es que tienen alguno, de otras especialidades de su disciplina, incluso de especialidades relativamente cercanas que se han separado recientemente. Como resultado de todo ello, la comunidad de los científicos de una determinada ciencia se halla fragmentada en numerosas subcomunidades cada vez más cerradas y autónomas. La comunicación entre diferentes especialidades resulta, entonces, si no imposible, al menos crecientemente difícil. De hecho, la enorme mayoría de los científicos de cada especialidad no está en condiciones de leer y comprender los artículos de investigación que publican sus colegas de otras especialidades.

Algunos filósofos y sociólogos de la ciencia siguen refiriéndose en sus estudios a “la comunidad científica” o a “la comunidad de los físicos”, o de otras disciplinas, pero ese discurso está claramente desactualizado. Así, por ejemplo, en la práctica no existe tal cosa como la comunidad de los físicos, sino muchas subcomunidades dedicadas a temas y problemas bien restringidos y delimitados. La cuestión de la aceptación de una nueva teoría o hipótesis física, relativamente

específica, no la decide la comunidad de los físicos como un todo, ni siquiera la comunidad de los especialistas en una determinada subdisciplina, sino un pequeño grupo de expertos que es capaz de comprender los aspectos teóricos del tema en cuestión o de interpretar los datos y evidencias disponibles. Cuando se aceptó la existencia del bosón de Higgs, la decisión recayó básicamente en los dos grupos de físicos de partículas que habían trabajado en los experimentos realizados en el CERN (aunque sería más prudente y exacto decir que se aceptó la hipótesis que postula la existencia del bosón de Higgs porque se la consideró suficientemente bien confirmada por la evidencia obtenida en dos grandes experimentos realizados en el CERN). La mayor parte de los físicos que trabajan en temas ajenos a la física de partículas no se encuentra en condiciones de evaluar la evidencia obtenida en esos experimentos o, directamente, desconoce los detalles técnicos del modelo estándar de la física de partículas (del cual la hipótesis de Higgs forma parte).¹ La situación es semejante, con variaciones de grado, en otras especialidades y disciplinas científicas. Las decisiones sobre la aceptación o el rechazo de hipótesis y teorías se concentran en pequeños grupos de expertos con exclusión de las opiniones del resto de las comunidades científicas. Las comunidades y subcomunidades científicas raramente interactúan entre sí. Los trabajos realizados por expertos son sometidos al juicio de otros expertos de la misma subcomunidad antes de publicarse, y una vez publicados solo son leídos por algunos pocos expertos de esa misma especialidad. De hecho, la mayoría de los artículos de investigación están escritos de tal manera que solo los expertos en una temática muy específica se encuentran en condiciones de leerlos y comprenderlos. Ian Hacking (2012: XXXIII) ha señalado, con razón, que esta situación constituye una forma de inconmensurabilidad muy real y concreta entre las diferentes especialidades.

I 109

La matemática, por su parte, experimentó más tempranamente el proceso de fragmentación, cuando a lo largo del siglo XIX surgieron numerosas ramas nuevas de la disciplina, desde la geometría proyectiva a la geometría diferencial, y desde la teoría de grupos a la topología. Posiblemente, Gauss fue el último de los matemáticos universales que era capaz de dominar, o al menos de conocer, todas las principales especialidades de la matemática de su tiempo. Desde fines del siglo XIX la inmensa mayoría de los matemáticos son especialistas y realizan sus contribuciones en una única rama o área temática de su ciencia, como el álgebra, el análisis o la geometría. Hay, por supuesto, grandes matemáticos que realizan aportes a las más diversas especialidades, como Poincaré o Hilbert, pero son excepciones a la

¹ Entre los numerosos relatos que se han publicado sobre el descubrimiento del bosón de Higgs es interesante el de una protagonista (Dova 2015), que muestra con claridad de qué manera interactúan los expertos en el dominio de la *big science*.

tendencia general. En el curso del siglo XX, la especialización de cada matemático se restringe progresivamente hasta alcanzar un único tema o problema. En la actualidad, pocos matemáticos consiguen realizar investigaciones originales que trasciendan el tema específico de su tesis doctoral o, a lo sumo, otros temas muy cercanos dentro de la misma especialidad.

La fragmentación de las ciencias también se manifiesta en los aspectos metodológicos de la investigación. Las ciencias no parecen estar unificadas por un mismo método general, como creyeron los empiristas lógicos. Al contrario, una mirada atenta a una única ciencia muestra que las diversas subdisciplinas que la componen emplean métodos muy diferentes entre sí. El trabajo de un físico teórico que elabora hipótesis sobre cosmología cuántica o supercuerdas tiene poco en común con el de un físico experimental que mide en el laboratorio determinados parámetros físicos o calibra instrumentos para que otros midan tales parámetros. Igualmente, el biólogo que produce modelos matemáticos acerca de la evolución de la frecuencia de un gen en una población utiliza métodos muy distintos de los del etólogo que hace observaciones de campo sobre la conducta de una cierta variedad de mandriles. La diversidad metodológica de todas estas actividades me parece muy evidente. Ni siquiera una misma especialidad está hoy metodológicamente unificada. Es verdad que el filósofo de la ciencia puede proponer la unidad metodológica de todas las ciencias como un ideal normativo, pero este ideal se encuentra actualmente demasiado alejado de la práctica concreta de la ciencia como para constituir un programa epistemológico viable.

110 |

2. La situación de la filosofía

La práctica de la filosofía, al menos en las universidades e institutos dedicados a la investigación, ha experimentado grandes cambios en el último medio siglo, sobre todo en las últimas tres décadas. Como ya he señalado, es difícil caracterizar la situación mundial de la filosofía sin incurrir en esquematismos y simplificaciones excesivas, que, además, siempre presentarán excepciones. En términos generales, creo que es aceptable la perspectiva de Mulligan, Simons y Smith (2006) que dividen la práctica de la filosofía en tres grandes áreas: la filosofía analítica, la filosofía continental y la historia de la filosofía (sin que ello implique suscribir la valoración que estos autores hacen de cada una de ellas). La situación de la práctica de la filosofía tiene diferencias significativas en cada una de esas áreas, que no es posible considerar aquí en toda su generalidad. Por otra parte, no hay una distribución geográfica clara para cada una de las tres (el universo filosófico, ciertamente, ya no se divide entre las islas británicas y el continente europeo). En diferente medida, las tres se practican en todas las partes del mundo

en las que hay alguna producción filosófica significativa.² Aquí solamente quiero enfocar cada una de ellas desde la perspectiva de la fragmentación del campo disciplinar.

La división de la filosofía en diferentes áreas temáticas o disciplinas internas comienza ya con Aristóteles, cuyos discípulos sistematizan las grandes áreas de la filosofía teórica y la filosofía práctica. La primera queda dividida a su vez en las áreas que corresponden a las grandes obras del propio Aristóteles, como la lógica, la metafísica y la psicología. La filosofía práctica se divide por su parte en ética, filosofía política y estética. Los nombres de las diferentes disciplinas son más tardíos, pero las disciplinas como tales ya están bastante claras a la muerte de Aristóteles y permanecen con pocos cambios hasta nuestros días. Una buena parte de los filósofos canónicos de la tradición occidental, desde los estoicos hasta Hegel, produce contribuciones tanto a la filosofía teórica como a la filosofía práctica, con diferentes aportes a cada una de las subdisciplinas de estos dos campos temáticos.

Esta práctica de una filosofía enciclopédica y omnicomprensiva comienza a cambiar ya en el siglo XIX, cuando se vislumbra un comienzo de la especialización en grandes áreas. De hecho, los grandes sistemas de filosofía se terminan prácticamente con Hegel, aunque los filósofos que podemos llamar comprehensivistas (en oposición a los especialistas) permanecen hasta bien entrado el siglo XX. Desde mediados de este siglo se advierte un cambio sustantivo en la práctica filosófica: la proliferación de los filósofos especialistas y la decadencia de los comprehensivistas. El primer dominio que queda excluido del ámbito de los comprehensivistas es la lógica, a partir del surgimiento y la consolidación de la lógica matemática con la obra de Frege, Hilbert y Russell. Después de 1930, es decir, después de los teoremas de Gödel, el campo de la lógica formal es terreno propio de especialistas y son muy pocos los filósofos comprehensivistas, de formación puramente filosófica (como Quine, por ejemplo), que realizan alguna contribución original a esa especialidad. De hecho, casi todos los resultados metateóricos importantes son obra de matemáticos (como Church, Gentzen, Tarski y muchos otros). La labor de los filósofos se concentra desde entonces en la filosofía de la lógica o en las llamadas lógicas filosóficas (modal, deóntica, epistémica), mientras que la investigación de punta en las áreas más técnicas de la lógica, como la teoría de la demostración y la teoría de modelos, queda reservada casi exclusivamente a los matemáticos. La filosofía de las ciencias naturales, que surge como una nueva especialidad definida hacia 1930, sigue rápidamente el mismo camino de especialización reflejado en la obra de filósofos con formación científica previa, como Schlick y Reichenbach, entre otros. A partir de 1960 la filosofía de la física se vuelve una especialidad en

I 111

² En Cassini 2010 he intentado trazar un cuadro de la situación de la filosofía en el siglo XXI, que difiere bastante del de Mulligan, Simon y Smith 2006.

sí misma, que luego se subdivide en especialidades bastante bien definidas, como la filosofía del espacio-tiempo y la filosofía de la mecánica cuántica. Otras especialidades, como la filosofía de la biología y, más recientemente, la filosofía de la química, se consolidan en las últimas dos o tres décadas y, consiguientemente, se sustraen de la competencia de los filósofos comprensivistas.

La filosofía continental, que tradicionalmente se remonta hasta Kant y a veces solo hasta Hegel, durante todo el siglo XX, permaneció dentro de la tradición del comprensivismo y resultó poco afectada por el proceso de especialización que experimentó todo el resto del conocimiento científico.³ Aunque los filósofos continentales de todas las diferentes tradiciones ya no tuvieron la pretensión de producir sistemas filosóficos omnicomprensivos, como los del idealismo alemán, continuaron elaborando obras generales de amplio alcance. Sobre todo en Alemania y Francia, filósofos como Husserl, Heidegger, Apel, Habermas, Sartre, Derrida, Deleuze o Badiou, para mencionar unos pocos, son filósofos comprensivistas que intentaron abarcar un amplio espectro de problemas teóricos y prácticos. Su obra se plasmó de manera casi exclusiva en libros, a veces más cercanos al formato del ensayo que del tratado, y raramente escribieron artículos dirigidos a revistas profesionales de filosofía. Cada uno de ellos publicó únicamente en su respectiva lengua nacional. Sus agendas filosóficas estuvieron casi siempre dirigidas por un programa ético o un compromiso político más o menos explícito, y a veces cambiante según el contexto histórico. Algunos filósofos continentales fueron también enciclopedistas. Cassirer, por ejemplo, escribió extensamente sobre la historia de la filosofía moderna, Kant, el mito y la mitología, la filosofía del lenguaje, la filosofía de la ciencia (incluyendo la teoría de la relatividad y la mecánica cuántica), la antropología filosófica y la filosofía política. Es muy difícil concebir que en la actualidad un filósofo pueda incursionar en todos estos dominios, o siquiera en algunos de los más distantes entre sí.

Las revistas de filosofía del ámbito continental, algunas de las cuales se cuentan entre las más antiguas del mundo, continúan existiendo pero su influencia en las comunidades filosóficas nacionales es poco significativa y tiende a disminuir. Para dar solo un ejemplo: la *Revue de Métaphysique et de Morale* era mucho más importante a principios del siglo XX, cuando Bergson, Poincaré y Russell polemizaban en sus páginas, que en la actualidad. Desde hace décadas se puede constatar una clara separación, incluso podría decirse un divorcio, entre los filósofos que publican artículos especializados en revistas europeas y los que

³ Introducciones amplias a la historia de la filosofía continental (una expresión que, por cierto, se emplea poco en el continente) se encuentran en Critchley y Schroeder 1998, Solomon y Sherman 2003, y Leiter y Rosen 2007. Todas son obras más o menos esquemáticas que están dirigidas a quienes no han sido educados en la tradición continental.

difunden su obra a través de libros. Es un hecho comprobable que la gran mayoría de los filósofos continentales más reconocidos e influyentes, sobre todo en Alemania, Francia e Italia, no ha publicado ni publica artículos en revistas profesionales de filosofía.

La filosofía analítica, que usualmente se considera que tiene su origen en Frege⁴, pero que con esa denominación solo existe desde fines de la década de 1940, experimentó una rápida transformación a lo largo de las décadas subsiguientes.⁵ Los padres fundadores del análisis filosófico, como Russell y Moore (pero no Frege), eran filósofos comprensivistas y, especialmente en el caso de Russell, tenían intereses verdaderamente amplios que abarcaban todas las áreas de la filosofía. Algo similar puede decirse de los tres grandes pragmatistas norteamericanos, Peirce, James y Dewey, cuya relación con la filosofía analítica es más lejana e indirecta, pero que, no obstante, influyeron en la primera generación de filósofos analíticos de los Estados Unidos, como Quine, Davidson y muchos otros. Desde la década de 1960 la práctica de la filosofía analítica tiende a volverse cada vez más especializada. Las áreas de la teoría del conocimiento, la filosofía del lenguaje y la filosofía de la mente comienzan a generar sus propios problemas y sus propias tradiciones interpretativas, que progresivamente se vuelven cada vez más técnicas y alambicadas. Como consecuencia de ello, los artículos especializados resultan crecientemente complejos y empiezan a volverse herméticos para los no iniciados en el tema. Por su parte, la filosofía analítica de la ciencia, que todavía estaba muy ligada a la lógica y a la semántica, por ejemplo, en la obra de Carnap, se desliga del tronco principal del análisis filosófico y adquiere una clara autonomía. Los filósofos de la ciencia de las generaciones de 1970 y 1980 en adelante prestan cada vez mayor atención a los desarrollos de la ciencia y mucha menor atención a los de la filosofía. La filosofía de la lógica y sobre todo la de la matemática, por su parte, ya están constituidas como áreas autónomas desde la segunda mitad del siglo XX. A partir de ese momento, la investigación sobre esos temas se vuelve prácticamente inaccesible para los no especialistas, e incluso resulta difícilmente abordable para los filósofos que no tengan una formación matemática sólida.

I 113

⁴ A veces también se incluye a Bolzano y a Brentano como precursores. Los orígenes germánicos de la filosofía analítica han sido objeto de debate, pero no cabe duda de que la difusión de esta filosofía se debe a la obra de Russell y Moore. Sobre esta cuestión véase Dummett 1993 y Glock 2008. La historia de la filosofía analítica se ha relatado con detalle en las obras de Beaney 2013 y Soames 2014. Sorprendentemente, ninguna de estas obras analiza la fragmentación interna que ha experimentado la tradición del análisis filosófico.

⁵ Putnam 1997 recuerda que cuando él comenzó a estudiar filosofía, en 1946, el positivismo lógico era minoritario en la mayoría de los departamentos de filosofía norteamericanos y que solo a comienzos de la década de 1950 los profesores de las generaciones más jóvenes comenzaron a llamarse a sí mismos “filósofos analíticos”.

En el campo de la filosofía práctica, los filósofos analíticos también se especializan y, como muestra la obra de Rawls o de Dworkin, elaboran sus ideas con bastante independencia de los principales desarrollos de la filosofía teórica, a diferencia de lo que ocurría con Moore y otros filósofos de las generaciones anteriores. Todavía en la década de 1930 un filósofo como William David Ross era capaz de dominar toda la obra de Aristóteles (y de hacer aportes decisivos a la edición del texto griego, la traducción y el comentario de muchas de sus obras mayores) y, a la vez, de contribuir a la ética normativa de manera sistemática. A partir de la segunda mitad del siglo XX, ese tipo de filósofo comprensivista tiende a desaparecer rápidamente; en la actualidad es prácticamente imposible que un mismo filósofo pueda ser un experto reconocido en dos dominios temáticos tan diferentes y alejados entre sí.

El resultado de esta progresiva especialización es, como era de esperar, la fragmentación del campo de la filosofía analítica en numerosas áreas y subdisciplinas que tienen cada vez menos interacción mutua. Un síntoma muy claro de este proceso de fragmentación es la proliferación de revistas de filosofía especializadas en cada área disciplinar. Las revistas tradicionales de filosofía analítica general, como *Mind* o *The Journal of Philosophy*, perviven y mantienen su prestigio e influencia, pero las revistas nuevas que se fundan a partir de la década de 1970 son todas especializadas. Entre muchas otras, aparecen revistas de filosofía de la lógica (*The Journal of Philosophical Logic* en 1972; *History and Philosophy of Logic* en 1980), de filosofía de la biología (*Biology and Philosophy* en 1986), de filosofía de la economía (*Economics and Philosophy* en 1985), de ética de los negocios (*Journal of Business Ethics* en 1982), de filosofía política (*The Journal of Political Philosophy* en 1993). Los nombres de cada una de estas revistas, cuyos colaboradores raramente publican en dos de ellas dedicadas a temas diferentes, testimonian claramente la fragmentación de la filosofía analítica en especialidades autónomas.

La historia de la filosofía se practica en todo el mundo, en una diversidad de lenguas, tanto en el contexto de la tradición continental como analítica. En muchas regiones, como Europa continental (con excepción de Escandinavia) y América Latina, la enseñanza de la filosofía está basada casi exclusivamente en la historia de la filosofía. Incluso las asignaturas supuestamente sistemáticas (o problemáticas), como la metafísica, la teoría del conocimiento y la ética se presentan a menudo desde un punto de vista histórico. En cambio, en las regiones donde predomina la filosofía analítica, la enseñanza es menos histórica (pero no completamente ahistórica, como tantas veces se ha dicho) y se basa más en la discusión de problemas, tanto tradicionales como recientes.

No obstante, la historia de la filosofía también ha sufrido el proceso de especialización y fragmentación, que, en diferentes grados, afecta a todas las tradiciones. Una primera separación se produjo, ya desde el siglo XIX, cuando surgió la historia de la filosofía como disciplina académica, entre las diferentes nacionalidades

y comunidades lingüísticas. Aunque había evidentes excepciones, los filósofos de habla alemana tendían a escribir sobre la historia de los filósofos de nacionalidad o lengua alemana, mientras que los filósofos de habla francesa hacían lo propio con los filósofos de nacionalidad o lengua francesa; y así, en menor medida, con las demás lenguas nacionales. En la actualidad, ese sesgo nacional es menos notable, ya que los grandes filósofos, como Aristóteles, Descartes o Kant, son objeto de investigación en casi todas las comunidades filosóficas. Otra clase de especialización, también tradicional y de larga data, tiene ahora mucha más importancia: la que se dirige a períodos históricos. Hay historiadores especializados en la filosofía antigua, medieval o moderna que raramente abarcan dos de estas épocas y, más generalmente, solo son expertos en algún período histórico mucho más reducido.

A esta doble especialización se agrega una tercera, más reciente, pero más decisiva e influyente: la especialización en un determinado filósofo, o incluso en una etapa de la obra de un filósofo. Esta especialización, respecto de los clásicos que han escrito de manera enciclopédica, como Aristóteles o Kant, se ha fragmentado a su vez en especializaciones en una determinada temática, o a veces en una única obra. Difícilmente un historiador puede dominar toda la erudición acumulada sobre uno solo de los grandes filósofos de la tradición occidental, o siquiera una parte significativa de ella. Hay expertos en la lógica de Aristóteles que raramente escriben sobre su filosofía práctica, y hay expertos en la *Crítica de la razón pura* que ya no se sienten en condiciones de escribir sobre la *Crítica de la razón práctica*. Como contrapartida, las historias generales de la filosofía, cuando no se trata de resúmenes escolares, son casi exclusivamente obras colectivas donde cada experto escribe solamente el capítulo de su especialidad. Algo análogo sucede con los diccionarios y enciclopedias de filosofía, que, además, tienden a editarse de manera virtual y son objeto de actualización permanente. Los historiadores de la filosofía dedicados a diferentes temas, períodos y autores tienen escasa interacción mutua y a menudo simplemente ignoran lo que se produce en cualquier dominio que exceda su especialidad. Con la excepción de la creciente bibliografía dedicada a la enseñanza de grado, formada sobre todo por antologías de material original o de comentarios, las obras de historia de la filosofía se dirigen a grupos cada vez más reducidos de expertos y tienen escasa influencia en la práctica de la filosofía actual. Esto es particularmente claro en el campo de la filosofía analítica, donde los filósofos, que abordan principalmente problemas específicos, casi siempre ignoran la historia de esos mismos problemas y muy pocas veces tienen en cuenta la producción contemporánea de los historiadores de la filosofía. En general, las obras de historiadores de la filosofía son leídas de manera casi exclusiva por otros historiadores de la filosofía. Así, por ejemplo, los expertos en la ética de Aristóteles (o la de Kant) generalmente se leen y citan entre sí, pero raramente son leídos o citados por los filósofos que se dedican a la investigación de los problemas actuales de la ética. Y algo análogo ocurre en las demás especialidades en que se ha fragmentado la filosofía.

Las revistas dedicadas específicamente a la historia de la filosofía también reflejan el estado de la especialización. Por ejemplo, existen revistas dedicadas a la filosofía antigua en su totalidad (algunas tradicionales, como *Phrónesis*, fundada en 1955, y otras más recientes como *Élenchos* y *Ancient Philosophy*, ambas publicadas desde 1980), pero también revistas dedicadas específicamente a una tradición antigua (como *The International Journal of the Platonic Tradition*, desde 2007). Casi para cada período o incluso filósofo importante hay alguna revista o *newsletter* que le está dedicado. La fundación de *Kant-Studien*, en una fecha tan temprana como 1897, es un indicio importante del proceso de especialización que experimentó la historia de la filosofía. A ello debe agregarse la edición de diccionarios, antologías y *companions* dedicados a casi todos los filósofos importantes desde Platón hasta la actualidad. El clásico *Index aristotelicus* de Hermann Bonitz, publicado en 1870 y todavía ampliamente utilizado, fue el precursor de ese tipo de obras y, probablemente, todavía una labor nunca igualada, al menos por un único autor. En la actualidad, en cambio, todos los diccionarios y *companions* son obras colectivas a cargo de numerosos especialistas.

Finalmente, debe mencionarse la evolución experimentada por los congresos, simposios y otro tipo de reuniones periódicas de los filósofos profesionales. Los congresos mundiales de filosofía, que se realizan cada cinco años desde 1900, han crecido hasta alcanzar la dimensión de miles de participantes, cada uno de los cuales tiene escasas probabilidades de interactuar con los demás. Los congresos de carácter general, abiertos a todos los temas y tradiciones, tanto nacionales como internacionales, continúan realizándose en todo el mundo, pero han perdido de manera notable su importancia y su influencia. En ocasiones se han vuelto más bien aventuras turísticas que eventos académicos. Casi todos los congresos han experimentado un crecimiento desmesurado en el número de contribuciones, lo cual ha tenido como consecuencia una disminución del tiempo de exposición de cada participante, habitualmente limitado a veinte minutos, y la proliferación de sesiones simultáneas, que a veces llega a las decenas. El resultado de esta situación es que la gran mayoría de las presentaciones a congresos carece de público, que se limita a unos pocos expertos en el tema de la sesión y a algún curioso ocasional. Por otra parte, dadas las limitaciones de tiempo impuestas a los participantes, las discusiones suelen ser muy breves y generalmente superficiales. Finalmente, los trabajos presentados a estos congresos se editan en actas voluminosas, ahora casi exclusivamente en formato virtual, que se leen y citan muy raramente. Muchos de esos volúmenes carecen de referato y, por consiguiente, tienen escaso valor a la hora de la evaluación por parte de las universidades o instituciones académicas. Por lo general, los autores ya han publicado, o publicarán en el futuro inmediato, el contenido de sus contribuciones a congresos en trabajos más extendidos, ya sea en artículos de revistas o en libros. Por esa razón, es muy difícil encontrar en trabajos originales de investigación una cita de actas de congresos, a menos que

se trate de una autocita del autor, cosa que cada vez ocurre más raramente. Cualquiera que haya participado en esta clase de congresos multitudinarios sabe por experiencia cuán frustrantes pueden llegar a ser tales eventos.

El tipo de reunión profesional que ha proliferado y concita el mayor interés de los académicos no es el congreso general y masivo, sino el *workshop* dedicado a un tema específico, a veces sumamente especializado. En los *workshops* los participantes disponen de mayor tiempo para la exposición y discusión de sus trabajos y, además, generalmente no tienen sesiones simultáneas, por lo cual se aseguran un público cautivo formado por todos los demás participantes (y generalmente solo por ellos). Los trabajos presentados a este tipo de reuniones a menudo se publican en volúmenes donde se admite que los autores extiendan y revisen sus contribuciones. A veces se trata de una selección de trabajos que han pasado por referatos bastante exigentes, por lo que la calidad de las obras suele ser muy superior a la de las actas de congresos. Este tipo de obra tiene, además, mayores posibilidades de ser leída y citada por los expertos en el tema, una buena parte de los cuales probablemente estuvo presente en los propios eventos que les dieron origen. El éxito indudable de los *workshops* en las últimas dos décadas es una consecuencia, y además un buen indicador, del estado de fragmentación en que se encuentra el campo de la filosofía profesional. De hecho, este tipo de encuentros, que se originó en las ciencias naturales y luego se exportó a la filosofía, tiende a volverse cada vez más especializado y excluyente. La información acerca de la realización de *workshops* circula fluidamente entre los especialistas de cada tema, pero resulta casi completamente desconocida para quienes no lo son. Frecuentemente, los participantes son especialmente invitados por los organizadores, por lo que no se hace una convocatoria abierta para la presentación de trabajos. Cuando la hay, resulta sumamente improbable que se acepte la propuesta de un filósofo que no es especialista en el tema convocado o incluso que no sea conocido por los organizadores. En esos casos, el *curriculum* del candidato (ahora siempre disponible en la *Web*) resulta mucho más determinante que la propuesta de su contribución, que, por lo demás, se evalúa, como en casi todas las reuniones profesionales de la actualidad, mediante alguna clase de resumen extendido, pero muy excepcionalmente mediante la lectura del trabajo completo.

I 117

3. Las causas de la fragmentación de la filosofía

No cabe duda de que la filosofía, en cuanto disciplina académica que se practica esencialmente en las universidades, ha sufrido un proceso gradual de fragmentación interna. Ese proceso se inició hace más de un siglo, pero se ha profundizado en las últimas tres o cuatro décadas; en lo esencial, ya se encuentra consumado a comienzos de la década de 1980. Como ocurre con

todo proceso complejo y extendido en el tiempo y el espacio, tiene causas múltiples. Hay que cuidarse desde el comienzo, entonces, de considerarlo como el efecto de un solo factor causal. Por otra parte, sería imposible en el contexto de un artículo pretender una reconstrucción completa de todo el entramado causal que llevó a la filosofía a la situación actual. Me conformaré, entonces, con analizar, de manera inevitablemente sumaria, algunas de las causas que considero que son las principales.

Ante todo, me parece evidente que, tanto en las ciencias como en la filosofía, la especialización es una consecuencia de la propia dinámica interna del conocimiento y la investigación. Los diferentes temas y problemas de la filosofía tradicional, aunque no se resuelvan de manera definitiva, se estudian con más detalle y se vuelven más sutiles y complejos. Los argumentos a favor y en contra de cada posible respuesta a un determinado problema se analizan mediante instrumentos lógicos cada vez más refinados. Por otra parte, surgen permanentemente nuevas áreas de temas y problemas, que muy pronto se ven sometidos a la misma dinámica de la investigación. Aunque no es posible, por el momento al menos, invocar criterios universales de progreso, sobre todo en la filosofía, es indudable que ha habido acumulación de conocimientos que se han transmitido de una generación a otra de investigadores. Los filósofos actuales reciben como herencia un enorme *corpus* de obras y autores que resulta imposible de abordar como un todo, ni siquiera de la manera más superficial. Respecto de cada problema, tradicional o novedoso, encuentran una bibliografía abundante, a veces abrumadora, que en casi todos los temas se ha vuelto sumamente técnica y sofisticada. Ante esta situación, la posibilidad de efectuar un aporte creativo a alguno de los grandes temas y problemas de la filosofía se vuelve progresivamente más y más difícil. En consecuencia, la especialización en una cuestión más o menos restringida parece ser la única manera de dominar la bibliografía existente y de tener alguna probabilidad razonable de realizar alguna contribución original a una determinada disciplina.

Esta dinámica de la investigación es la principal causa interna del proceso de especialización y fragmentación que ha experimentado la filosofía. No obstante, existen muchas otras causas, que podemos calificar, con reservas, como “externas”, que se relacionan con la situación de las instituciones universitarias y de investigación, con el mercado de trabajo profesional y con los sistemas de selección, evaluación y promoción de los miembros de la academia. Estas causas externas, en mi opinión, han desempeñado un papel decisivo en la rápida transformación de la filosofía en un saber especializado y fragmentado, análogo en muchos aspectos al de las propias ciencias. Dichas causas son las que quiero analizar a continuación.

La primera causa, y probablemente aquella que constituye la condición de posibilidad de todas las otras, es el notable aumento del número de filósofos profesionales. Ese incremento es, a su vez, el producto de varios factores diferentes. Uno de ellos, es la proliferación de universidades que ofrecen carreras de filosofía

en las más diversas partes del mundo. Hasta mediados del siglo XIX la filosofía de la tradición occidental se producía casi exclusivamente en unos pocos países de Europa, principalmente aquellos que tenían universidades antiguas y prestigiosas (principalmente, Alemania, Francia y el Reino Unido, y en menor medida los Países Bajos, Italia y España). El resto del mundo apenas podía considerarse, en el mejor de los casos, un consumidor de la filosofía europea. En América Latina, por ejemplo, esa situación duró hasta las primeras décadas del siglo XX, cuando empezó a surgir alguna producción filosófica original. A comienzos del siglo XXI la situación es muy diferente porque las universidades y los centros de investigación y producción de filosofía se han multiplicado y extendido de manera significativa. La proliferación de universidades que ofrecen estudios de filosofía tuvo como consecuencia el aumento del número de estudiantes de la disciplina. Ese hecho ha permitido que la cantidad de filósofos profesionales se haya incrementado de manera significativa, sobre todo, el de los profesores universitarios de las carreras de grado.

La segunda causa, que es evidentemente una consecuencia de la anterior, es el aumento de la competencia por obtener puestos de trabajo. Las universidades producen más doctores en filosofía que los que el propio sistema universitario puede incorporar como profesores. La situación es diferente según los países y las regiones, pero en todas partes hay un porcentaje creciente de graduados que no logran conseguir un empleo en el campo de la filosofía académica. Empresas privadas y hospitales han comenzado a contratar filósofos como asesores, lo cual proporciona una salida laboral digna, pero al costo de renunciar a la enseñanza y, en buena medida, también a la investigación. Por otra parte, el número de filósofos empleados en estas instituciones es todavía poco significativo respecto del total de graduados. El empleador fundamental sigue siendo el sistema universitario. Ahora bien, la probabilidad de conseguir un puesto como profesor en una universidad de primera línea, o al menos de calidad reconocida, ha disminuido considerablemente en las últimas décadas. Los doctores en filosofía recién formados deben desempeñarse primero como becarios posdoctorales durante uno o dos años (a veces hasta tres) con el fin de acumular antecedentes que les permitan acceder a un puesto como profesores. Cuando lo obtienen, el cargo no es efectivo, sino generalmente interino o a prueba por un período de unos cuatro o cinco años, y a veces menos.

Durante los años de estudios posdoctorales o como profesores interinos, los aspirantes a filósofos profesionales deben esforzarse notablemente por conseguir los antecedentes que el sistema universitario estima como habilitantes para el ingreso efectivo a la academia. Estos son, en todo el mundo, aunque con diferencias de grado según las regiones y las tradiciones, las publicaciones especializadas, esencialmente en revistas profesionales dotadas de referato. El imperativo *publish or perish*, ya establecido en las ciencias desde hace largo tiempo, rige plenamente

en todo el campo de la filosofía académica. Los aspirantes a profesores regulares u ordinarios deben publicar anualmente uno, dos, o tres (y a veces más, según el medio) artículos de investigación en revistas de filosofía que se consideren respetables. Incluso deben comenzar a hacerlo antes de finalizar su doctorado para no dar ventajas a la hora de obtener becas posdoctorales. Los libros, capítulos de libros, actas de congresos y artículos de divulgación tienen relativa importancia para los evaluadores (aunque no necesariamente para los colegas). Si bien algunos libros se estiman como contribuciones a sus respectivas especialidades, no pueden compensar la ausencia de artículos en revistas con referato. La presión por publicar en las revistas más reconocidas permanece durante toda la carrera académica, sobre todo en las instituciones de investigación. Para los científicos es incluso mucho mayor que para los filósofos.

Susan Haack (2016: 26) recuerda la historia de una estudiante de doctorado que le contó que el consejo de su director de tesis fue simplemente “publica tanto como sea posible lo más rápido que sea posible”. En verdad, es el consejo que todo director ofrece a todo dirigido en todas las ciencias, desde hace ya mucho tiempo. Y no debería sorprendernos que así sea. En realidad, es el único consejo verdaderamente honesto que los directores pueden darle a sus dirigidos en la situación actual, ya que toda posible carrera académica depende casi exclusivamente de esas publicaciones. Cualquier estudiante graduado de filosofía sabe ahora que si no termina su doctorado antes de los 30 años y no acumula un número respetable de publicaciones antes de los 35 años, sus posibilidades de sobrevivir a la competencia por un cargo de profesor o de investigador en el mundo académico son escasas. En ciencias como la matemática y la física los tiempos se reducen todavía más, ya que la mayoría de las contribuciones originales se realizan antes de los 30 años o muy poco después.⁶

La tercera causa es el crecimiento exponencial de las publicaciones dedicadas a temas de filosofía. Se ha calculado que cada año se publican en el mundo más libros de filosofía que en toda la historia previa de la disciplina hasta el siglo XX. El incremento más notable, sin embargo, se ha dado en la multiplicación de las revistas de filosofía. El *Philosopher's Index* registra más de 1700 revistas de aparición periódica más o menos regular, a las que deben sumarse muchas más de circulación puramente nacional o local y de carácter irregular. La tendencia bastante clara en las últimas décadas muestra que cada vez hay menos revistas de filosofía general (aunque las más antiguas y prestigiosas permanecen) y más revistas de carácter especializado.⁷ Los filósofos que investigan un determinado tema especializado casi

⁶ José Luis de Imaz 1990 dedicó un interesante estudio comparativo a este tema.

⁷ Este diagnóstico, que hice hace ya casi dos décadas (Cassini 1998), se ha confirmado plenamente en los años transcurridos del siglo XXI.

siempre buscan publicar los resultados de su trabajo en revistas afines a esos temas, porque eso les permite tener una mayor visibilidad para los demás expertos de la misma área (aunque, por cierto, nada garantiza en la actualidad que los artículos sean leídos o citados ni, mucho menos, discutidos). Así, es un hecho comprobable que los lógicos tratan de publicar sus artículos en revistas dedicadas exclusivamente a la lógica, los filósofos de la ciencia en revistas dedicadas a la filosofía de la ciencia, y lo mismo con las demás especialidades. Un artículo más o menos especializado publicado en una revista general de filosofía (que no sea de la primera línea) frecuentemente pasa inadvertido para los especialistas en el tema, que no suelen prestar atención a esas revistas generales.

Por otra parte, aunque existen revistas de filosofía en muchas lenguas diferentes, las revistas especializadas tienden a publicarse en su mayoría en inglés, o al menos siempre aceptan artículos en esa lengua. En la actualidad es difícil encontrar revistas más o menos prestigiosas de cualquier país del mundo que no publiquen artículos en lengua inglesa. Es un hecho que el mismo artículo, si se publica en otro idioma, pierde la mayor parte de sus potenciales lectores en todo el mundo. En el ámbito de las revistas profesionales, las lenguas tradicionales de la filosofía, como el alemán y el francés, han sufrido una acelerada pérdida de importancia. Todavía la situación de la filosofía no es comparable a la de las ciencias exactas y naturales, donde los científicos de cualquier parte del mundo publican sus resultados exclusivamente en inglés, pero la tendencia hacia ese estado de cosas es bastante clara y no ha hecho más que confirmarse en años recientes.

I 121

Por último, las revistas electrónicas tienden a predominar sobre las revistas impresas en papel, ya que son más económicas y se difunden de manera mucho más rápida y eficaz. Ese hecho favorece la proliferación de revistas especializadas, que pueden editarse con bajos costos y poca infraestructura logística. Además, dado que las publicaciones permanecen en el ciberespacio, pueden recuperarse con mayor eficiencia y facilidad que las revistas archivadas en las bibliotecas universitarias. Ya no se concibe una revista que no tenga edición virtual y la mayor parte de las consultas de todas las revistas profesionales y científicas provienen de la *Web*. Cualquiera sabe por experiencia que cuando vuelve a publicar en una plataforma virtual algunos de sus viejos artículos, ya casi olvidados, inmediatamente ganan nuevos lectores. Las viejas separatas en papel son ya prácticamente un estorbo y nadie se molestaría en enviarlas por correo, si dispone de un archivo electrónico. Por lo demás, ya ningún colega desea recibirlas.

Esa situación es parte de un fenómeno mucho más general que afecta a toda clase de publicaciones periódicas, incluso a los diarios de circulación masiva. Es evidente que hemos ingresado en la era de las publicaciones virtuales. Las revistas profesionales impresas parecen tener los días contados y, probablemente, los libros técnicos sigan muy pronto el mismo camino. La invención del ciberespacio ha tenido profundas consecuencias y ha permitido, entre otras cosas, una

enorme democratización del acceso a la información, sobre todo en los países periféricos. Las grandes bibliotecas universitarias, cuya formación demandó siglos, han perdido su lugar privilegiado como sedes del conocimiento. Ahora casi cualquier filósofo de cualquier lugar del mundo puede acceder a millones de libros y artículos a través de la *Web*, incluso a las obras más antiguas o raras, o a las ediciones incunables. En consecuencia, todos están en condiciones de especializarse en cualquier tema que elijan, ya que disponen de una información que hasta hace muy poco era el privilegio de unos pocos lugares de élite.

La cuarta causa es la instauración de sistemas de evaluación uniformes y estandarizados en las universidades y las instituciones de investigación. Los profesores de filosofía forman parte de instituciones que evalúan de manera periódica el rendimiento de sus miembros en la investigación. Se supone que los académicos deben hacer alguna contribución al desarrollo del conocimiento en sus respectivas disciplinas y especialidades. Dado el creciente número de académicos y la especialización de su producción, los responsables de las evaluaciones no pueden tener el tiempo ni la competencia como para leer, o siquiera revisar someramente, las publicaciones de los miembros de la institución. Consiguientemente, esa evaluación se delega en las revistas especializadas que, se supone, deben someter todos los artículos que publican a un proceso de referato ciego a cargo de uno, o preferentemente dos, especialistas en el tema del artículo en cuestión. Los evaluadores y las autoridades académicas, entonces, se limitan a constatar cuántos artículos ha publicado cada profesor o investigador y en qué revistas lo ha hecho. En cada especialidad se sabe, con mayor o menor precisión, cuáles son las revistas más prestigiosas, generalmente aquellas que tienen los referatos más exigentes, y cuál es la probabilidad aproximada de acceder a ellas. En muchos casos, las propias revistas proporcionan datos acerca del porcentaje de trabajos aceptados sobre el total de trabajos recibidos, y el índice de impacto de la publicación, esto es, el cociente entre el número de artículos publicados y el número de citas registradas de esos artículos. Cualquier académico que pueda exhibir publicaciones regulares y continuadas a lo largo de los años en revistas de esa naturaleza puede efectivamente prescindir de cualquier otra clase de publicaciones sin perjuicio alguno para su carrera.

El sistema de referato ciego por medio de pares ha sido objeto de muchas críticas, pero hasta el momento nadie ha encontrado una alternativa mejor. Los evaluadores, por cierto, comenten errores y también tienen intereses personales y compromisos institucionales. Para dar solo un ejemplo, casi todos los académicos de cualquier disciplina habrán tenido la experiencia de reconocer al evaluador de su artículo por medio de la lista de artículos que recomienda citar y discutir, que invariablemente contiene varias publicaciones del propio evaluador. El sistema puede prestarse a abusos y deformaciones, como cualquier otro, pero en promedio ha funcionado de manera eficaz. En cualquier revista profesional, sobre todo en las

emergentes, un sistema de referato exigente y sistemático eleva siempre la calidad de los artículos publicados, aunque ocasionalmente pueda llevar a aceptar artículos mediocres o a rechazar artículos muy buenos. En contraste, las publicaciones sin referato degeneran rápidamente y se llenan de artículos de mala calidad. Como muestra puede consultarse cualquier foro de la *Web* donde abunden las refutaciones de la teoría de la relatividad especial y cosas por el estilo. Son artículos que no pasarían la prueba de un referato apenas severo y que solo los inexpertos y los aficionados tomarían en serio.

En el fondo, lo que ha ocurrido en el sistema universitario de todo el mundo es que la producción de los filósofos (y también la de los humanistas y científicos sociales) se juzga en la actualidad de acuerdo con los criterios previamente establecidos en las ciencias exactas y naturales. En estas áreas del conocimiento se da por descontado, desde hace ya más de un siglo, que las contribuciones originales se publican exclusivamente en las revistas profesionales. Los libros, por ejemplo, se limitan a las campos de la divulgación y la enseñanza (aunque sea avanzada), pero no se considera que presenten novedades significativas. Esta práctica, por cierto, no se encontraba establecida en tiempos de Newton o de Darwin, cuyas obras maestras son sus libros, pero ya se había asentado firmemente a principios del siglo XX, digamos, en tiempos de Einstein, quien publicó todos sus resultados originales, desde 1905 hasta el final de su vida, en revistas especializadas.

Los filósofos profesionales, por consiguiente, se encuentran sometidos a la dinámica de las ciencias, lo quieran o no, incluso aunque no sean conscientes de ello. Actualmente, muy pocos filósofos consideran que la filosofía sea una *strengte Wissenschaft*, como sostenía Husserl en 1911, o que exista tal cosa como una *scientific philosophy*, como todavía creía Reichenbach en una fecha tan tardía como 1951.⁸ A lo sumo, algunos filósofos analíticos se consideran científicos en tanto emplean la lógica y la argumentación, y con ello pretenden distinguirse del discurso “literario” de la filosofía continental. Sin embargo, incluso quienes sostienen explícitamente que la filosofía no es ni puede ser una ciencia son juzgados de acuerdo con criterios científicos, muy especialmente aquellos que forman parte de instituciones de investigación. Dos elementos de juicio, también importados de la ciencia, se han agregado recientemente a la simple publicación en revistas especializadas. Uno de ellos es la presencia en las bases de datos más importantes y más difundidas en todo el mundo. El otro es el número de citas efectivas de los artículos publicados, que se recogen en diferentes índices y bases de datos (y que en ocasiones los propios académicos deben coleccionar apelando al *Google Scholar* u otros buscadores). Ya no basta, entonces, el mero hecho de contar con un número

I 123

⁸ Me refiero a dos obras bien conocidas: el artículo de Husserl (1911) y el libro de Reichenbach (1951).

significativo de publicaciones en revistas, por alto que sea, sino que también se requiere que los artículos aparezcan en las bases de datos (cuantas más, mejor) y que sean citados por otros artículos (cuantos más, mejor). Dado que la cantidad y calidad de publicaciones suele ser equivalente para varios aspirantes a un mismo puesto de trabajo, el número de citas de los artículos de cada uno frecuentemente es determinante para la decisión final de las instituciones.

4. Los efectos de la fragmentación de la filosofía

Consideremos ahora algunos de los principales efectos que las causas señaladas producen. Aquí, como en tantos otros contextos, la distinción entre causas y efectos es relativa al punto de vista que se adopte. Tanto en una cadena como en una red causal, cada evento, que constituye un eslabón de la cadena o un nudo de la red, puede considerarse como causa de ciertos eventos posteriores o como efecto de otros eventos anteriores. En una cadena lineal este hecho es particularmente claro: un evento intermedio de la cadena es tanto un efecto de los eventos que lo preceden como una causa de los eventos que lo suceden. En el caso que nos ocupa, las consecuencias de las causas que analicé en la sección anterior son a su vez causas de otros eventos y procesos. Seguramente, se trata de una red causal compleja que, a los fines del análisis, presentaré como si se tratara de una estructura lineal. Por otra parte, es evidente que existen procesos de retroalimentación entre causas y efectos, de modo que algunas consecuencias refuerzan las causas que las produjeron. En una palabra, algunas de las consecuencias de la fragmentación de la filosofía contribuyen a producir una mayor fragmentación de la propia disciplina.

Una consecuencia inmediata de la competencia por conseguir la publicación rápida de la mayor cantidad posible de artículos de revistas es la necesidad de sobrevivir sabiendo que no se es el mejor. La estrategia para hacerlo es la misma que la de todos los organismos en la lucha por la vida: consiste en especializarse y buscarse un nicho ecológico donde la competencia no sea tan feroz. Esta es una estrategia ya muy antigua en el campo de las ciencias, pero que también se aplica desde hace tiempo en la filosofía. La búsqueda de un nicho ecológico se manifiesta, sobre todo, en la búsqueda de un tema de investigación promisorio. Hay muchas variables que influyen en la elección de ese tema, pero una de las más importantes es que no sea un tema tradicional en el cual han trabajado y trabajan numerosos filósofos. En esos temas la competencia es mayor y la posibilidad de encontrar resultados originales es menor. El tema elegido, entonces, debe ser lo suficientemente específico como para disminuir la competencia, pero no tanto como para restringir las posibilidades de publicación a unos pocos lugares en el mundo. La aplicación reiterada de esta estrategia lleva naturalmente a un proceso de pro-

liferación de temas que tienden a separarse y volverse más o menos autónomos.

La otra estrategia fundamental para sobrevivir en la lucha por publicar consiste en descubrir (o inventar, según se prefiera) un tema o problema novedoso. En el dominio de la filosofía analítica esta estrategia es la más popular y se ha utilizado *ad nauseam*. La manera más exitosa de usarla es proponer algún tipo de *puzzle* filosófico que luego sea comentado y discutido por otros filósofos, a los que ulteriormente se pueda replicar para que estos a su vez vuelvan a replicar, y así hasta que el tema se agote o se diluya por cansancio. Las formas más comunes que adopta la estrategia son las de proponer alguna paradoja relativa a una teoría, generalmente lógica o lingüística, o bien un contraejemplo a una doctrina tradicional que no ha sido cuestionada. Si la paradoja o el contraejemplo se imponen y resultan bautizados con el nombre de su creador, la consagración está casi asegurada. Como ejemplos, entre muchos otros, basta pensar en el problema de Gettier (1963), en realidad un contraejemplo, en la paradoja de Yablo (1993) o en el problema de la bella durmiente de Elga (2000), y en toda la copiosa bibliografía que todavía generan (significativamente, los tres artículos se publicaron en la revista *Analysis*, que se especializa en la difusión de *puzzles* filosóficos). Como subproducto, la instauración de un problema nuevo abre muchas posibilidades de publicación para los filósofos principiantes. La manera más rápida y menos costosa de acceder a una revista exigente consiste, en efecto, en escribir una réplica o un comentario, preferentemente breve, a un artículo que plantea un *puzzle* que ha sido publicado en esa misma revista. Si el inventor del *puzzle* a su vez replica en el número siguiente de la revista, el joven filósofo ya ha empezado a abrirse camino en la jungla académica, y tal vez incluso logre incursionar en tierra de gigantes.

I 125

Una tercera estrategia, que en realidad es un conjunto de estrategias, consiste en multiplicar las publicaciones de un mismo resultado de todas las maneras posibles. Ese es un recurso bien conocido en las ciencias, donde, por ejemplo, un descubrimiento en física o biología experimental se anuncia mediante una carta breve en la que no se dan muchos detalles relativos al experimento. La finalidad básica de esas cartas es fijar la prioridad en el descubrimiento. Luego, el resultado obtenido se publica de manera completa en un artículo, en el cual se presentan los antecedentes del resultado obtenido y se discuten sus consecuencias. Paralelamente, el mismo resultado se expone en congresos y se publica en actas y capítulos de libros. Luego, si tiene resonancia, se lo expone en artículos de divulgación o incluso en libros de carácter popular o semipopular. Si alguien se tomara el trabajo de leer y comparar todas esas publicaciones, lo más probable es que encuentre los mismos párrafos cortados y pegados una y otra vez, y muchas veces también los mismos diagramas, fotos y figuras. La misma estrategia se aplica, *mutatis mutandis*, en las publicaciones filosóficas.

Finalmente, una cuarta estrategia, también importada de las ciencias, consiste en multiplicar las publicaciones dividiendo el trabajo en partes cada vez

más pequeñas que se envían a publicar por separado, de manera secuencial. Es una práctica corriente en las ciencias experimentales, donde primero se publica un artículo anunciando cuál es el experimento que se ha de realizar y cuál es su finalidad; a este le sigue otro en el cual se explica cuál es la relevancia del experimento para determinado problema o especialidad; posteriormente se publican los resultados preliminares, que generalmente no permiten sacar ninguna conclusión importante; luego se publican los primeros resultados parciales; a estos siguen otros resultados parciales, y así sucesivamente hasta que finaliza el experimento. Si se obtiene algún resultado relevante, entonces, se lo puede anunciar en una carta, luego en un artículo, y así hasta agotar todas las posibilidades de publicarlo. Casi siempre, los artículos que exponen resultados parciales más avanzados vuelven inmediatamente obsoletos a todos los artículos precedentes que presentaban otros resultados parciales menos avanzados; y, a su vez, los artículos donde se presentan los resultados finales del experimento dejan obsoletos a todos los que se publicaron antes. En la filosofía, dependiendo de cuál sea el tema, puede ser más difícil dividir el contenido de un artículo en varios artículos independientes, pero no cabe duda de que en muchos casos es posible y de que esta estrategia se está aplicando conscientemente para multiplicar el número de publicaciones.

Una consecuencia muy evidente del uso de todas estas estrategias es el rápido acenso y caída de los temas de moda. Para emplear nuevamente la analogía biológica, los nuevos nichos ecológicos son colonizados velozmente y explotados hasta su agotamiento. Este proceso es más notable en la filosofía analítica, pero también ocurre en los dominios de la filosofía continental y de la historia de la filosofía. En el campo analítico el ciclo vital de un tema de moda, sobre todo si se trata de una paradoja, un contraejemplo o algún tipo de *puzzle*, no suele exceder los diez años y en ocasiones dura mucho menos. Cuando se publica alguno que logra captar la atención, inmediatamente es objeto de comentarios, críticas, discusiones y réplicas especialmente por parte de los filósofos más jóvenes, siempre deseosos de hacerse una reputación. Las revistas se llenan rápidamente no tanto de artículos extensos sobre el tema, sino de notas y discusiones más o menos breves. Las réplicas y contraréplicas suelen ocupar varios números de una misma revista y luego reproducirse en otras revistas. Los trabajos se citan mutuamente y de esa manera benefician los *curricula* de todos los que intervienen en la polémica, incluso de aquellos que no aportan una posible solución o siquiera una crítica demasiado original. Cuando el tema llega a los libros de texto y a la enseñanza de grado o de posgrado, casi invariablemente comienza a dar signos de agotamiento y a partir de entonces las discusiones disminuyen en frecuencia e intensidad. Unos años después, el problema ha pasado de moda y, si bien suele permanecer como parte del acervo histórico común de la filosofía, o más frecuentemente de la correspondiente subdisciplina, ya no forma parte de la agenda de los filósofos. Todavía se lo puede discutir, pero ya no suscita apasionamientos; al contrario, suele provocar aburrimiento y hasta fastidio.

Hay problemas filosóficos novedosos cuya discusión puede durar mucho tiempo, pero inevitablemente la proliferación de la bibliografía llega en algún momento a un punto de saturación a partir del cual el interés por el problema decae rápidamente. Un ejemplo de mi propia especialidad, la filosofía de la ciencia, es el problema de Goodman. En 1954 Nelson Goodman formuló el llamado “nuevo enigma de la inducción”, que ilustró con el famoso ejemplo de las esmeraldas verdes (*grue*). El problema se discutió extensivamente durante las décadas de 1960 y 1970, pero ya unos años después empezó a perder su atractivo. En 1994 se publicó una antología de artículos sobre el tema que contenía una bibliografía anotada de más de 170 páginas (Stalker 1994: 281-457). Sin embargo, en ese momento el problema había dejado de encabezar la agenda de los filósofos de la ciencia, y muy pronto saldría completamente de ella. Por supuesto, no se había resuelto ni se había alcanzado consenso alguno sobre posibles maneras de resolverlo, y ni siquiera había acuerdo acerca de la manera correcta de enunciarlo. Simplemente, el ambiente se había saturado del tema. Todavía hoy, ocasionalmente, se publican artículos sobre el asunto, pero hace tiempo que se considera una cuestión más bien marginal entre los especialistas en filosofía de la ciencia.

Como ocurre casi siempre en la filosofía, los problemas no se resuelven sino que, en el mejor de los casos, se elucidan mejor y se replantean en términos más claros. Generalmente se llega al resultado de acumular una variedad de respuestas posibles a cada problema, para cada una de las cuales se elaboran argumentos a favor y en contra sin que la balanza pueda inclinarse sensiblemente hacia alguna posición determinada. Los debates filosóficos raramente tienen ganadores y perdedores bien definidos. La vieja *isosthenéia* de los escépticos griegos reaparece una y otra vez. Pero en la práctica esa situación no siempre lleva a la suspensión del juicio, sino más bien al aburrimiento y la saturación. Las controversias por lo general no se resuelven, pero frecuentemente se olvidan. El debate sobre los problemas filosóficos de moda sigue el destino de todas las modas, que es devenir *demodée*. Como la ropa que uno alguna vez lució orgulloso y todavía conserva, pero ya no se atrevería a volver a ponérsela, o incluso se avergonzaría de hacerlo. En un pasaje de la novela *Das Wochenende*, Bernhard Schlink, que en su juventud estudió filosofía, captó con precisión el clima de las modas filosóficas y de su inevitable agotamiento. Lo expresó en estos términos:

Hay temas, problemas y tesis que un buen día, sin haber sido refutados, quedan simplemente obsoletos. Suenan discordantes; quien los sostiene se aísla; quien los sostiene con pasión se pone en ridículo. Cuando empecé a estudiar, lo único importante era el existencialismo; hacia el final de mis estudios, todos se entusiasmaron con la filosofía analítica; y hace veinte años volvieron Kant y Hegel. No estaban resueltos ni los problemas del existencialismo ni los de la filosofía analítica. Simplemente, la gente se había hartado de ellos. (Schlink 2008: 205)

La existencia de modas intelectuales y culturales es un fenómeno generalizado que afecta tanto a las ciencias como a las artes. Roger Penrose (2004: 1017) ha señalado que la moda desempeña un papel importante, tanto en la física teórica como en la física experimental, a la hora de fijar las prioridades de investigación y financiar proyectos. Por ejemplo, la teoría de supercuerdas ha estado de moda durante varias décadas a pesar de que no ha podido ser confirmada por ningún experimento (o tal vez precisamente por ello, sugiere Penrose). Los artículos sobre esta teoría (o familia de teorías) que se publican por año en revistas de física superan en mucho a los de cualquier otro tema. Ese hecho, además, influye fuertemente en la elección de temas de tesis doctorales e investigaciones posdoctorales, ya que se vislumbran, con razón, mayores posibilidades de publicar en esa área temática que en otras menos populares. Recientemente, Penrose (2016: 88) ha constatado que el tema de las supercuerdas “ha alcanzado cierto punto de saturación”, como inevitablemente debe ocurrir con cualquier tema que ha estado de moda. Por otra parte, determinadas teorías o líneas de investigación en la física fundamental han sido abandonadas por considerárselas poco promisorias, a pesar de que no hayan sido refutadas por ninguna observación o experimento. Las razones por las cuales se abandona una teoría o programa de investigación son muy complejas y se basan no solo en la experiencia, sino también en una multiplicidad de criterios no factuales y valores epistémicos. El papel de las modas no puede considerarse determinante en este proceso, pero no cabe duda de que tiene influencia.

La necesidad de publicar de manera permanente artículos en revistas de filosofía con referato ha producido otro efecto, particularmente notable en el campo de la filosofía analítica. En toda la tradición occidental, la filosofía tuvo su modo de expresión fundamental en los libros monográficos, escritos de manera argumentativa desde su introducción hasta su conclusión. Casi todos los clásicos de la historia de la filosofía hasta bien avanzado el siglo XX son libros de esta naturaleza. Pero en las últimas décadas, los filósofos profesionales disponen cada vez de menos tiempo para la elaboración de libros extensos, que usualmente requieren varios años de trabajo sostenido. Es un hecho notable que algunos filósofos analíticos que produjeron su obra a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, como, por ejemplo, Davidson y Putnam, no hayan escrito libros, sino solamente artículos. Los libros de estos autores son efectivamente compilaciones de artículos previamente publicados, o, a lo sumo, como en el caso de algunos libros de Putnam, ciclos de conferencias breves. Actualmente, la mayoría de los libros producidos por filósofos analíticos consisten en la reformulación y sistematización de artículos ya publicados. Cualquiera que haya seguido la producción de artículos de algún filósofo más o menos reciente podrá comprobar que sus libros, cuando aparecen, le resultan familiares y hasta podrá reconocer el origen de cada capítulo en tal o cual artículo del autor. Frecuentemente, ese hecho se indica en el prólogo de

cada libro, donde se agradece a diversas revistas e instituciones la autorización para republicar material que no es original. En la mayoría de los casos, los académicos no disponen más que de un año sabático para elaborar sus libros, tiempo que raramente resulta suficiente para redactar una obra completa. El resto de su tiempo activo deben dedicarlo a la enseñanza y a la producción de artículos. En el campo de la filosofía continental, y también en el de la historia de la filosofía, el libro sigue conservando su preeminencia. Pero incluso allí, sobre todo en el caso de los historiadores que trabajan en medios predominantemente analíticos, los académicos no pueden prescindir de la publicación de artículos de revista. Es un hecho también comprobable que una parte creciente de los libros publicados por historiadores de la filosofía son recopilaciones de artículos ya publicados en revistas.

Los libros que se siguen publicando, en cualquiera de las tres tradiciones que mencionamos, tienden a ser cada vez más especializados y relativamente breves. Dentro del actual sistema académico ningún filósofo podría tomarse, como hizo Kant, una década para escribir un libro prescindiendo de cualquier otra publicación. Una década silenciosa podría significar lisa y llanamente la pérdida del puesto de trabajo, aunque luego se viera coronada por una obra maestra. Los grandes tratados sobre un tema de alcance amplio, y en menor medida también los libros de texto extensos, son ahora obras colectivas. Esta es por cierto, como ya señalé, una consecuencia de la enorme proliferación de publicaciones sobre todos los temas. Un experto que consagre su vida al estudio de un tema o un autor importante, que no sea una simple minucia, apenas puede llegar a leer un porcentaje cada vez menor de la bibliografía existente (a veces, apenas un diez o un veinte por ciento). Además, cada vez se la hace más difícil mantenerse actualizado sobre todas las novedades que se publican sobre el tema, incluso cuando el tema de su especialidad es relativamente restringido y está bien acotado. Ya nadie es capaz de dominar una disciplina filosófica tradicional, como la lógica, la ética o la estética, o siquiera una rama completa de una de estas disciplinas. Apenas es posible ser un experto bien informado en un tema bastante específico, y ello al costo inevitable de volverse cada vez más ignorante sobre todos los demás temas y problemas que se debaten en la filosofía actual. En la práctica, después de haber concluido los estudios de posgrado todos los filósofos se convierten en ignorantes casi completos del estado presente (y futuro) de la gran mayoría de los temas que han estudiado a lo largo de su carrera, excepto de aquellos que son pertinentes para la especialidad que han elegido. La necesidad de enseñar cursos generales para los estudiantes de grado todavía contrarresta algunas de las tendencias hacia la hiperespecialización de las investigaciones. Sin embargo, en la preparación de cualquier curso general, el profesor inevitablemente deberá confiar en libros de texto, antologías y bibliografía secundaria, ya que es prácticamente imposible conocer la bibliografía primaria sobre los temas que componen la totalidad del curso, por más selectos que puedan ser.

5. Conclusión

La filosofía actual, ya desde hace al menos medio siglo, se encuentra en una situación paradójica. Desde sus mismos orígenes el conocimiento filosófico persiguió el ideal de una visión generalizadora acerca del mundo físico y de la vida humana. Se propuso establecer relaciones entre dominios diferentes del saber y encontrar sus características comunes. Sin embargo, hoy se halla más lejos que nunca de la realización de este ideal. La propia disciplina generalizadora e integradora se presenta fragmentada en numerosas especialidades que se desenvuelven de manera autónoma, ramificándose una y otra vez, y que tienen cada vez menos interacciones mutuas.

Los expertos que practican la filosofía en el mundo académico son, de manera cada vez más excluyente, especialistas en algún tema relativamente restringido o, a lo sumo, en alguna subdisciplina. Como ocurre entre los expertos de las diferentes ciencias, los filósofos solo interactúan con otros especialistas pertenecientes a la misma subdisciplina o, en el mejor de los casos, a alguna otra muy cercana. En creciente medida ignoran incluso la historia de su propia especialidad. Con frecuencia se limitan a leer y citar los trabajos sobre el tema que investigan publicados en los últimos diez años, o poco más. Esta tendencia se observa incluso en la historia de la filosofía, en particular en la bibliografía secundaria, pero en ocasiones también en las ediciones y traducciones de las fuentes primarias utilizadas. La necesidad de demostrar la actualización bibliográfica a los evaluadores de los artículos lleva a los autores a acumular referencias y citas de trabajos poco originales (que a menudo no han sido leídos) y a descartar por antiguos trabajos clásicos de gran valor. También induce a ignorar cualquier otra contribución producida en otras áreas y especialidades filosóficas que podría ser particularmente relevante e iluminadora para el tema que se investiga. Una consecuencia involuntaria, pero inevitable, de esa manera de proceder es la de desperdiciar esfuerzos y repetir errores que ya han sido cometidos (y a veces reparados) por otros filósofos. Otra consecuencia, a veces voluntaria, es la ignorancia de cualquier cuestión, tema o problema que no sea el objeto específico de investigación. De esta manera, el filósofo especialista se ve forzado a suspender el juicio acerca de todas las preguntas generales más características de la filosofía tradicional, por ejemplo, aquellas relativas a la existencia, la verdad, el sentido y el bien. Estas son preguntas que, por su propia naturaleza, se resisten a un tratamiento especializado, sobre todo cuando se plantea la cuestión de cómo se relacionan entre sí, un tópico fundamental de la tradición filosófica. La suspensión del juicio, por lo demás, no se produce como resultado de la ponderación de los argumentos a favor y en contra de cada posición posible sobre una cuestión general, sino, más bien, como una consecuencia de la simple ignorancia o del crudo desinterés.

Cuando se compara la situación de la filosofía con la de las ciencias, especialmente las exactas y naturales, se advierte que la fragmentación del conocimiento en innumerables especialidades y de las comunidades científicas en otras tantas subcomunidades es común a todas ellas. Podría decirse incluso que la filosofía se encuentra recorriendo aceleradamente una ruta que ya ha sido transitada por las ciencias hace aproximadamente un siglo: el camino de la profesionalización, que ya es propio de todo el mundo académico. Así como los científicos, incluso ya hacia fines del siglo XIX, dejaron de ser *savants* para convertirse en matemáticos, físicos o biólogos profesionales, los filósofos dejaron de ser sabios o intelectuales (orgánicos o no) para convertirse en profesores y académicos. Los beneficios de la profesionalización son similares en cada caso, pero para los filósofos el costo de la especialización ha sido mucho mayor. Hasta podría decirse que ha implicado una cierta desnaturalización de la filosofía entendida a la manera tradicional, es decir, como conocimiento general acerca del mundo y de la vida.

El proceso de fragmentación del conocimiento no es propio de la filosofía, sino de toda la ciencia y de todo el conocimiento de nuestra época. Tiene raíces profundas pero sus causas más inmediatas se encuentran en el proceso de profesionalización y de normalización de la actividad académica, un proceso que afecta, en diferente grado pero sin excepciones, a todas las disciplinas que se practican en las universidades y sobre todo en las instituciones de investigación. La especialización es una estrategia de supervivencia y los sistemas de evaluación establecidos en el mundo académico la vuelven casi inevitable.

I 131

En la situación actual, parece altamente improbable que este proceso se revierta. Al contrario, todos los indicios apuntan a mostrar que se ha intensificado con el cambio de siglo y que proseguirá en la misma dirección en los próximos años o décadas. Por el momento, lo mejor que podemos hacer es convertir la fragmentación del conocimiento en objeto de la propia filosofía. Al hacerlo, posiblemente habremos dado un primer paso en la dirección de un diagnóstico más preciso de sus causas y consecuencias, lo cual ha sido la única intención de este artículo. Respecto de la posibilidad de superar la situación que he tratado de describir, es difícil concebir una propuesta eficaz. Sin duda, hay que descartar para siempre el retorno de los sistemas filosóficos omnicomprendivos. Simplemente, hay demasiada información en el mundo, y esta se genera de manera cada vez más rápida, como para que un filósofo pueda llegar a conocerla, o siquiera sospechar de su existencia. Como consecuencia de ello, el pretendido sistema se expone a quedar desactualizado en el momento mismo de su formulación, cuando no directamente a hacer el ridículo. El dominio simultáneo de múltiples disciplinas filosóficas diferentes tampoco parece una vía transitable para los filósofos del siglo XXI. La reintegración de la filosofía, si se concibe como un problema, no tiene por ahora una solución que se vislumbre. Por otra parte, los consejos impregnados de indignación moral ante la situación, como los que

ofrece Susan Haack (2016), tienen tan pocas posibilidades de producir cambios concretos en la práctica de la filosofía como el discurso moralizante dirigido contra la especulación financiera internacional. Si, en efecto, la fragmentación de la filosofía es parte de un proceso mucho más general de fragmentación de todo el conocimiento, como creo que lo es, ningún cambio parcial en la práctica de una disciplina como la filosofía, que ocupa una posición relativamente modesta en la academia, será capaz de detener, ni mucho menos de revertir, ese proceso global.⁹

BIBLIOGRAFÍA

- Beaney, M.** (2013) (comp.), *The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy* (Oxford: Oxford University Press).
- Cassini, A.** (1998), “Los caminos hacia la profesionalización de la filosofía: Las revistas argentinas de filosofía en el último cuarto de siglo”, *Cuadernos de Filosofía*, 43: 103-113.
- Cassini, A.** (2010), “La situación de la filosofía en el siglo XXI”, en Cassini y Skerk (2010: 81-109).
- Cassini, A. y Skerk, L.** (2010) (comps.), *Presente y futuro de la filosofía* (Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras).
- Critchley, S. y Schroeder, W.** (1998) (comps.), *A Companion to Continental Philosophy* (Oxford: Blackwell).
- Dova, M.** (2015), ¿Qué es el bosón de Higgs? (Buenos Aires: Paidós).
- Dummett, M.** (1993), *Origins of Analytical Philosophy* (London: Duckworth).
- Elga, A.** (2000), “Self-Locating Belief and the Sleeping Beauty Problem”, *Analysis*, 60: 143-147.
- Gettier, E.** (1963), “Is Justified True Belief Knowledge?”, *Analysis*, 26: 121-123.
- Glock, H.-J.** (2008), *What is Analytic Philosophy?* (New York: Oxford University Press).
- Göhner, J. y Jung, E.-M.** (2016) (comps.), *Susan Haack: Reintegrating Philosophy* (Heidelberg: Springer).
- Goodman, N.** (1954), *Fact, Fiction, and Forecast* (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- Haack, S.** (2016), “The Fragmentation of Philosophy, the Road to Reintegration”, en Göhner y Jung (2016: 3-32).
- Hacking, I.** (2012), “Introductory Essay”, en Kuhn (2012: vii-xxxviii).
- Husserl, E.** (1911), “Philosophie als strenge Wissenschaft”, *Logos*, 1: 289-341.
- Imaz, J. L.** (1990), *Las raíces del pensar* (Buenos Aires: Emecé).
- Kuhn, T.** (1991), “The Road since *Structure*”, en Kuhn (2000: 90-104).

⁹ Agradezco a Mario Caimi sus comentarios a la primera versión de este trabajo y su traducción del pasaje de Schlink citado en la página 127. También agradezco a Damián Fernández Beanato, que leyó la penúltima versión y me ayudó a corregirla.

- Kuhn, T.** (2000), *The Road since Structure: Philosophical Essays, 1970-1993, with an Autobiographical Interview*, ed. by J. Conant & J. Haugeland (Chicago: The University of Chicago Press).
- Kuhn, T.** (2012), *The Structure of Scientific Revolutions*. Fourth Edition (Chicago: The University of Chicago Press).
- Leiter, B. y Rosen, M.** (2007) (comps.), *The Oxford Handbook of Continental Philosophy* (New York: Oxford University Press).
- Mulligan, K., Simons, P. y Smith, B.** (2006), "What's Wrong with Contemporary Philosophy", *Topoi*, 25: 63-67.
- Penrose, R.** (2004), *The Road to Reality: A Complete Guide to the Laws of the Universe* (New York: Vintage Books).
- Penrose, R.** (2016), *Fashion, Faith, and Fantasy in the New Physics of the Universe* (Princeton: Princeton University Press).
- Putnam, H.** (1997), "A Half Century of Philosophy, Viewed From Within", *Daedalus*, 126: 175-208.
- Reichenbach, H.** (1951), *The Rise of Scientific Philosophy* (Berkeley: University of California Press).
- Schlink, B.** (2008), *Das Wochenende* (Zurich: Diogenes Verlag).
- Soames, S.** (2014), *The Analytic Tradition in Philosophy, Volume 1: The Founding Giants* (Princeton: Princeton University Press).
- Solomon, R. y Sherman, D.** (2003) (comps.), *The Blackwell Guide to Continental Philosophy* (Oxford: Blackwell).
- Stalker, D.** (1994), *Grue! The New Riddle of Induction* (Chicago: Open Court).
- Yablo, S.** (1993), "Paradox without Self-Reference", *Analysis*, 53: 251-252.

I 133

Recibido: 12-2016; aceptado: 03-2017

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

María José Villaverde Rico y Gerardo López Sastre (eds.), *Civilizados y salvajes: La mirada de los ilustrados sobre el mundo no europeo*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2015, 303 pp.

I 135

Mientras transitamos la segunda década del siglo XXI, Europa y EE.UU. atraviesan una notable crisis migratoria y viven bajo el espantajo del terrorismo. Una vez más europeos y estadounidenses se encuentran ante la encrucijada de cómo lidiar con la alteridad. Entretanto, no faltan las reacciones xenófobas ni sobran las políticas hospitalarias. En este contexto internacional aparece el libro que aquí reseñamos; y no podemos más que darle la bienvenida, porque esa es la cuestión —la del otro— sobre la que hace foco. En efecto, este volumen colectivo zurce un análisis agudo, crítico y documentado del modo en que, de manera principal, la Europa del siglo XVIII y, secundariamente, sus emisarios en América del Norte miran hacia los hombres que no pertenecen a ese Occidente que se

autopostula como modelo para la humanidad toda.

En la Introducción los editores reseñan el uso que los filósofos ilustrados hicieran del concepto de “civilización”, así como de sus antónimos, “salvajismo” y “barbarie”. Asimismo, observan cómo, a lo largo de la historia, los europeos supieron construir su identidad por contraposición al diferente, fuera este situado en Asia —como sucediera durante la Antigüedad—, o también en América, en África o incluso, eventualmente, al interior de la propia Europa —según ocurriera en el siglo XVIII—. De esta manera, el libro consigue hilvanar en un único relato las múltiples y ambiguas miradas que los europeos del siglo XVIII, blancos y “civilizados”, echaran sobre el “otro”: indígena americano, chino, “hotentote”, negro o “hindú”. En este punto los autores

del volumen denuncian la paradoja de un movimiento como la Ilustración que, por un lado, proclamaba la libertad y la igualdad de todos los seres humanos, mientras que por otro lado, defendía el racismo, el colonialismo y, en ocasiones, el esclavismo. Sin embargo, el libro tiene el mérito de no sucumbir al maniqueísmo y rescata los claroscuros del pensamiento iluminista a este respecto. No faltan capítulos referidos a filósofos que, de manera consecuente, se opusieron a los atropellos de la “civilización”. Como quiera que sea, Villaverde Rico y López Sastre dejan en claro cuál es su hipótesis de lectura compartida sobre ese periodo de la historia intelectual de Europa: para la mentalidad ilustrada los “civilizados” merecen, por regla general, una consideración superior frente al género de vida que llevan los “salvajes”.

El primer título (“Paradojas de los ilustrados: De la igualdad a la justificación del racismo”) pertenece a María José Villaverde Rico. Esta intérprete elabora una certera visión panorámica de las contradicciones en que incurrían los más diversos pensadores ilustrados, en su inmensa mayoría dispuestos a legitimar de un modo u otro las prácticas colonialistas y esclavizantes, pese a sus postulados igualitarios. Según la autora, la novedad está en que durante esta etapa histórica, al momento de defender esa desigualdad, pasan a segundo plano los argumentos de impronta cultural y religiosa —al uso desde el siglo XVI—, y en cambio, comienzan a prevalecer diversas justificaciones supuestamente científicas, apoyadas en factores naturales (i.e. clima, geografía, raza) y/o sociales (i.e. división del trabajo, organización política, desarrollo tecnológico).

A Jonathan Israel corresponde la redacción del segundo capítulo (“El anti-colonialismo de los ilustrados radicales”). Allí expone su tesis de que el primer

movimiento, organizado a nivel político-social y articulado en el plano teórico, a favor de la emancipación colonial y del abolicionismo aparece en Francia durante las décadas de 1770 y 1780. Según el autor, sus promotores son miembros de la Ilustración radical inspirados en la *Histoire philosophique des Deux Indes* (1770), compuesta por el abate Raynal e intervenida por Diderot, y responsables de acuñar y difundir el concepto de “derechos humanos universales”. Esta sección ofrece, además, una crónica de las circunstancias históricas que rodean a esa disputa por la igualdad de los hombres. A lo largo de todo el capítulo podemos apreciar el buen manejo que siempre se le reconoce a Israel sobre las temáticas vinculadas a la vertiente radical de la Ilustración.

El apartado de Francisco Castillo Urbano (“Locke y la alteridad (des)considerada”) se propone presentar al filósofo inglés como un teórico de la expansión europea y el colonialismo. El texto parte de un análisis político de la noción de individuo —articulado en función de los conceptos de propiedad privada y acumulación— para luego exponer cómo esta se vuelca a la diferenciación entre los europeos y los no europeos. Con un sólido conocimiento de los *Dos ensayos sobre el gobierno civil* (1689-90), el intérprete muestra el sesgo etnocéntrico, europeo-occidental, de la argumentación lockeana y cómo esta ha de ser considerada una teoría de expropiación a favor de los colonos ingleses y en perjuicio de los aborígenes americanos.

Al ocuparse de un personaje poco frecuentado en la reflexión filosófica de lengua española, el cuarto capítulo (“Ideales ilustrados y realidad histórica: Jefferson ante la esclavitud y los indios”) cuenta con un valor agregado. Allí Jaime de Salas Ortueta evalúa el tratamiento

político que este *American Founding Father* hace de dos alteridades bien presentes en la realidad del naciente EE.UU.: los pueblos aborígenes vecinos y los habitantes negros esclavizados. Y mientras observa sus intervenciones públicas como pensador, por un lado, y su desempeño como dirigente y terrateniente, por el otro, Salas Ortueta nos advierte sobre la equívoca pertenencia de Thomas Jefferson al movimiento ilustrado, aunque finalmente subraya su actitud acomodaticia al *status quo*.

A continuación, en su apartado (“El otro que somos nosotros: La idea del salvaje que sirvió para componer los Estados Unidos y la Escocia del XVIII”) Julio Seoane se propone desentrañar el método con que se configura la propia identidad a partir del contraste con las imágenes de un otro. Desde consideraciones filosóficas, pero también estéticas, historiográficas, literarias y culturales, el autor traza un paralelismo entre el nativo norteamericano y el habitante de las *Highlands*, en tanto y en cuanto ambos son vistos como fronteras y reservas para las civilizaciones estadounidense y escocesa, respectivamente.

En el sexto capítulo (“Encuentros pacíficos: Los civilizados, los salvajes y el olvido político como medio de acomodo mutuo”) John Christian Laursen espiga con detalle las crónicas de científicos y exploradores españoles que durante el siglo XVIII visitaran la costa oeste de América del Norte. Su lectura analiza una práctica aparentemente frecuente entre viajeros y nativos para dejar atrás los eventuales choques violentos entre ambas partes; el olvido político. Así, el texto tiene el objetivo declarado de sumar un aporte al debate ético-político en torno al papel que ha de desempeñar la memoria —o la amnesia—

social para la (re)construcción de la vida en común.

A lo largo del séptimo capítulo (“Concepto jesuita de civilización, y su aplicación a la época ilustrada”), Fermín del Pino Díaz da cuenta del modo en que ciertos miembros de la Compañía de Jesús elaboran una visión evolutiva de la cultura a partir de su experiencia misional en América. En efecto, luego de un breve estudio histórico de la idea de civilización, el autor acredita la influencia de los jesuitas hispanoamericanos en general, y de Francisco Javier Clavijero en particular, sobre los ilustrados europeos, especialmente en lo que se refiere a la comprensión de aquella noción aplicada a las poblaciones aborígenes del “Nuevo Mundo”.

Gerardo López Sastre tiene a su cargo el octavo título (“La India de William Robertson”), en el cual sigue de cerca el retrato que el clérigo escocés hiciera de la nación asiática en su *Disquisición histórica* (1791). Según su lectura, Robertson no solo se ocupa de estudiar un país que pocas veces llamó la atención de los ilustrados, sino que además traza la imagen de una sociedad avanzada que merece respeto. En este sentido Sastre argumenta que el texto robertsoniano constituye un alegato anticolonialista.

La redacción de la novena parte (“Civilizados, bárbaros y salvajes en la teoría del progreso de Turgot”) pertenece a Paloma de la Nuez. Allí la autora expone con claridad el optimismo histórico del economista y filósofo francés, y más adelante lo compara con la postura crítica de Rousseau. Asimismo explica cómo las categorías mencionadas en el título corresponden, para Turgot, a estadios distintos, pero eslabonados del desarrollo humano. Al mismo tiempo, la intérprete constata cierta ambigüedad en el planteo turgoteano, por cuanto detrás

de su igualitarismo advierte una mirada en esencia peyorativa hacia los pueblos presuntamente atrasados.

Rolando Minuti escribe el décimo capítulo (“Del *Espíritu de las leyes* al *Espíritu de las costumbres*: Aspectos de la obra de Jean-Nicolas Dèmeunier”) con el propósito de presentarnos el abordaje etnográfico y filosófico que el pensador francés hace de los términos correlativos civilización y salvajismo. Durante su análisis, Minuti destaca el modo en que Dèmeunier sopesa las contradicciones de ambas instancias, para finalmente reivindicar los avances de la *civilisation*. Al mismo tiempo, el intérprete realiza varias comparaciones con la obra de Montesquieu, de gran ayuda para comprender el tema en ambos filósofos.

El apartado número once (“La crítica a la civilización en *Paul et Virgine*: El mito de la arcadia salvaje”), de Francisco Martínez Mesa, está dedicado al estudio de la novela de Bernardin de Saint-Pierre. El comentario empieza por una consideración general acerca del tratamiento ambivalente que durante la Ilustración se le diera a la figura del salvaje: encarnación de la bondad e imagen del retraso. Luego, Mesa explica cómo esta ambigüedad encuentra su expresión literaria en la exitosa ficción filosófico-moral *Paul et Virgine* (1788), que sitúa personajes típicamente europeos en el mundo colonial americano; al mismo tiempo, el intérprete repasa los cargos contra la civilización que formulara Bernardin. A lo largo de todo su análisis, Mesa no pierde de vista la influencia rousseauiana sobre el autor de la obra en cuestión, sin por eso desconocer las diferencias entre uno y otro.

El anteúltimo capítulo (“Poder y civilización en Hamman y Herder: Los primeros escritos.”), perteneciente a Cin- ta Canterla, nos pone al tanto de cómo

ambos filósofos alemanes despliegan una crítica fundamentalmente política al proceso civilizatorio, por cuanto este legitima la aculturación francesa en suelo europeo y la dominación del “Viejo Continente” sobre los territorios coloniales. Además, la autora verifica la sintonía entre Hamman y Herder también en lo propositivo, al mostrar que los dos apelan a las conceptos de *Bildung* y *Kultur* para contrarrestar los atropellos hechos en nombre de la civilización.

En la primera parte del capítulo final (“La transformación de la herencia ilustrada: Los argumentos del colonialismo en el siglo XIX”) María Luisa Sánchez-Mejía resume los principales argumentos de los filósofos ilustrados para avalar el poder colonial de Europa; y luego, en el resto del texto, muestra su proyección en la defensa del imperialismo europeo ensayada por los liberales decimonónicos. La autora se detiene con mayor énfasis en las reflexiones de personajes notorios sobre dos casos paradigmáticos: la ocupación francesa de Argelia (Tocqueville y Desjorbet) y el dominio británico sobre India (Burke, James Mill y John Stuart Mill).

Para concluir esta reseña debemos decir que la heterogeneidad de la obra no atenta contra su cohesión interna. Las distintas colaboraciones nunca pierden de vista el hilo conductor, los conceptos ilustrados sobre “civilización y barbarie”. En cualquier caso, el volumen que nos presentan Villaverde Rico y López Sastre constituye un aporte valioso para los especialistas en la filosofía dieciochesca, pero también para los interesados en interpretar críticamente el presente desde un repertorio lúcido del pasado.

DANTE BARANZELLI
Universidad de Buenos Aires

Diana Cohen Agrest, *Spinoza, una cartografía de la Ética*, Buenos Aires, Eudeba, 2015, 282 pp.

A partir de su extenso conocimiento sobre ese mapa de la infinitud que Baruch Spinoza (1632-1677) trazó en *Ética demostrada según el orden geométrico*, Diana Cohen Agrest invita al lector, en *Spinoza, una cartografía de la Ética*, a recorrer la topografía de esta “obra magna” (p. 16), conduciéndolo a través del sistema de pensamiento del controvertido filósofo amstelodano.

El fin que Cohen Agrest manifiesta perseguir en su libro es el de realizar una introducción a la “obra más trascendente de Spinoza” (p. 243), objetivo que la autora logra cumplimentar a través de múltiples recursos. En este sentido, Cohen Agrest se vale de una lúcida variedad en lo que concierne a las distintas piezas de escritura que conforman *Spinoza, una cartografía de la Ética*.

En efecto, después de algunas palabras que explican las motivaciones y circunstancias personales de la elaboración de su libro, la autora da comienzo a su abordaje del pensamiento spinozista redactando un apartado biográfico sobre el llamado “filósofo maldito”. Allí, Cohen Agrest busca poner de manifiesto la “vida filosófica” que él habría llevado a cabo, signada por su excomunión. En estas primeras líneas, Cohen Agrest sintetiza los rasgos característicos del proyecto filosófico de Spinoza, al cual le atribuye ante todo una preocupación práctica: alcanzar la beatitud. De esta forma, la autora destaca su potencia para demoler los prejuicios de las religiones abrahámicas al elegir guiarse por la soberana Razón,

en una época de propicios avances físico-matemáticos generados por la Revolución Científica. Esta exégeta de Spinoza ofrece, además, una cronología de la biografía, la obra y el entorno cultural del pensador que permite ubicar temporal e históricamente los principales acontecimientos de su vida.

A continuación, en la primera aproximación teórica a la *Ética* que Cohen Agrest realiza, titulada “Una introducción a su ontología”, la autora desarrolla cada una de las novedades que Spinoza habría propuesto respecto de sus antecesores. Se trata de un primer encuentro con la *Ética*, en el cual Cohen Agrest ofrece un bosquejo de la filosofía spinozista y un panorama de las discusiones en las que Spinoza intervino (entre las cuales se destaca el problema de la unión, distinción, relación e interacción entre la mente y el cuerpo), relevando a su vez, en sus profusas notas, los debates que han convocado a los distintos comentaristas e intérpretes de este pensador moderno.

En los siguientes capítulos, Cohen Agrest desarrolla un examen filosófico de la *Ética*, proponiendo una delicada gradación que sigue el orden que Spinoza mismo habría dispuesto en su escrito, yendo desde la ontología de la sustancia hacia la reflexión sobre la felicidad y la salvación. Este núcleo analítico del libro está constituido, según lo explicita la autora, por textos que ya han sido en su mayoría previamente publicados, fruto de su producción académica.

Así, en el capítulo “Tensiones entre

lo infinito y lo singular”, Cohen Agrest busca explicar cómo surge lo singular a partir de los atributos infinitos de la ontología spinozista. El problema de la individuación y la perspectiva del individuo ante el todo inmanente omniabarcante son los temas centrales de “El ojo del gusano y la mirada de Dios”. En “El conato en el sistema spinozista: ¿Un concepto fronterizo?”, la autora examina cómo este “concepto-bisagra” (p. 82), surgido del originario *conatus ad motum*, incide en diversas disciplinas entre las cuales estarían la mecánica, la biología, la ética y la política. Acercándose a las temáticas gnoseológicas, Cohen Agrest explica en “Imaginación y corporalidad” la visión de Spinoza sobre esta presuntamente vituperada fuente de ideas inadecuadas, la cual es, en realidad, según la autora, “la condición de posibilidad de la percepción del mundo físico” (p. 102), que está anclada en el cuerpo propio. “La identidad personal: Del cuerpo propio a la *Ética*” ofrece un desarrollo comparativo de las posiciones de Locke, Descartes y Spinoza sobre el concepto de “persona” y de “yo”, mostrando cómo el sujeto puede resultar una cuestión difícil. En “¿Egoísmo o altruismo?”, Cohen Agrest trabaja sobre una aparente contradicción entre el conato como tendencia hacia la conservación del ser del propio individuo y el altruismo como mandato racional. Por su parte, en “¿Una eternidad fallida?”, se ocupa de una materia también aparentemente paradójica dentro del sistema de pensamiento de Spinoza: la muerte (o bien la dificultad para conciliar la duración de las existencias con la eternidad de las esencias). A estos capítulos se suma “El suicidio: Deseo imposible”, donde la autora aborda los matices de una problemática sobre la cual ya trabajó en *Por mano propia: Estudio sobre las prácticas sui-*

cidas, preguntándose si el suicidio constituye o no una legítima objeción a la universalidad del conato. En “¿El bien y el mal? ¿O lo bueno y lo malo?”, Cohen Agrest busca recuperar el espíritu polémico de este filósofo blasfemo que denuncia las ilusiones infundadas de aquellos que hacen de las nociones de “bien” y “mal” “valores trascendentes absolutos” (p. 195). El desenlace de este tránsito por la *Ética* se da en “Las vías de la liberación humana”, donde se expone la función terapéutica de dicha obra, deteniéndose en la farmacopea que este pensador del siglo XVII despliega para combatir los afectos pasivos y aumentar la potencia del individuo arribando al elevado *amor intellectualis Dei*.

Por último, el lector puede acceder a tres interesantes apéndices. El primero de ellos comprende una vuelta hacia el itinerario de la *Ética*. El segundo, elaborado por Axel Cherniavsky siguiendo la ordenación que proponen Martial Geroult y Pierre Macherey, ofrece una esquematización conceptual detallada de cada una de las cinco partes de esta monumental obra del filósofo amstelodano. Finalmente, en el tercero, Cohen Agrest se dedica a desentrañar el sentido que esta ha tenido para sus intérpretes en el siglo XX, examinando el alcance de su importancia en la actualidad.

En conclusión, si los aportes del autor de la *Ética* vienen acompañados de su sello “*Caute, quia spinosa*” (“con cautela, tiene espinas”) (p. 18), este libro de Cohen Agrest se esfuerza por honrar esa complejidad, transmitiendo el indómito espíritu de empoderamiento que pervive en la obra de este filósofo.

NATALIA ZORRILLA
CONICET
Universidad París IV

Manuel Mauer, *Foucault et le problème de la vie*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2015, 217 pp.

A lo largo de las líneas que configuran el trabajo que nos encontramos reseñando, publicado por *Éditions de la Sorbonne* en el año 2015, el filósofo argentino Manuel Mauer recupera las discusiones abordadas en su tesis doctoral defendida en cotutela entre las universidades de Buenos Aires y *Paris-Est*. El mismo se inscribe de lleno en las principales discusiones suscitadas en el ámbito académico en torno al pensamiento de Michel Foucault, debates que exceden con creces al reducido núcleo de los comentaristas, como Mathieu Potte-Boneville, Pierre Macherey y Philippe Sabot, e incluye filósofos/as de “primera línea” como Gilles Deleuze, Giorgio Agamben, Roberto Esposito, Antonio Negri y Judith Revel, incorporando, a su vez, a reconocidos científicos sociales como el sociólogo y antropólogo francés Didier Fassin.

Podría decirse que la constitución de la problematización de la vida en los trabajos foucaultianos como objeto de investigación le permite a Mauer intervenir en múltiples discusiones que toman a estos trabajos como blanco o como punto de partida, tales como la biopolítica, la crítica al humanismo, las relaciones entre las distintas problematizaciones foucaultianas acerca del método de trabajo filosófico, la imbricación entre la epistemología de las ciencias humanas y la filosofía política foucaultiana, como así también las discusiones en boga respecto de la lectura foucaultiana de las “artes de existencia” propias de la cultura grecorromana, con especial énfasis en su

problematización de la *parrhesía* cínica.

En primer lugar, sería pertinente destacar que el investigador se vale de la caja de herramientas foucaultiana para revisar el modo en que el filósofo francés llevó a cabo recurrentes problematizaciones en torno de la vida. Por lo tanto, el trabajo se erige en torno a la puesta en práctica de un abordaje arqueológico del archivo Foucault, en el que se rompe con la mera cronología que otrora funcionara como base para la introducción de “mojones infranqueables” entre las presuntas “etapas” del pensamiento de ese “autor” llamado Michel Foucault.

En ese sentido, la lectura que Mauer propone no consiste en la realización de una “historia de las ideas” que se ocuparía de pasar por el “rallador de la cronología de los textos” al supuesto universal que sería “el problema de la vida” con sus modulaciones a lo largo de la obra foucaultiana. Por el contrario, en perfecta consonancia con las reflexiones epistemológicas y metodológicas elaboradas recurrentemente por Foucault, Mauer realiza un trabajo arqueológico sobre los documentos publicados en torno al nombre de Michel Foucault, de forma tal de dar cuenta del modo en que el problema de la vida emerge como correlato de diversas estrategias de problematización al interior del “corpus foucaultiano”.

En su lectura, el autor se enfoca en la estrategia foucaultiana de problematizar la vida en tanto forma de escapar al humanismo; es decir, cuestionar la apropiación de la figura del “hombre” como punto de partida y fundamento tanto de

la reflexión epistemológica como de la indagación ético-política, al mostrar el carácter históricamente fundado de ese pretendido fundamento incuestionable (pp. 16-72). Por otra parte, en tanto contracara de dicho abordaje, se ocupa de desmontar los supuestos sobre los que se sostienen las pretendidas lecturas “vitalistas” del pensamiento foucaultiano. En ese sentido, destacará que, desde la perspectiva de Foucault, así como la figura del “hombre” es tomada como fundamento pero se encuentra históricamente fundada a partir de cierta configuración del saber, del mismo modo, la vida emerge como pretendido fundamento en el marco de determinado acontecimiento histórico (pp. 122-162). Siguiendo la lectura propuesta por Mauer, puede decirse, entonces, que para Foucault no se trata de reivindicar la “vida” frente al “hombre”, es decir cuestionar al humanismo oponiéndole un vitalismo, sino de mostrar, por el contrario, que ambos emergen a partir de una misma disposición del saber, desentrañando así su profunda solidaridad epistémica y ontológico-política.

Retomando lo señalado en el párrafo precedente, sería pertinente destacar que, a lo largo del libro, el autor subraya que, sea bajo la forma de una arqueología de la clínica y de las ciencias de la vida o por medio de una genealogía de la biopolítica y los dispositivos de seguridad característicos de las formas modernas de gubernamentalidad, la apuesta foucaultiana consiste ni *más* ni menos que en la puesta en cuestión del humanismo, pasando por la vida pero sin caer en un vitalismo. En lo que respecta a la problematización foucaultiana de la biopolítica, Mauer destaca que dichos dispositivos tienen a la población y las relaciones que la misma establece con el medio en que se encuentra emplazada como blanco de

intervención, es decir como superficie de amarre, y configuran un modo de ejercicio del poder que posee a la vida como objeto, finalidad y modelo (pp. 48-63).

Antes de dar cierre a la presente reseña, querríamos mencionar que, en lo que respecta a la arquitectura formal, el libro se encuentra dividido en tres partes. En la primera, se repone la estrategia foucaultiana de puesta en cuestión de la reflexión humanista, que hace del “hombre” un fundamento, mostrando que el mismo es un efecto de la mutación histórica de las relaciones de saber-poder que tuvo lugar junto al advenimiento de la modernidad. Tras lo cual, en la segunda parte, Mauer se apoya en la reconstrucción mencionada y lleva a cabo una puesta en cuestión de las lecturas naturalistas y vitalistas que se han propuesto respecto del pensamiento foucaultiano, impugnando así las lecturas de quienes han intentado sostener la imagen de un “Foucault kojèveano” y de un “Foucault deleuziano” (pp. 75-120).

Por último, en la tercera parte, tras reponer la relación entre los saberes sobre la vida y la constitución del pensamiento antropológico, Mauer recupera las indagaciones foucaultianas en torno de formas de problematización configuradas por fuera de la grilla de inteligibilidad propia de la reflexión antropológica. En ese sentido, el investigador destaca las tempranas aproximaciones foucaultianas a la literatura y su posterior abandono, para cerrar el trabajo poniendo el foco en la lectura foucaultiana de la problematización cínica de la vida como un modo de escapar a las mallas epistémicas y ontológico-políticas de la figura moderna del “hombre” (pp. 163-205).

IVÁN GABRIEL DALMAU
CONICET

Quentin Meillassoux, *Después de la finitud: Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, Caja Negra Editora, 2015, 208 pp.

Quentin Meillassoux, filósofo nacido en París en 1967, ha cobrado notoriedad a partir de la aparición de *Après la finitude: Essai sur la nécessité de la contingence* (París, Seuil) en 2006. Aunque pasó más bien desapercibido en el campo filosófico francés, el libro se tradujo rápidamente al inglés y tuvo un fuerte impacto en el mundo anglófono, convirtiéndose en la piedra de toque de un movimiento bautizado Realismo o Materialismo Especulativo.

La editorial Caja Negra, en el marco de su colección Futuros Próximos, es responsable de la primera edición en castellano del libro de Meillassoux, hecho que favorecerá su circulación en el universo filosófico de habla hispana. Conviene reparar en algunas de las ideas vertebradoras de este texto —que, pese a su brevedad, reviste una potencia conceptual notable— con vistas a comprender las razones de su singular ubicación en la escena filosófica actual.

El primer capítulo (“La ancestralidad”) comienza con una propuesta que, según advierte, puede parecer “una sutileza escolástica”: volver a la distinción precrítica entre cualidades primarias y cualidades secundarias que permite considerar como propiedad del objeto *en sí* todo lo que puede formularse de este *en términos matemáticos*. Si esto resulta absurdo al filósofo moderno, es porque ha quedado encerrado en el “correlacionismo”, es decir, la creencia de que solo tenemos acceso a la correlación Ser-Pen-

samiento, nunca a alguno de los términos aisladamente; en otras palabras, no se puede pensar un mundo sin un ente capaz de pensar ese mundo.

Meillassoux argumenta que el correlacionismo no puede resolver el problema de la Ancestralidad, que refiere a la producción de enunciados científicos sobre acontecimientos previos a toda forma humana de relación con el mundo (el origen del Universo se remonta a 13,5 millones de años, el de la Tierra a 4,45...). Este es el objetivo que orienta el libro: plantear, antes que resolver, la ancestralidad como problema filosófico, lo cual implica cuestionar decisiones del pensamiento postkantiano para poder “salir de uno mismo, apoderarse del *en sí*, conocer lo que es, independientemente de que nosotros seamos o no” (p. 51). Pensar la ancestralidad equivale a pensar un mundo sin pensamiento y a rehabilitar la conexión del pensamiento con *lo absoluto*, comprendido como lo desligado, lo separado del pensamiento, lo no relativo a nosotros.

Extrañamente, el pensamiento del absoluto, que Meillassoux denomina “especulación”, no es metafísico, como explica en el capítulo 2 (“Metafísica, fideísmo, especulación”). Frente a la metafísica dogmática, que sostiene el “régimen ontológico de la necesidad” que establece que un ente determinado debe *necesariamente* existir (Idea, acto puro, átomo, Dios, Historia mundial, etc.), Meillassoux defiende una necesidad ab-

I 143

soluta que no reconduzca a ningún *ente* absolutamente necesario.

Por otro lado, en uno de los escasos pasajes que ponen de relieve una dimensión ética del materialismo especulativo, Meillassoux indica que el correlacionismo socava la pretensión de la razón de deslegitimar una creencia por ser irracional. El final de la metafísica comprendido como “desabsolutización del pensamiento” se sostiene en una argumentación *fideísta* que ataca la pretensión de la razón de acceder a una verdad absoluta capaz de apuntalar o rechazar el valor de la creencia. Los contemporáneos han cedido terreno ante los hombres de fe; si hay una verdad última, queda esperarla de la piedad, no del pensamiento. La tesis del autor es que la modernidad occidental no fue un vasto movimiento de secularización sino que, al mismo tiempo que despojaba al cristianismo de su pretensión de superioridad, se entregó a la “equivalente legitimidad veritativa de todos los cultos” (p. 83). Contra la violencia de los fanáticos, es necesario “volver a encontrar en el pensamiento un poco de absoluto” a fin de contrarrestar las pretensiones de quienes se conciben sus depositarios exclusivos.

El capítulo 3 (“El principio de facticidad”), quizá el más complejo del libro, despliega una argumentación hiperracionalista, por momentos alambicada y engorrosa, que hace justicia a la concepción de la filosofía como “invención de argumentaciones extrañas, por necesidad en el límite de la sofística” (p. 124).

Meillassoux se propone mostrar que lo absoluto no es el correlato, como afirma el correlacionismo, sino la *facticidad* del correlato o el hecho de que *hay* un mundo. El desplazamiento consiste en lo siguiente: en lugar de ser la experiencia que el pensamiento hace de su

finitud, la facticidad debe ser considerada la experiencia del saber del absoluto. Así, reponemos en la cosa lo que teníamos como una incapacidad del pensamiento: la ausencia de razón inherente a toda cosa no es un límite del pensamiento en busca de la razón última, sino la propiedad última del ente, la propiedad real de toda cosa de ser sin razón y, en consecuencia, “poder sin razón devenir efectivamente otro”, puesto que no hay ninguna ley superior que gobierne el devenir. La “facticidad” designa el hecho de que la facticidad no puede ser pensada como un hecho: solo ella es no fáctica, no contingente. El absoluto con el cual nos topamos al atravesar el círculo correlacional es el Caos o hiperCaos al que nada le es imposible, excepto lo impensable.

El capítulo 4 (“El problema de Hume”) busca refutar a quien juzga absurdo sostener la contingencia de leyes físicas porque, en ese caso, podrían modificarse en todo momento. Esta objeción pone de relieve el “problema de Hume”, que interroga si es posible demostrar que, de las mismas causas, se seguirán en el futuro los mismos efectos, esto es, si las leyes físicas seguirán siendo lo que son en el futuro.

Meillassoux critica la “inferencia necesitarista”, que sostiene que la estabilidad de las leyes presupone la necesidad de las leyes, en tanto se basa en un razonamiento *probabilístico* en el sentido matemático del término. El razonamiento subyacente es: si las leyes fuesen contingentes, es imposible que no se hubiese manifestado jamás; si pudiesen efectivamente modificarse sin razón, sería infinitamente improbable que no se modificaran frecuentemente. Así, la necesidad queda supuestamente probada por la estabilidad de la durabilidad de las leyes.

Descartada la apelación al azar, Meillassoux encuentra una condición matemática de la estabilidad del Caos en lo transfinito. Su argumento es que el razonamiento probabilístico que sustenta la inferencia necesitarista supone una totalidad numérica, una totalidad de mundos posibles concebibles, pero ésta no puede ser garantizada a priori. Recurriendo a *El ser y el acontecimiento* de Badiou (referente y mentor de Meillassoux), indaga el alcance ontológico del teorema de Cantor, que apunta a la destotalización del ser-en-tanto-que-ser. La traducción conceptual del transfinito cantoriano es que “el Todo (cuantificable) de lo pensable es impensable” (p. 168).

El quinto y último capítulo (“La revancha de Ptolomeo”) precisa el alcance de la ancestralidad o el archifósil, que involucra, en rigor, todo discurso cuyo sentido incluya un desfase temporal entre el pensamiento y el ser: no solo los anteriores a la emergencia del hombre, sino también aquellos que tratan sobre posibles acontecimientos ulteriores a la desaparición de la especie humana. El problema se reformula entonces como referido a las condiciones de sentido de los enunciados *dia-crónicos* en general. Meillassoux explica que la ciencia moderna permite que estos sean incorporados a un proceso de conocimiento en calidad de hipótesis susceptibles de ser corroboradas o refutadas. Su originalidad radica en la matematización de la naturaleza, su “galileísmo”, el despliegue de un mundo separable del hombre y “esencialmente inalterado por el hecho de ser pensado o no serlo” (p. 185). La revolución galileo-copernicana significó, para la experiencia humana, que el mundo prescindiera del hombre.

Ahora bien, la paradoja reside en que la revolución kantiana, conocida

como “copernicana”, tiene el sentido contrario a la de Copérnico. Es más bien comparable con una “contrarrevolución ptolemaica”, en la medida en que afirma que el sujeto es central en el proceso de conocimiento. Tras intentar pensar la revolución de la ciencia moderna en el orden del saber, la filosofía moderna renunció a la esencia de su revolución: el modo no correlacional del saber de la ciencia, su carácter especulativo.

Meillassoux se pregunta, indignado, “qué sucedió para que llegáramos hasta aquí”; cómo es posible que la filosofía haya tomado el camino inverso al de la revolución copernicana y se haya vuelto incapaz de dar cuenta del alcance no correlacional de las matemáticas; cómo es posible que la filosofía tome como la cuestión más ociosa lograr que el pensamiento piense lo que puede haber allí cuando no hay pensamiento. Después de la “catástrofe” kantiana, que implicó el renunciamiento a toda forma de absoluto, la tarea de la filosofía es reabsolutizar el alcance de las matemáticas, sin reconducir a una necesidad metafísica.

Con relación a la tarea propuesta, el final del libro puede resultar decepcionante. Sin embargo, Meillassoux argumenta que su propósito no era resolver el problema sino “intentar convencer de que era no solo posible volver a encontrar el alcance absolutorio del pensamiento, sino que esto era urgente” (p. 204). Así como Hume despertó a Kant de su sueño dogmático, el problema de la ancestralidad debería despertarnos de nuestro sueño correlacional y compromernos “a reconciliar pensamiento y absoluto”.

A la luz de este sobrevuelo a sus tesis fundamentales, es posible comprender por qué el libro ha tenido un impacto significativo: va a contra mano de nuestra

episteme filosófica. En primer lugar, no es un comentario sino un ejercicio efectivo de filosofía, una tentativa por *hacer* filosofía. Su objetivo, además, es indudablemente ambicioso: alcanzar un absoluto no religioso ni dogmático, tarea que reactiva la senda del pensamiento clásico, habitualmente definido por la búsqueda del absoluto. El libro constituye una crítica ácida a la orientación que ha seguido “la tribu” filosófica en las múltiples derivas postcartesianas.

Así planteada, aunque irresuelta, la tarea del materialismo especulativo, le corresponde al lector evaluar si el cami-

no ensayado por Meillassoux es efectivamente novedoso, como anuncian Badiou y Žižek en la contratapa de esta edición, o bien nos retrotrae, bajo el ropaje de la novedad, a una problemática filosófica que creíamos habernos liberado. Se ha dicho que Meillassoux es la estrella ascendente de la filosofía francesa; su obra, actualmente en curso, permitirá juzgar con elementos más sólidos esta caracterización, que encuentra en el libro que reseñamos un ineludible punto de partida.

MARCELO ANTONELLI
CONICET

INSTRUCCIONES PARA LOS AUTORES

Todas las colaboraciones deberán ser enviadas por correo electrónico, dirigidas al Comité Editorial de la *RLF* a la siguiente dirección: rlf@retina.ar. Dado que la *RLF* ha adoptado el sistema de arbitraje anónimo, la identidad del autor deberá aparecer solamente en una página separada. Todos los artículos recibidos serán sometidos a la evaluación de al menos un árbitro externo al Comité Editorial. Las colaboraciones deberán estar escritas originalmente en español, portugués o inglés. El Comité Editorial se reserva el derecho de considerar la posible publicación de trabajos traducidos de otras lenguas. Los trabajos presentados deben ser inéditos. No se admitirán agregados ni modificaciones una vez que hayan recibido su aprobación definitiva por parte del Comité Editorial. Una vez aceptados para su publicación, no podrán ser reproducidos sin la autorización escrita del Comité Editorial. Los autores recibirán sin cargo el archivo PDF de sus contribuciones. El Comité Editorial se reserva el derecho de publicar en la página *web* de la revista (www.rlfcif.org.ar) las contribuciones impresas en la edición en papel.

A) ESTRUCTURA DE LOS TRABAJOS

1 > Todos los trabajos deberán presentarse en un documento *Word* escrito en letra *Times New Roman* de cuerpo 12 con interlineado 1.5. El título de cada trabajo deberá escribirse tanto en el idioma original en el que fue redactado como en inglés. En el caso de los trabajos escritos en inglés, el título deberá colocarse, además, en español. Las citas textuales deberán llevar sangría en el margen izquierdo y escribirse en el mismo tipo de letra que el texto, pero de cuerpo 11 y con interlineado sencillo. Las notas a pie de página deberán escribirse en letra de cuerpo 10 con interlineado sencillo. Las notas a pie de página deberán reducirse al mínimo posible y reservarse, preferentemente, para citas y referencias bibliográficas. Las notas no deberán contener argumentaciones o discusiones filosóficas, ni informaciones de carácter histórico. Tampoco deberá incluirse en las notas el texto original de los pasajes traducidos en el cuerpo del trabajo. No se admitirán notas cuyo texto exceda las diez líneas. En caso de que los trabajos se presenten divididos en párrafos, éstos deberán estar titulados y numerados correlativamente. No deberán introducirse divisiones o subtítulos dentro de cada párrafo. Las notas de agradecimiento y/o mención institucional deberán colocarse luego del punto final del texto del trabajo. No deberán colocarse notas al título del trabajo ni a los títulos de cada párrafo.

2 > Los artículos no deberán exceder las 10 000 palabras; las notas y los estudios críticos, las 6000 palabras, las discusiones, las 3000 palabras y las reseñas bibliográficas las 1500 palabras. El Comité Editorial de la *RLF* se reserva el derecho de decidir acerca de la publicación de trabajos que excedan la extensión indicada.

3 > Todos los artículos, notas, estudios críticos y discusiones deberán estar acompañados por un resumen (de hasta 120 palabras) en la lengua original en que fueron escritos, junto con tres a cinco palabras clave. También deberán acompañarse de un *abstract* de la misma extensión y de tres a cinco *keywords*. Se recomienda que las palabras clave no repitan las que aparecen en el título del trabajo. Los autores también deberán adjuntar un *curriculum vitae* actualizado que no supere las 120 palabras.

4 > Todos los trabajos deberán incluir al final la bibliografía citada en una única lista ordenada alfabéticamente. Las obras deberán citarse de acuerdo con las normas bibliográficas especificadas en la sección B).

B) NORMAS BIBLIOGRÁFICAS

1 > La RLF ha adoptado para las citas bibliográficas el sistema denominado autor-año. Consecuentemente, las referencias en el texto o en las notas a pie de página deben hacerse de acuerdo con los siguientes modelos:

- a) Libro o artículo con número de página: (Habermas 1981: 302).
- b) Libro o artículo con número de párrafo: (Heidegger 1927: § 52).
- c) Libro o artículo con número de página y nota: (Quine 1960: 171, n. 2).
- d) Libro o artículo con referencia a varias páginas: (Ricoeur 1967: 135 ss.).
- e) Obras completas con sigla, volumen y número de página: (Hegel *GW* 11: 279).

2 > Para el caso de las obras de autores clásicos se admitirán las siglas o abreviaturas usuales entre los especialistas, que deberán colocarse en bastardillas. Por ejemplo: (Aristóteles, *De an.* III 2, 426a1-5); (Aristóteles, *EN* VII 1, 1145b10); (Kant, *KrV* A 445 / B 473). Cuando no hubiere siglas o abreviaturas de este tipo, se podrá emplear la referencia a las ediciones consideradas canónicas, o bien a las más conocidas. Deberán evitarse las referencias mediante las fechas de ediciones o traducciones actuales de las obras citadas pero que son anacrónicas respecto de los autores, tales como (Aristóteles 1998: 27) o (Kant 2005: 287).

3 > Cuando se cite una única obra, la referencia bibliográfica deberá colocarse en el cuerpo del texto. Cuando se cite o se aluda a más de una obra o autor, las referencias correspondientes deberán colocarse en nota a pie de página. Deberán evitarse todas las expresiones o abreviaturas latinas, tales como *cfr.*, *idem*, *ibidem*, *op. cit.*, y otras semejantes. Las referencias a obras de las cuales no se hace una cita textual deben realizarse según los siguientes modelos:

- a) Referencias en el texto: (véase Heidegger 1929).
- b) Referencias en las notas a pie de página:
 - b.1) Un autor y múltiples obras: Véase Ricoeur 1967, 1973 y 1987.
 - b.2) Varios autores: Véanse Carnap 1932 y Neurath 1934.
 - b.3) Varios autores y obras: Véanse Quine 1960, 1973 y 1981; Davidson 1967, 1975 y 1984.

4 > Las citas textuales extensas, de tres líneas o más, deben colocarse sin comillas, en letra más pequeña y con sangría en el margen izquierdo. La referencia bibliográfica correspondiente no debe colocarse en nota a pie de página, sino entre paréntesis, después del punto final del texto citado. Las citas más breves, ya sean oraciones completas o partes de una oración, deben insertarse en el texto del trabajo, con letra de tamaño normal y entre comillas dobles, seguidas de la correspondiente referencia bibliográfica entre paréntesis. Todas las citas textuales deberán estar traducidas al idioma en el cual está escrito el trabajo. En el caso de que haya consideraciones de tipo filológico, se admitirán luego de la traducción, las correspondientes palabras o expresiones originales, que deberán colocarse entre paréntesis y en bastardillas, por ejemplo: (*ousía*), (*tópos ouranós*), (*quod quid erat esse*). Las palabras en griego, o en otras lenguas que no empleen el alfabeto latino, deberán transliterarse de acuerdo con las convenciones más usuales.

5 > Las obras mencionadas en el texto y las notas a pie de página deberán listarse alfabéticamente al final, bajo el título BIBLIOGRAFÍA, y citarse de acuerdo con los siguientes modelos.

Libros

Hacking, I. (1983), *Representing and Intervening: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science* (Cambridge: Cambridge University Press).

Compilaciones

Hollis, M. y Lukes, S. (1982) (comps.), *Rationality and Relativism* (Oxford: Blackwell).

Capítulos de libro

Taylor, C. (1982), “Rationality”, en Hollis y Lukes (1982: 87-105).

Artículos

Carnap, R. (1950), “Empiricism, Semantics, and Ontology”, *Revue Internationale de Philosophie*, 4: 20-40.

6 > En caso de dudas acerca de la manera de citar ediciones y traducciones de las obras utilizadas, ya sea en el texto del trabajo, en las notas a pie de página o en la bibliografía final, los autores deberán remitirse a la obra de Robert Ritter, *The Oxford Guide of Style* (Oxford: Oxford University Press, 2002), en particular al capítulo 15, páginas 566-572.

SUSCRIPCIONES:

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: rlf@retina.ar

www.cifnet.org.ar

En Estados Unidos y Canadá dirigirse a:

BOX 1943 15 Southwest Park

Birmingham, Alabama 35201-1943 U.S.A.

Westwood, Mass 02090

U.S.A.

{ Argentina }

Individuos \$ 300

Instituciones \$ 600

{ Exterior }

Individuos U\$S 35 €35

Instituciones. U\$S 50 €50

+ gastos de envío

Impreso en Tecnoediciones S.R.L.

José Joaquín Araujo 3293,
(1439) C.A.B.A.
Argentina

info@tecnoediciones.com.ar