





---

# PHILOSOPHIA

---



# PHILOSOPHIA

ANUARIO DE FILOSOFÍA

Nº 74/2

Julio - Diciembre

AÑO 2014

---

Universidad Nacional de Cuyo - Facultad de Filosofía y Letras  
Mendoza - República Argentina

Dirección administrativa

Instituto de Filosofía  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad Nacional de Cuyo  
Centro Universitario  
M5502JMA — Mendoza  
Argentina

Tel-Fax: (0054-261) 4135237

philosophia@ffyl.uncu.edu.ar y philosophia.uncuyo@gmail.com.

La revista *Philosophia* es una publicación semestral –que imprime sus respectivos volúmenes en julio y diciembre– del Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo. Está abierta a contribuciones sobre todos los aspectos de la filosofía, con especial foco en los grandes temas y autores de la filosofía occidental, que signifiquen un aporte original a esta disciplina. Su objetivo es difundir y debatir ampliamente a través de las contribuciones originales de los autores los problemas que se plantean actualmente en la filosofía. De aquí que los trabajos publicados resulten de interés para los especialistas, investigadores y estudiantes de posgrado.

*Philosophia* se encuentra indizada en Latindex, Dialnet y Gale Cengage Learning-  
Informe Académico.

Secretario de Redacción  
Prof. Lic. Emiliano Javier Cuccia

Secretaria Técnica  
Dra. María Teresa Gargiulo de Vázquez

La publicación de esta revista es posible gracias al apoyo brindado por los equipos y proyectos de investigación dependientes del instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras, UNCuyo.

Todos los derechos reservados  
ISSN N° 0328-9672

## **Consejo Editorial**

Ricardo F. Crespo (UNCuyo - CONICET - Argentina)  
Silvana Filippi (UNR - CONICET - Argentina)  
Francisco García Bazán (CONICET - Argentina)  
Santiago Gelonch (UNCuyo - Argentina)  
Jorge Martínez Barrera (Universidad Católica de Chile)  
Rubén Peretó Rivas (UNCuyo - CONICET - Argentina)  
Luis Rabanaque (Universidad Católica Argentina - CONICET)  
Alejandro Vigo (Universidad de Navarra - España)  
Roberto Walton (UBA - CONICET - Argentina)  
Martín Zubiría (UNCuyo - CONICET - Argentina)

## **Consejo Científico**

Rafael Alvira (Universidad de Navarra - España)  
Ignacio Angelelli (University of Austin - Estados Unidos)  
Enrico Berti (Università di Padova - Italia)  
Richard Bodéüs (Université de Quebec - Canadá)  
Jude Dougherty (The Catholic University of America - Estados Unidos)  
John Finnis (Oxford University - Reino Unido)  
Eudaldo Forment (Universidad Barcelona - España)  
Nicolás Grimaldi (Université Paris IV Sorbonne - Francia)  
Carlos I. Massini Correas (Universidad de Mendoza - Argentina)  
Héctor Padrón (UNCuyo - Argentina)  
Michel Schooyans (Université Catholique de Louvain - Bélgica)  
Mirko Skarica (Universidad Católica de Valparaíso - Chile)  
Vittorio Possenti (Università di Venezia - Italia)  
Oscar Velásquez Gallardo (CONICYT - Chile)  
Miguel Verstraete (UNCuyo - Argentina)  
Juan de Dios Vial Larrain (Universidad Católica de Chile)

## **Directora**

Ivana Anton Mlinar



# ÍNDICE

---

## TRADUCCIÓN

**Heribert BOEDER**

**13-36**

*El principio de contradicción o el estado de cosas en cuanto estado de cosas.* (UBALDO PÉREZ PAOLI)

*The Principium Contradictionis or the State of Affairs as State of Affairs*

## ARTÍCULOS

**Alejandro IRUSTA MÉRIDA**

**39-59**

*El concepto de gubernamentalidad, la economización de la política y el problema del Estado en Michel Foucault*

*The Concept of Governmentality, the Economization of Politics and the Problem of the State in Michel Foucault*

**Julio ORTIGALA**

**Guillermo CUADRADO**

**61-79**

*Metodología del racionalismo crítico y cambios teóricos. El caso de la metrología*

*Methodology of Critical Rationalism and Theoretical Changes. The Case of Metrology*

**Lucila SVAMPA**

**81-97**

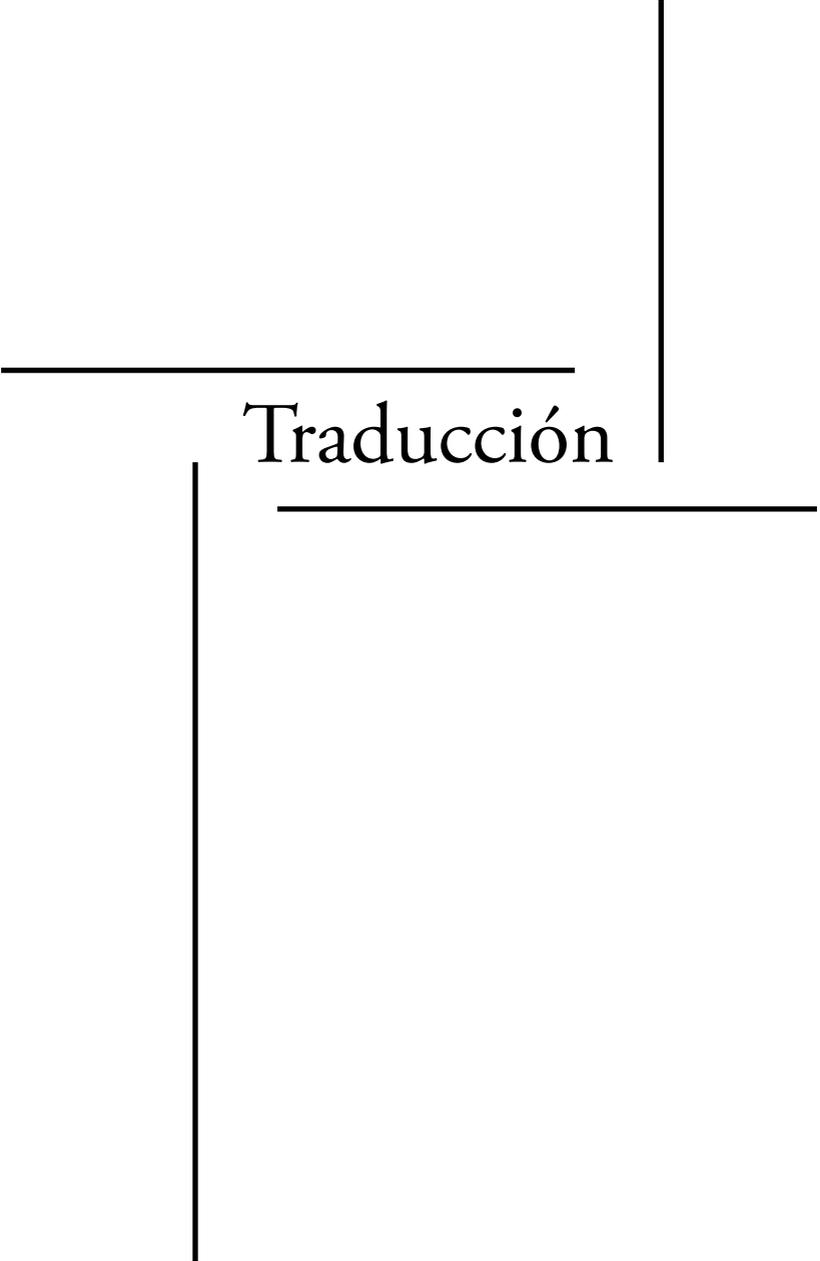
*Entre el pasado del futuro y el futuro del pasado*

*Between the Past of the Future and the Future of the Past*

## RESEÑAS

**101-104**





Traducción



# EL PRINCIPIO DE CONTRADICCIÓN O EL ESTADO DE COSAS EN CUANTO ESTADO DE COSAS

---

**Heribert BOEDER**

TRADUCIDO POR:

**Ubaldo PÉREZ PAOLI**

UNIVERSIDAD TÉCNICA DE BRUNSWICK

u.perez-paoli@tu-bs.de

**Resumen:** El principio de contradicción tiene su lugar propio en la filosofía griega, concretamente en la *Filosofía Primera* o *Teología* de Aristóteles. No es ni un precepto ni una prohibición sobre el ente, abstraído de diversos estados de cosas, sino él mismo un estado de cosas, mejor dicho: *el* estado de cosas primero para todo el que quiera conocer algo. Su universalidad consiste en que presenta el estado de cosas *en cuanto* estado de cosas y se expresa en la decisividad de lo que constata: *es imposible* – que lo es el caso no sea el caso.

**Palabras clave:** Principios de la Filosofía, Metafísica, Contradicción, Filosofía Griega.

**Abstract:** The Principle of Contradiction is at home properly in the Greek Philosophy, specifically in the Aristotelean *First Philosophy* or *Theology*. It is neither a precept nor an interdiction about beings, abstracted from several states of things, but itself a state of things, better: *the* first state of things for everyone who wishes to know anything. Its Universality consists in the fact that it presents the state of things *as* state of things and is expressed in the decidedness of its statement: *it is impossible* – that what is the case is not the case.

**Keywords:** Principles of Philosophy, Metaphysics, Contradiction, Greek Philosophy.

## Sobre la presente traducción

El texto que traducimos aquí, *Das Prinzip des Widerspruchs oder der Sachverhalt als Sachverhalt*, fue publicado originalmente en un escrito en homenaje a Eugen Fink, La Haya (1965) 141-160. Tomamos como base la edición de Gerald Meyer que lo reproduce en H. Boeder, *Das Bauzeug der Geschichte*, Wurzburg (1994) 239-256. Las citas de Boeder en otros idiomas las reproducimos sin modificar. Al respecto debe el lector tener en cuenta que Boeder acostumbraba a citar el texto de las obras correspondientes de acuerdo, en lo posible, con la primera edición de cada una de ellas y, en caso de no poder disponer de esa primera edición, de acuerdo con las ediciones que más le correspondieran. De allí las diferencias posibles de los textos franceses e ingleses con la ortografía actual o la eventual discrepancia en las mismas citas dentro del texto que presentamos aquí, dado que, evidentemente, Boeder cita a Leibniz según ediciones diferentes que siguen reglas de ortografía diferentes. No intentamos cambiar nada a este respecto porque sólo podemos sospechar cuáles son las ediciones que utilizó. Sí damos, en cambio, una traducción al final, en las notas del traductor, cuando pensamos que es útil.

La traducción intenta ser lo más fiel posible al original pero también adecuarse lo mejor posible a nuestra lengua, de manera tal que sea tan inteligible para el lector de habla castellana como el original para el lector de habla alemana. Por eso hemos tratado de evitar las durezas que se deriven de un tratamiento excesivamente literal de las expresiones del idioma original pero conservando, en lo posible, la identidad o el parentesco de los términos que están utilizados como técnicos. A este respecto nótese lo siguiente:

– La lengua alemana posee, por ejemplo, expresiones diversas para lo que en castellano llamamos “principio”. Boeder utiliza aquí *Prinzip*, *Satz* y *Grundsatz*. Hemos traducido las dos primeras con “principio”, la tercera con “proposición fundamental”. Otras soluciones son posibles, por supuesto. Pensamos que la elección de un término diferente para cada uno de los términos originales sólo tiene sentido cuando el autor hace una diferencia expresa en su sentido y quiere que el lector la advierta cada vez que la vea. Este no es el caso aquí. Las posibilidades que ofrece una lengua no las ofrece otra. Pensemos, por ejemplo, en la expresión *Satz vom Grund*, utilizada en este texto, cuya traducción común, a la que nos atenemos, es *principio de razón*. En su lección del semestre de invierno de 1955/56<sup>1</sup> Heidegger la explica de tal

---

1) HEIDEGGER, M., *Der Satz vom Grund*, Pfulligen (1957).

manera que al final significa también *salto desde el fondo*, sentido que pueden tener tales palabras en alemán, pero en castellano no hay modo de pasar de una sentido al otro utilizando la misma frase.

– Tampoco hacemos distinción entre *Meinung* y *Auffassung*, dado que tampoco es la intención del autor. Vertimos ambos términos con “opinión”, en el que va incluido también el griego δόξα.

– Conocida es la dificultad para traducir el griego οὐσία de Aristóteles a cualquier otro idioma. Hernán Zucchi, en su traducción de la *Metafísica* lo transcribe simplemente: *ousia*.<sup>2</sup> En alemán hay varias versiones posibles (por ejemplo: *Wesen*, *Wesenheit*, *Seiendheit*). Boeder se decide por una muy común, que es la de *Wesen*. Este término se traduce al castellano generalmente por *esencia*. Así, el segundo libro de la *Ciencia de la lógica* de Hegel se llama *La doctrina de la esencia*, lo que corresponde a *Die Lehre des Wesens*. Este término, que sería una traducción correcta del griego,<sup>3</sup> presenta varios problemas en castellano. Comenzando por el hecho de que en general se lo interpreta como *una* de las variantes posibles que discute Aristóteles. En segundo lugar, no resulta claro hablar en plural de “esencias” cuando lo mentado son individuos concretos (lo que sí se puede hacer con el alemán *Wesen*). Por esas dos razones parecería que la traducción más tradicional de *sustancia* fuera más adecuada. Hemos optado, entonces, por una solución un poco dura, pero, creemos, fiel al original, y traducimos doblemente cada instancia de *Wesen*: “esencia o sustancia”.

– Συμβεβηκός lo traduce Boeder con *beiläufig*. Nosotros vertimos este último término con “accidente”, como es la traducción usual del original griego en nuestra lengua. También para el verbo ὑπάρχειν, que en alemán se vierte generalmente con *zukommen*, nos atenemos a la traducción común en castellano de “convenir”.

– Hemos tratado de usar la menor cantidad posible de neologismos y solamente cuando no hemos visto una alternativa convincente. Así traducimos *entscheidbar* y *Entscheidbarkeit* con “decidible” y “decisividad” y *Anfänglichkeit* con “inicialidad”. Hemos tratado de evitar el verbo “inteligir” (*einsehen* como traducción del griego νοεῖν) y lo usamos solamente cuando no se nos ocurre nada mejor.

2) ARISTÓTELES, *Metafísica*, traducción con comentario de Hernán Zucchi, Buenos Aires (1978).

3) Οὐσία es, aparentemente, el abstracto de ὄν, a partir de un supuesto ὄντια\*, del mismo modo que *essentia* es un abstracto formado sobre un inexistente *essens* del verbo ser. También se puede pensar en *entidad*, como abstracto de *ente*, pero para eso ya existe *entitas*.

– Si bien nos atenemos a la traducción común de *Schein* como “apariencia”, no traducimos das *Erscheinende* como lo “aparente” (palabra que reservamos para *scheinbar*), sino como “fenómeno”, en un sentido similar, aunque no idéntico, al de la *Erscheinung* kantiana. *Erscheinen* lo traducimos con “aparecer fenoménico”.

– Nos permitimos el uso del americanismo “recién” en el sentido de “solamente entonces y hasta ese entonces no”, porque, tratándose de un uso demasiado común en América, aceptado por la Real Academia Española y la Asociación de Academias de la Lengua Española,<sup>4</sup> es la forma más simple y correcta de traducir el alemán “erst” cuando se usa en este sentido.

Una mención muy particular merece el título del artículo. Llamará la atención desde un primer momento, la utilización de un término consagrado por un autor a quien Boeder conocía muy bien, Ludwig Wittgenstein<sup>5</sup>, para designar un término típico del pensamiento griego y en un giro típico de Aristóteles: su *ente en cuanto ente*, τὸ ὄν ἢ ὄν, lo vierte Boeder con *der Sachverhalt als Sachverhalt*. Dado que la expresión de Wittgenstein es conocida de todos, he mantenido la traducción corriente de la misma, en la convicción de que también Boeder piensa en ella: “el estado de cosas en cuanto estado de cosas.” Las reflexiones a que da lugar ya este mero hecho son sólo algunas de entre las múltiples a que se verá impulsado el atento lector con este artículo.

Vaya esta traducción como un modestísimo agradecimiento por la amistad y por todo lo aprendido con quien fue mi maestro durante años.

Ubaldo Pérez Paoli,

Brunswick, agosto de 2014

---

4) Véase el artículo correspondiente en el *Diccionario panhispánico de dudas* de la Real Academia Española y la Asociación de Academias de la Lengua Española, Madrid (2005).

5) Cf. BOEDER, H., *Das Vernunftgefüge der Moderne*, Friburgo/Munich (1988), pp. 188 ss.

## [Texto de Heribert Boeder]

A lo que desde hace mucho se llama “Principio de contradicción” parece que todo tratamiento de tipo histórico le permaneciese exterior. Las diversas versiones que se le han dado en el curso de la historia han dejado inalterado lo que quiere decir – tal lo que uno podría pensar. Y también se esperará que no haya nada en esto que se deje alterar. Además, ya Aristóteles, que lo discute por primera vez, conocía varias versiones, entre otras las que después se hicieron más corrientes y que le confirieron el nombre de “principio de contradicción”. Cada vez que se lo tematizó nuevamente en la filosofía, lo que se avistaba era menos una versión especial suya que el sitio que le compete como principio o proposición fundamental. Sólo en este respecto parece que se lo pueda determinar históricamente.

Visto en conjunto, el principio de contradicción ha llevado – si se puede decir así – una vida retirada en la filosofía. Esto podría explicarse en primer lugar por el hecho de que su obligatoriedad es indiscutible. En eso no modifica nada el carácter paradójicamente contradictorio – ya advertido en la antigüedad – que se pone de manifiesto en ciertas constataciones, a saber, las “negativas autorreferentes”;<sup>1</sup> así, por ejemplo, cuando el cretense Epiménides afirma que todos los cretenses mienten. Como es sabido, el tratamiento reciente de este problema fue incitado, en lo esencial, por la aparición de una paradoja emparentada con él en la así llamada teoría de conjuntos. Las discusiones conectadas con esto, empero, afectaban menos al principio de contradicción que al “principio del tercero excluido” allegado a él.<sup>2</sup> Como lo muestra la *theory of logical types*<sup>3</sup> de Russell,<sup>3</sup> lo importante no era una discusión de esta proposición fundamental o, incluso, de aquel principio, sino una solución que confirmara de forma novedosa el “principio del tercero excluido” en su pretensión de validez universal.

¿Pero no había conmocionado ya Hegel el principio de contradicción? Esta opinión nos es tanto más próxima cuanto que hoy en día se lo entiende comúnmente como “principio de la contradicción que hay que evitar”.<sup>4</sup> En efecto, Hegel no solamente no ha evitado la contradicción sino que directa-

1) Para un análisis a fondo de esta problemática, que al mismo tiempo la transporta del campo visual de la lógica matemática al de la filosofía, remítase a HEISS, “Der Mechanismus der Paradoxien und das Gesetz der Paradoxienbildung”, en *Philosophischer Anzeiger*, II (1928); cf. también *Die Logik des Widerspruchs*, Berlín (1932), en especial pp. 63 ss.

2) Véase RUSSEL, *An Inquiry into Meaning and Truth*, Londres (1940), pp. 274 ss.

3) Véase WHITEHEAD y RUSSELL, *Principia Mathematica*, Cambridge (1910), pp. 37 ss.

4) Correspondientemente también la denominación corriente en inglés es la de “principle of non-contradiction”.

mente la ha postulado como el elemento del pensamiento. Sin embargo, la determinación conceptual de su dialéctica muestra aún más claramente que la del *Parménides* de Platón, cómo es justamente la firmeza del principio de contradicción su fuerza propulsora –supuesto que este principio quiera decir algo diferente de que hay que evitar la contradicción. Con todo, la discusión del propio Hegel<sup>5</sup> lo toma precisamente en este sentido.

Ya una mirada furtiva a esta discusión da a conocer el papel peculiar que la filosofía moderna adjudicó al principio de contradicción: valía como “ley universal del pensamiento”. En esta forma, como ley y más aún, como principio en general, se vuelve ahora inesencial para Hegel. Juntamente con los otros principios de la filosofía moderna lo reconduce a lo único que para él sigue siendo esencial –a saber: el hecho de ser una “determinación” del pensamiento, más precisamente “de la reflexión”.

Pero también es instructivo el sitio que encuentra como tal determinación –la de la contradicción– en el sistema del saber filosófico. Ese sitio evoca, por un lado, la copertenencia de este anterior principio con los principios de identidad y diferencia y, por otro lado, su subordinación al principio de razón.

Si en su discusión de los principios filosóficos tradicionales Hegel solamente menciona propiamente a Leibniz, esto responde a la posición clave que le compete a éste dentro de la filosofía moderna en relación con estos principios. En su tratado *Les principes de la philosophie*,<sup>6</sup> que más tarde se conoció con el nombre de *Monadología*, escribe: “*Nos raisonnemens sont fondés sur DEUX GRANDS PRINCIPES, CELUY DE LA CONTRADICTION... ET CELUY DE LA RAISON SUFFISANTE*”.<sup>6 III</sup>

Si bien el título del tratado de Leibniz hace pensar en los *Principia Philosophiae*<sup>IV</sup> de Descartes, allí se encontrará mencionado el principio de contradicción sólo como un ejemplo entre otros de las “*innumerables*” *communes notions*;<sup>7</sup> de ningún modo se habla allí de él como de un principio. El estímulo para la consideración de este principio y, sobre todo, su carácter de principio, parte más bien de la crítica a las *notiones* que hace Locke en el libro primero de su *Essay Concerning Humane Understanding*;<sup>V</sup> en particular hay que mencionar aquí el capítulo segundo, cuyo título mismo ya constata desafiante: “*No innate principles in the mind*”.<sup>VI</sup> Leibniz, por otra parte, no se ha ocupado tan intensamente de ninguna otra obra filosófica ni ha debatido con

5) Véase *Wissenschaft de Logik*, Libro II, Primera sección, Capítulo 2.

6) Véanse §§ 31 y 32.

7) Véase *pars prima*, cap. 49. Cf. la carta a Clerselier de Junio o Julio de 1646.

ella como con este escrito de Locke.

El pasaje citado arriba habla de dos principios y los caracteriza como base de los “*raisonnements*” humanos. La determinación conceptual –canónica también para Leibniz– del uso de la razón la desarrolla Locke en el libro cuarto del mencionado *Essay*. De acuerdo con ella, la tarea de la razón consiste en dar certeza al saber y verosimilitud a las opiniones. En un caso como en el otro se trata de una fundamentación de la verdad. Correspondientemente, Leibniz caracteriza la eficacia de ambos principios: gracias a uno se juzga como falso lo que se contradice a sí mismo, gracias al otro se fundamenta la verdad de algo conocido y dicho.

Un enunciado que es contradictorio en sí mismo, no solamente es falso, sino necesariamente falso, dado que su falsedad es inmediatamente manifiesta, inclusive sin consideración de la cosa aludida. En cambio, la verdad de un enunciado no puede brotar inmediatamente de él mismo –a menos que se trate de un enunciado de identidad. Leibniz se ha ocupado repetidas veces y con detenimiento de esta posibilidad y mediante un método analítico se ha esforzado por el mayor ensanchamiento posible del ámbito de tales enunciados, y esto quiere decir, al mismo tiempo, de lo necesariamente verdadero. Esta preocupación, con todo, encuentra su apoyo decisivo en el otro principio –el de razón suficiente, y esto en el sentido de que cada determinación de algo, cada comportamiento de una cosa o de una persona tienen su razón en la esencia individual correspondiente, cuyo análisis completo pondría al descubierto todas sus determinaciones.<sup>8</sup> Con todo, en la mayoría de los casos –como Leibniz observa en la caracterización de este principio–<sup>9</sup> no es humanamente posible conocer las relaciones de fundamentación.

En lo que respecta a la posición de aquellos dos principios dentro de la filosofía de Leibniz, se coincidirá con la observación de Hegel, de que “para Leibniz el principio de razón suficiente era peculiarmente importante” y que “lo hizo, incluso, el principio de toda su filosofía”,<sup>10</sup> Cuán poco arbitraria sea la predilección de un principio por sobre el otro, cuánto se corresponda con el interés de la filosofía moderna, para eso da un indicio ya la escueta caracterización del *principium rationis*<sup>vii</sup> en el pasaje mencionado de la *Monadología*: sin la razón suficiente faltaría no solamente la verificación posible de un enunciado, sino que, incluso, “*aucun fait ne sçauroit se trouver vrai*” –y Leibniz aclara

8) Para una explicación de este pensamiento remítase al *Discours de Métaphysique*, cap, 13.

9) Véase § 32.

10) Véase *Wissenschaft der Logik*, primer Tomo, libro segundo, primera sección, capítulo tercero, nota primera.

este “vrai” con el añadido “ou existent”.<sup>viii</sup> El principio de razón suficiente abre el acceso a lo que “existe”.

La cuestión del acceso a lo que existe y que es, por lo tanto, un objeto posible de la “experiencia”, motivó ya a Bacon y de manera más decisiva todavía a Descartes. Experimentar una cosa como ciertamente existente, tal era el propósito de la duda cartesiana. Si se cumple en el “*ego cogito, ego existo*”<sup>ix</sup> y de ese modo el que hace la experiencia es constatado él mismo como lo ciertamente existente, esto no significa que lo que importa aquí realmente haya sido la experiencia de sí.

Ya el título completo de las Meditaciones<sup>x</sup> muestra claramente la conexión con las reflexiones tradicionales sobre la “existencia”. Se concentran en las dos existencias discutibles desde la filosofía griega: Dios y el alma. En lo que respecta a esta última, la cuestión correspondiente se plantea como la pregunta por su inmortalidad, es decir por la posibilidad de su existencia como independiente del cuerpo. La demostración para “la existencia de Dios y la diferencia del alma con respecto al cuerpo” toma su punto de partida de la experiencia de sí de la “cosa” que puede poner aquella cuestión. Ahora, como esta experiencia de sí, la primera certeza de un existente, es alcanzada mediante la duda de todo, en aquella cuestión debe estar involucrada también la existencia del mundo. Mas este mundo se determina como la totalidad de los objetos de una experiencia posible.

Ahora bien, el principio de razón suficiente pone en manos del “*raisonnement*” el hilo conductor para llegar hasta el fundamento mismo de la existencia de cada cosa; es, con propiedad, el hilo conductor de toda experiencia que pretenda para sus juicios la obligatoriedad del saber filosófico. Nada es sin razón y no sin una razón cualquiera, sino: nada es sin razón suficiente, a saber: la que es suficiente para la certeza del saber que le concierne.

Si Leibniz, en el pasaje mencionado de la *Monadología* habla de la razón suficiente de por qué algo se comporta así y no de otra manera, entonces uno podría pensar que esta razón se refiere a las diversas determinaciones de una cosa más bien que a su existencia. Y sin embargo, es precisamente la existencia, tanto de las determinaciones como de las cosas, la que debe ser considerada, a saber: en la medida en que el tema es la relación de fundamentación de todo –incluso en la consideración de un individuo– y por cierto que con respecto a una razón última. Correspondientemente, la pregunta última por la razón o el fundamento es: “¿Por qué hay algo más bien que nada?”<sup>xi</sup>

---

11) Véase *Principes de la nature et de la grace fondés en raison*, § 7.

Este “algo” concierne aquí únicamente al mundo.

Esa pregunta tiene como supuesto que un determinado algo no está involucrado en ella: lo único necesariamente existente, es decir, Dios. Ella tiene sentido dentro de la diferencia presupuesta entre lo que existe necesariamente y por eso no requiere de ninguna razón para su existir, por un lado, y, por otro lado, lo que puede existir o también no existir, dicho con más claridad: entre el Dios Creador y el mundo como creación. Sobre eso Leibniz no deja lugar a dudas. El principio de razón suficiente encuentra su primera y suprema aplicación con respecto a la “*existence de l'univers*” y para eso es suficiente sólo aquella razón que, ella misma, es “*un etre nécessaire, portant la Raison de son existence avec soi*”.<sup>12 XI</sup>

Estos pocos testimonios de la filosofía moderna sólo tienen como función hacer ver que y por qué el principio de contradicción no atañe a lo que le interesa en realidad; esto último se expresa más bien en aquel otro principio, que de manera general se podría calificar como principio de la experiencia.

Como último testimonio para ello hágase aún mención de la *Crítica de la razón pura*. Aquí el principio de contradicción aparece como la proposición fundamental superior de todos los juicios analíticos; “su autoridad y utilidad no va más allá de eso”.<sup>13</sup> Y nuevamente se le pone al lado otro principio; en vista de la crítica de Kant a la metafísica, incitada por Hume, metafísica que en lo esencial es la de Leibniz, ya no cabrá esperar que se trate del *principium rationis*. Entre tanto, la pregunta por la relación de fundamentación de todo ha cedido lugar a la pregunta por el concepto de la conexión entre las cosas en general.<sup>14</sup> La proposición fundamental superior de todos los juicios sintéticos muestra de manera más decidida que el principio de Leibniz, cómo es que de lo que aquí se trata es “la posibilidad de la experiencia”.<sup>15</sup> Que precisamente este principio era lo que a Kant le resultaba “peculiarmente importante”, está fuera de toda duda, ya en vista de la pregunta conductora de aquella obra por la posibilidad de los juicios sintéticos a priori.

Ahora bien, ¿qué pasa con la “autoridad y utilidad” del principio de contradicción allí donde fue discutido por primera vez como principio, a saber: en Aristóteles?

Para comprender la posición del principio de contradicción dentro de la

---

12) Véase op. cit., § 8.

13) Véase A 151.

14) *Prolegomena* A 13s.

15) *Kritik der reinen Vernunft*, A 156.

filosofía moderna, sus diversas versiones podían quedar en lo indeterminado. No sucede lo mismo cuando se trata de comprender la discusión correspondiente en Aristóteles. Si uno se atiene a la representación moderna de este principio, se reencontrarán en él de inmediato, como se ha dicho, versiones que suenan iguales o semejantes; pero solamente en la siguiente versión se le presenta a Aristóteles como principio:

“Es imposible que lo mismo le convenga y a una con ello no le convenga a lo mismo en el mismo respecto”. Aristóteles recalca, en realidad, que el principio tiene precisamente esta delimitación definitoria, aún cuando en relación con determinados problemas lógicos habría que agregar algo más.<sup>16</sup>

Para distinguir mejor escúchese una vez más a Leibniz: *“Le principe de contradiction est en général: une proposition est ou vraye ou fausse; ce qui renferme deux énonciations; l’une, que le vray et le faux ne sont point compatibles dans une même proposition, ou qu’une proposition ne sauroit estre vraye et fausse à la fois. L’autre que l’opposé ou la négation du vray et du faux ne sont pas compatibles, ou qu’il n’y a point de milieu entre le vray et le faux, ou bien, il ne se peut pas qu’une proposition soit ny vraye ny fausse”*.<sup>17</sup> XII De acuerdo con ello aquel principio quiere decir: todas las constataciones están subordinadas a la diferencia entre “verdadero” y “falso”; no pueden ser ambos y, por lo tanto, deben hacer valer la diferencia; tienen que ser uno de los dos y, por lo tanto, no se pueden sustraer a la diferencia.

También la versión aristotélica hace conocer inmediatamente la necesidad de una diferenciación correspondiente. Pero como se limita a ser ella misma una constatación, sin nombrar la constatación como su asunto propio, no se trata en un primer momento, por lo menos aquí, de una diferenciación de la verdad y falsedad de una constatación, sino de la diferenciación simple del “es” y “no es” –más precisamente: “conviene” y “no conviene”. Tanto en Leibniz como también en Aristóteles se trata de la división del “es así” y el “no es así”. Pero este rasgo común no debe ocultar la ambigüedad que yace en el “es así” y su contrario, en la medida en que lo mentado es, por un lado, el convenir y no convenir, pero por otro lado, la verdad o bien la falsedad de lo uno y de lo otro.

De acuerdo con la versión de Leibniz, el principio de contradicción no se refiere inmediatamente a una cosa determinada o tampoco a las cosas en general, sino a la constatación sobre cualesquiera cosas, esto es: a toda constatación, en la medida en que haga referencia a una cosa y, con ello, tenga pre-

16) Véase *Met.* IV 3, 1005 b 19 ss.

17) Véase *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, libro 4, cap. 2, § 1.

tensión de verdad. Tampoco la versión aristotélica se limita a constatar: esto y lo otro conviene a esto y lo otro, sino que habla de una imposibilidad. Pero lo imposible no es nada que le pueda convenir a una cosa. Un perro, por ejemplo, nunca puede ser, tomado en sí mismo, algo imposible; imposible puede ser solamente algo en conexión con él –por ejemplo esto: que sea arquitecto. La determinación “imposible” se refiere en cada caso a la compatibilidad de algo con algo –en el caso actual: a la compatibilidad del convenir y de su contrario.

Aristóteles habla aquí de una compatibilidad imposible del convenir y no-convenir, que, a su vez, está mentando un ser-unido o un ser-separado. Esto y aquello conviene a esto y aquello –esto quiere decir: lo uno y lo otro están juntos allí. En el caso del no-convenir están allí separados.<sup>18</sup> Pero aquella compatibilidad es imposible sólo bajo condiciones determinadas que Aristóteles, precisamente, resalta con el hecho de que tanto para lo que conviene como para aquello a lo que conviene y, finalmente, para el punto de vista del convenir, constata la unidad perfecta en la forma de la identidad, a saber: de la identidad con qué, a qué cosa y bajo qué punto de vista no conviene.

En un primer momento podría parecer que la versión aristotélica del principio de contradicción pudiese reconducirse a la constatación de incompatibilidad de ser y no-ser. Pero ¿a qué se refiere la expresión “ser” si no está mentando el “es” –es decir: la forma de la decisividad en el sentido de “es así”? Pero esto es, como decíamos, ambiguo, en la medida en que primero está mentando un convenir que se separa de un no convenir, pero luego la verdad, tanto del uno como del otro.

Hablar de convenir sólo tiene sentido si conjuntamente se dice qué y a qué conviene. Por eso el “es así” se expresa en un primer momento con el giro: esto y esto conviene a esto y a esto. Idénticamente se puede decir: esto y esto se comporta de esta manera y de esta –y sin embargo no idénticamente, porque aquí como con el “es así” se está diciendo conjuntamente otra cosa: esto es verdadero. Esto y esto se comporta así y así –esta es la forma universal del comportarse o del estado de cosas. Pero precisamente en esta forma universal el mismo no es el estado de cosas en su totalidad; porque ¿qué sentido tendría decir de ello “esto es verdadero”? Tampoco se trata de separar el estado de cosas del estado de cosas “verdadero”. Hablar de un estado de cosas verdadero es un pleonasma –a menos que lo verdadero no se oponga a lo falso, sino a lo aparente; pero la apariencia no ocupa ningún sitio en el ámbito del principio de contradicción. Puesto que Aristóteles le atribuye justamente esto

18) *Met.* IX 10, 1051b 9 ss.

como su característica primera: la imposibilidad de que acerca de él alguien esté en el error.<sup>19 XIII</sup>

De acuerdo con la versión aristotélica, el principio de contradicción tiene que ver con el estado de cosas. Se articula desdoblándose en el giro “esto y esto conviene a esto y a esto” y la pretensión “esto es verdadero”. Ahora bien, en lo que atañe al primer lado, Aristóteles agrega: en este y en este respecto –y este agregado es de importancia decisiva. Porque llama la atención sobre el hecho de que aquel giro está conectado indisolublemente con esa pretensión de verdad y, además, con el decir.

Que esto y esto convenga a esto y a esto, sólo se puede decidir con respecto a la univocidad del qué y del a qué del convenir e incluso de la forma misma del convenir; porque cada uno de estos tres elementos permite un punto de vista diferente; si bien no en todos los casos, sí, empero, en muchos casos y a veces, también, sólo con referencia a uno de los tres.

Esto y esto conviene a esto y a esto con respecto a esto y a esto –también ampliado de esta forma el estado de cosas carece de decisividad. Dado que el qué, el a qué y el respecto del convenir permanecen en una universalidad abstracta, el convenir no toma todavía el significado pleno del “es” en el sentido del “es así” –más precisamente: de su pretensión de verdad. Esto sólo lo logra cuando el estado de cosas se muestra como este estado de cosas y en su plena univocidad. ¿Pero cómo le sería esto posible sin renunciar a su universalidad? Mas ésta hay que mantenerla aferrada, si es que el estado de cosas debe seguir siendo el asunto principal de aquel principio.

Con todo, ¿de qué forma habla el principio acerca del estado de cosas? Destaca algo que es imposible para el estado de cosas y precisamente con ello incorpora el lado de la pretensión de verdad; porque este imposible no es algo que le “convenga” al estado de cosas del modo en que una determinación cualquiera le conviene a una cosa cualquiera. Conciérne a su verdad, y no sólo en cuanto decidible, sino en cuanto decidida. Pero ¿qué es lo imposiblemente verdadero? Que la diferencia de convenir y no-convenir no haga ninguna diferencia. Esta indiferencia perfecta encuentra su expresión, primero, en la identidad del qué, del a qué y del respecto del convenir y no-convenir, y luego, en el “simultáneamente” o “a una con” del convenir y no-convenir mismo.

¿Pero por qué precisa esta indiferencia una constatación doble? Esta pregunta conciérne al significado independiente del “a una con”. Se ha entendido esta expresión como determinación temporal y como tal ha sido defendida y

19) Véase *Met.* IV 3, 1005b 9 ss.

atacada. Ciertamente, con ella no es mentada una determinación temporal como “de mañana” o “en verano”; porque tales diferencias caerían bajo el respecto según el cual esto y esto conviene a esto o a esto, o aparecerían también en algo como determinación suya. Esto vale incluso para una diferencia tal como la de “otrora” y “ahora”, que se refiere al tiempo del juicio. Ahora bien: lo que es mentado aquí es un presente, pero no el presente que se le pone a una cosa y que luego se transforma en pasado, sino el presente que está dicho conjuntamente en el convenir, en la medida en que forma un conjunto con el otro lado del “es así” y, correspondientemente, asume el significado del estar allí, de la presencia. En este sentido Aristóteles puede también hablar de la imposibilidad de que algo “sea” y a una con ello “no sea”.<sup>20</sup>

Es imposible que lo mismo le convenga y a una con ello no le convenga a lo mismo en el mismo respecto. Este es el estado de cosas universal, como se presenta a sí mismo en tanto estado de cosas. Puesto que contiene no solamente la articulación peculiar del estado de cosas en el sentido del giro: “esto y esto conviene a esto y a esto con respecto a esto y a esto”, sino, al mismo tiempo, la pretensión de verdad del decidido “es así”.

Aristóteles no deja ningún lugar a duda sobre que de lo que se trata en el principio de contradicción sea este decidido “es así”. La exposición del estado de cosas en la forma de este estado de cosas lo delimita frente a lo que de ningún modo puede ser el caso, es decir frente a lo imposible verdadero. Esta delimitación pretende no solamente decir cómo es, sino, por encima de ello, cómo es con necesidad. Esta necesidad Aristóteles la determina más concretamente como “firmeza” y con ello mienta el lado de la fiabilidad de la verdad. Aquel principio es verdadero en grado supremo porque es perfectamente fiable. Pero precisamente en ello se basa el carácter de principio de este principio, es decir: la inicialidad de este inicio. Esta inicialidad hay que considerarla ahora de más cerca y a una con ello la función que Aristóteles atribuye a este inicio.

La firmeza de este comienzo se puede medir ya en el hecho de que con respecto a él uno no puede estar equivocado. Aristóteles no dice “equivocarse”;<sup>XIV</sup> porque este inicio sólo puede ser presente como el inicio que ya ha sido hecho; y está hecho en cualquier lugar en que se haya hecho un inicio con un co-

20) Sobre el *ἀμα* nótese también lo siguiente: en primer lugar, en griego no se usa ni siempre ni la mayoría de las veces en un sentido temporal. En segundo lugar: Aristóteles es absolutamente consciente de eso (para los comprobantes remítase al *Index* de BONITZ). Por último: justamente la discusión que sigue al principio de contradicción da apoyo al uso no temporal (cf. particularmente 1010b 18).

nocimiento, con un saber. Aristóteles aclara esto mediante dos determinaciones: por un lado, la equivocación sobre aquel inicio está excluida por el hecho de que es perfectamente conocido, pero, por otro lado, este ser conocido es perfecto por el hecho de que el inicio no se puede fundamentar más; no permite que se lo trate como una hipótesis. “Pues el inicio del que tiene necesidad quien en absoluto aprehende algo del ente –más claramente: de los estados de cosas –no es ninguna hipótesis”<sup>xv</sup>, pues este no es ningún estado de cosas que uno pudiera poner o bien no poner como base para una reflexión. Con respecto al “tener necesidad de” se dice además: “pero lo que es necesario conocer para quien conoce algo, esto lo debe tener él ya con anterioridad” –es decir ya lo debe haber traído consigo para cualquier conocimiento.

Y una vez más: ¿Qué es esto más conocido que todo? Lo que es el caso es necesariamente diferente de lo que no es el caso. Esto requiere no solamente ser conocido, sino también ser reconocido.

Lo primero que todos deben reconocer, en la medida en que se las tengan que ver con estados de cosas, es el estado de cosas entendido en cuanto estado de cosas. Esto que es reconocido lo nombra Aristóteles con una expresión que toma del uso lingüístico de las ciencias matemáticas, “axioma”<sup>xvi</sup>. Y ve en él expresamente el inicio de todos los otros axiomas. Esto conduce ahora al contexto en el que Aristóteles discute el así llamado, y no por él llamado, principio de contradicción.

Como todo saber, también el saber de las ciencias se basa en un saber previo.<sup>21</sup> En el ámbito de las ciencias y de su saber que se fundamenta continuamente, este saber previo necesario no es ningún saber casualmente no fundamentado, sino uno que se reconoce como indemostrable, es decir al mismo tiempo, no fundamentable. Más o menos así caracteriza Aristóteles el sentido de “axioma”.<sup>22</sup> Esto hace pensar ahora en el hecho de que el estado de cosas conocido como estado de cosas, pertenece, en realidad, a un saber previo de una ciencia determinada –esto es, de la filosofía. Y sólo porque Aristóteles desarrolla por primera vez la filosofía como una ciencia determinada, plantea la cuestión de los ἀξιώματα que le son propios y la responde con la primera exposición del principio de contradicción.

Ahora bien, ¿qué significa que este principio sea el inicio de todos los otros axiomas? ¿Es que la filosofía se inmiscuye en el saber previo necesario de todas las otras ciencias? ¿Es que ella es la ciencia universal para todas las

21) Véase *An. Post.* I 1, 71a 1 ss.

22) Véase *ibid.*, 2, 72a 16.

demás? Pero ¿qué universalidad tiene entonces el principio de contradicción mismo? Si se ve en él el estado de cosas en cuanto estado de cosas, habrá que tomar en cuenta que no se trata allí de un universal que sea común a todo por su vaciedad, la vaciedad de lo abstracto. Más bien es común a todos los estados de cosas sólo por el hecho de que él mismo es este estado de cosas – si bien se distingue de todos los demás por la forma de su verdad.

Aquel principio sólo puede ser el inicio de todos los demás, de los ἀξιώματα propios a las diversas ciencias, en el sentido de que hace ver lo axiomático de todos los ἀξιώματα, a saber: su peculiar imposibilidad de ser fundamentados y su peculiar fiabilidad, la que exige del correspondiente conocer que sea al mismo tiempo un reconocer. Esto axiomático no se expone en un hablar universal sobre los ἀξιώματα; más bien se presenta él mismo como axioma, como un axioma determinado. Es el inicio de todos los otros ἀξιώματα en la medida en que éstos se refieren a él en cuanto tales – pero no porque él fuera un universal abstraído de ellos. Lo se ha dicho aquí de lo universal del estado de cosas, que es él mismo un estado de cosas, vale correspondientemente también del axioma y de la ciencia a la que este axioma le es peculiar.

Aristóteles introduce la exposición del así llamado principio de contradicción con la pregunta sobre si la consideración de los ἀξιώματα es cosa de la filosofía de la misma manera que la consideración de la esencia o sustancia, o si es cosa de una ciencia diferente de ella. Esta pregunta sólo es comprensible sobre el trasfondo de la inteligencia de que la cosa de una ciencia tiene que ser una cosa única, delimitada. Si Aristóteles muestra a este respecto que la consideración de determinados ἀξιώματα pertenece a la cosa de la filosofía, entonces esto debe tener como resultado aportar el comprobante de que los ἀξιώματα correspondientes pertenecen a la cosa que es propia de aquella; y así es en efecto: los ἀξιώματα correspondientes convienen a todo ente; puesto que atañen al ente en cuanto ente y no a un grupo especial de entes emparentados entre sí.<sup>23</sup>

Ahora bien, estas indicaciones conducen al contexto más amplio, dentro del cual Aristóteles discute el principio de contradicción: corresponde a la exposición de la filosofía como la ciencia del ente en cuanto ente; es el axioma propio de ella y debe, en cuanto tal, echar luz sobre la cosa que le es propia. La misma es determinada en primer lugar como la esencia o sustancia, en la medida en que ésta es el “inicio”, lo primero dentro de la multiplicidad de lo que es interpelado como ente. Ahora bien, ¿qué tiene que ver este inicio con aquel

23) *Met.* IV 3, 1005a 23 ss.

axioma que también se presenta como “inicio”?

La inicialidad de aquel axioma se anuncia en su universalidad peculiar frente a todos los otros axiomas – una universalidad que no solamente no le permite transformarse en una representación abstracta, sino que se presenta ella misma en la forma de un axioma determinado al que todos los demás axiomas se refieren por lo axiomático en ellos. Lo mismo sucede con el ente que es la esencia o sustancia. Precisamente en cuanto lo inicialmente ente, permanece ella misma siendo un ente determinado, que tiene su distinción en el hecho de que todo lo demás que es interpelado como siendo ente se determina así por relación a ella.

La filosofía es la ciencia que considera el ente en cuanto ente. Cada ciencia considera algo ente, pero sólo ella lo considera en relación con lo que le conviene con respecto a él mismo. Ya el aclarar esta caracterización le hizo a Aristóteles preguntar repetidas veces cómo puede esta ciencia salvaguardar su unidad, si considera no sólo lo primeramente ente, sino también las relaciones que resultan del hecho de que éste es el primero frente a otro –una cuestión que luego es retomada una vez más con respecto a los axiomas, más precisamente: con respecto al principio de contradicción. Éste es introducido como algo que le conviene al ente con respecto a él mismo, es decir: como lo común a todo ente.

Si el principio de contradicción expone el estado de cosas en cuanto estado de cosas, entonces el ente, que la filosofía considera en cuanto ente, debe ser comprendido también como estado de cosas. ¿Cómo podría, si no, entenderse como algo común a todo ente?<sup>24</sup>

Lo reconocido por todo sapiente, pero que solamente es un saber previo peculiar de la ciencia filosófica, es la inteligencia del estado de cosas como estado de cosas. Aristóteles se le aproxima fundamentando paso por paso la unidad de esta ciencia a partir de la constitución de su cosa propia. Pero ¿qué podría oponerse a esta unidad?

Primeramente, está ahí el ente como algo de lo que se habla de múltiples formas. Pero la multiplicidad de los respectos correspondientes se mantiene unida por la referencia al ente en el sentido de la esencia o sustancia. En segundo lugar, esta esencia o sustancia misma es una en cada caso no solamente dentro de una multiplicidad, sino también en una multiplicidad de esencias o sustancias. De esta multiplicidad resulta finalmente la multiplicidad de determinaciones de relación que son peculiares de este ente como ente

24) Véase *ibid.* 1005a 27.

individual.

La filosofía primera es ciencia del ente que debe ser tanto uno como también muchos, si no, no podría ser ciencia de “todo” y por tanto de una unidad de muchos. Desde Zenón que la pregunta por la compatibilidad de unidad y multiplicidad en el ente no había obtenido descanso. Aristóteles va más allá de la solución platónica agudizando la pregunta. Lo mucho no se debe entender tanto como una multiplicidad en el devenir por oposición a un ente que da unidad, sino con respecto al hecho de que del ente se habla de múltiples formas.

La multiplicidad de lo que es interpelado como ente no se deja elevar a una unidad genérica. Si debe haber ciencias, tiene que quedar resguardada precisamente la multiplicidad de los puntos de vista de la interpelación de algo. Y de ningún modo puede la filosofía, como ciencia del ente en cuanto ente, querer superar esta multiplicidad en el sentido de una representación abstracta del “ser” del ente. Si ella misma quiere ser ciencia, entonces debe mostrarse ante todo su cosa propia como ente –como el estado de cosas más decidido en su verdad.

Al final de su exposición de los diversos puntos de vista según los cuales se habla de algo como ente, Aristóteles menciona la posibilidad de decir también del no-ente que es un no-ente.<sup>XVII</sup> Aquí el “es” habla de forma pura, en el sentido del “es así”. De acuerdo con ello también el no-ente habría que comprenderlo como lo que no es el caso: como no es, no es. Esta intelección la ha expresado por primera vez Parménides, quien la caracteriza como el sendero de la fuerza de convicción, que parte de la verdad, a saber: de lo más fiable.<sup>25</sup> Pero entendido de esta manera el ente es aún algo unilateral –es decir: en tanto “como es” frente al “como no es”. Este último se presenta a su vez en el giro “como tiene que ser, no es” como lo imposible verdadero, por ser lo que se contradice a sí mismo. Pero el ente no es solamente un lado frente al no-ente que está dividido de él; más bien es también y en primer lugar lo divisorio en toda esta división; por eso Parménides hace uso del “como no es” en la caracterización del “como es” y no se limita solamente a constatar: es como es.

En la contraposición del ente y del no-ente se presenta el ente mismo como la incompatibilidad del uno con el otro: es así. El “ente” entendido de esta manera nos hace frente de nuevo en la imposibilidad de la que habla el así llamado principio de contradicción, que se podría designar más claramente como principio de la crisis, en el sentido de la peculiaridad crítica del “ente”.

Y sin embargo: el ente es para Aristóteles algo otro que para Parménides.

---

25) Véase B 2.

Esto se muestra ya en el triple “mismo” que remite al otro lado del “es así” –a saber: a aquel algo al que le conviene algo que se le atribuye en un determinado respecto. Esta inclusión del algo en el “ente” se abre camino ya en la cosmología posterior a Parménides y se impone definitiva y totalmente con la pregunta de Platón por el “qué” del ente.

Tal como lo muestra Aristóteles al comienzo de su *Física*, el “ente” parmenídeo no se puede comprender como principio, puesto que no puede ser “inicio” de algo; dado que “ente” sería solamente él mismo. Que Aristóteles ve esto de otro modo, lo manifiesta ya su giro: “ente en cuanto ente”, que da por supuesto que el ente puede ser considerado también como algo otro –por ejemplo, en el sentido de los estados de cosas de los que se ocupan las ciencias particulares. Un estado de cosas es en cada caso un estado de cosas al lado de otros –no solamente por la diversidad del qué y el a qué del convenir, sino antes que nada por el posible cambio en la perspectiva o respecto de la atribución. Los estados de cosas tienen su unidad gracias al posible cambio de perspectiva de este y aquel estado de cosas particular hacia el estado de cosas en cuanto estado de cosas; tienen su unidad gracias a la relación común con éste como con lo que es primero.

La interpretación del ente como estado de cosas y la relación pertinente de una multitud de estados de cosas con aquel estado de cosas primero tienen su necesidad real en la tentativa de ganar el fenómeno como objeto posible de ciencia y superar su expulsión parmenídea del “ente” hacia aquello que solamente es opinión. Pero esto significa, además, que el ente no solamente hay que comprenderlo como estado de cosas, sino, a una con ello, como lo presente.

La incompatibilidad del ente y del no-ente, esa incompatibilidad que ella misma “es”, que es el caso, se repite con la misma decisividad en el imposible de que habla Aristóteles. Pero el ente dividido del no-ente es diferente al de Parménides. Lo que se separa de él como no-ente es también, por cierto, lo imposiblemente verdadero, por ser lo que se contradice a sí mismo, es decir: la no diferenciabilidad del “como es” o del “es así” y del “no es así”. Pero el ente que, por así decir, queda como resultado, no es en sí unitario –no es como en Parménides lo necesariamente ente, sino que incluye en sí lo posiblemente ente y, por lo tanto, algo que en un respecto no es, a saber: no es presente. Esto tiene grandes consecuencias para la posición del principio de contradicción.

La división que actúa eficazmente en el principio de contradicción no al-

canza para delimitar lo necesariamente ente. Pero este es sólo un lado con respecto al otro, al hecho de que Aristóteles, precisamente, quiere esta delimitación restringida para abrir el ente a lo fenoménico, para visualizar otro tipo de “ente” en su relación con algo primeramente ente, para, de esta forma, mostrar lo perceptible con los sentidos como objeto posible de un saber fiable, fiable dentro de límites determinados. Aquella apertura del ente lo abre también a la apariencia, y precisamente a la apariencia que proviene de la interpelación y de la reflexión. Para la contención de esta apariencia sirven los análisis lógicos de Aristóteles.

En vista de aquella insuficiencia del principio de contradicción para la demarcación de lo necesariamente ente – nótese bien que se trata de una “insuficiencia” deliberada – todo el desarrollo de la filosofía primera se convierte en una crisis progresiva. Ahí está, en primer lugar, la división de lo que le conviene al ente con respecto a sí mismo de aquello que le es accidental. En esta diferenciación, la consideración del ente en cuanto ente se comprende como una ciencia determinada; pues no hay un saber que se fundamente a sí mismo de lo que es accidental a una cosa, aún cuando se pueda encontrar en cada caso un fundamento para este accidente. Pero un fundamento tal le permanece exterior a la cosa correspondiente; no aparece juntamente con ella, sino que actúa “casualmente” y por eso es objeto, a lo sumo, de una descripción.

Ahí está, en segundo lugar, aquella división que concierne, ciertamente, a los estados de cosas, pero sólo en la medida en que son objetos de un saber y de un decir –esto es: la división de “verdadero” y “falso”. El así entendido ente y no-ente del conocimiento es lo que es solamente con referencia a otro, a saber: lo que hay que conocer. La diferencia de “verdadero” y “falso” tiene como presupuesto la posibilidad de separar del estado de cosas el decir y el conocer. Aristóteles se ocupa de esta separabilidad en el contexto de su exposición del principio de contradicción porque las opiniones que se oponen al mismo se alimentan precisamente de esta separabilidad. Recién dentro de este campo visual encuentra su lugar también el principio del tercero excluido. En conexión con él, Aristóteles da la siguiente determinación a la diferencia de lo verdadero y lo falso: “Decir que el ente no es o que el no-ente es, es falso, pero que el ente es y el no-ente no es, es verdadero”.<sup>26</sup> Evidentemente el “es” y el “no es” pertenecen al decir que se mueve en el ámbito de lo posiblemente verdadero. El “ente” y “no-ente” al que se refiere, está mentando aquí lo que es el caso y lo que no es el caso. Con lo uno como con lo otro puede andar descaminado el decir y su pretensión de verdad, sin que el ser-falso se pueda advertir en lo

26) Véase *Met.* IV 7, 1011b 27 s.

dicho como tal –a diferencia de lo que sucede con la autocontradicción.

Aun cuando el estado de cosas pueda valer también, en cierto sentido, como lo verdadero, esto no lo es en el sentido de la diferencia de “verdadero” y “falso”; hablar del mismo como de un estado de cosas verdadero sólo se puede hacer distinguiéndolo de él como de uno aparente. Y también este carácter de aparente remite de nuevo al sitio propio de la diferencia de “verdadero” y “falso”: el entendimiento que compone y divide.<sup>27</sup>

Ni el ente en el sentido de lo accidental ni el ente y no-ente en el sentido de la diferencia de “verdadero” y “falso” son cosa de la filosofía, es decir: de la ciencia del ente en cuanto ente– lo uno no, porque es excluido por el giro “en cuanto ente”, o sea por el punto de vista de lo que conviene al ente en él mismo. Lo otro no, porque es cierto que está referido al ente, pero le es exterior; si no, no existiría lo falso, y, faltando él, faltaría también toda la diferencia.

Hemos hablado de la apertura del ente para el fenómeno que se buscaba de intención. Aristóteles habla más claramente de lo que es perceptible mediante los sentidos y designa de este modo el fenómeno con respecto al modo de acceso a él –así como Parménides lo designaba como “opinión” y, por lo tanto, con respecto a su peculiar forma de ser-sabido. Aquella intención trae consigo el que el ente deba ser expuesto de dos modos: tanto como estado de cosas cuanto como presente.

La expulsión de lo imposible ente que tiene lugar en el principio de contradicción no es suficiente, como se ha dicho, y tampoco debe ser suficiente, para delimitar, del otro lado, lo necesariamente ente. Esta delimitación Aristóteles la lleva a cabo con respecto al ente en cuanto presente, en cuanto aquello que está delante, puesto que hay que partir de él, tal como es aprehendido con los sentidos. Lo que está delante, empero, debe ser considerado tanto según el lado de aquello que está delante cuanto según la forma de su estar delante. Según ambos respectos son necesarias distinciones que insinúan ya las discusiones que se agregan al principio de contradicción;<sup>28</sup> por un lado, la distinción entre la esencia o sustancia y lo demás que también “es” en relación con ella, por otro, la distinción entre realidad y posibilidad.

Estas dos distinciones muestran –lo que ya también insinuaban aquellas dos formas excluidas del ente y con más razón el hablar de un “convenir”, a partir del cual el ente se articula como estado de cosas–: la apertura del ente para el fenómeno exige que el ente entre en acción como “compuesto”. Con

27) Véase *Met.* VI, 1027b 25 ss.

28) Véase *Met.* IV, 1007a 20 s. y 1009a 34 ss..

eso se pone inmediatamente la pregunta por lo que le da unidad, es decir por algo que, dando unidad, sea ello mismo totalmente unitario, no como un universal vacío y solamente representado, sino como un esto determinado y, por lo tanto, como presente.

La discusión sobre el ente en el sentido de esencia o sustancia y en el de realidad en acto deja entrever la dimensión en que lo otro con respecto al ente está atado a él y muestra así los límites de aquella apertura. Encuentra su consumación en el traspaso del ente como compuesto al ente como simple. Puesto que recién aquí se hace visible en qué medida el conocer está vinculado a lo presente. Este vínculo lo tiene solamente en cuanto razón, en el “contacto”<sup>xviii</sup> con lo simple que se destaca en el ente “compuesto” como aquello que le da unidad.

Pero ¿cómo se determina ahora la simplicidad de las esencias o sustancias que dan unidad? ¿Cómo se puede ver ella misma como algo que está delante? Únicamente en aquello que a su vez une la multiplicidad de las esencias o sustancias. No, como en la cosmología anterior, en el uno que da existencia a todo. Parménides y Zenón habían descubierto una contradicción en ese todo de la cosmología; habían mostrado cómo el aparecer fenoménico de la multiplicidad es incompatible con la presencia de lo uno en el “todo”; la pretensión de completud del saber cosmológico no era compatible con la fiabilidad necesaria para el saber, debido a la peculiaridad de su objeto.

Los estados de cosas que se destacan en el sentido del saber por no precisar fundamentación alguna, tienen en común el primero de todos los axiomas, que en cuanto tal es él mismo un estado de cosas. Correspondientemente las esencias o sustancias –y ellas son lo primeramente ente – tienen en común un ente primero que no es un universal abstracto, sino él mismo esencia o sustancia. Pero ¿de qué manera se relacionan con ella? No han sido generadas ni hechas por ella; en este sentido, entonces, ella no es causa. Sólo se refieren a ella por la peculiaridad de la presencia que les es propia, es decir: en cuanto movidas se refieren a ella como a lo inmóvil. Ésta mueve, por su lado, las otras esencias o sustancias, en la medida en que están presentes junto a ella –las demás sólo las mueve por intermedio de éstas, y por cierto que de forma diferente.

La esencia o sustancia primera mueve lo que está presente junto a ella porque la conoce, y lo mueve por la peculiaridad de su propia presencia – que no es presencia junto a lo que ella mueve, sino junto a sí misma. Precisamente en esto tiene su simplicidad. Pero ¿cómo hay allí algo simple, si esta esencia

o sustancia está junto a sí y, por lo tanto, parece que se relacionara consigo misma? ¿Cómo se resguarda en esta presencia junto a sí misma la diferencia de lo que realiza el acto de la intelección y de lo que es su objeto?

Aún cuando el ser-junto-a-sí-mismo excluya la independencia del objeto frente al acto de intelección, podría ser éste entendido, empero, como facultad –por ejemplo como la “razón”. En tal caso sería diferente de aquello para lo que esta facultad es una facultad –aún cuando sea diferente solamente en el sentido de una perspectiva diferente acerca de algo que, siendo lo mismo, de un lado está presente para la potencia intelectual, del otro *junto a* ella. En la medida en que el ser-junto a-sí-mismo sea pensado como una “potencia” o una “facultad”, no se ha alcanzado la simplicidad perfecta.

La esencia o sustancia totalmente simple se agota completamente en la presencia, es decir: en la forma de la presencia inteligente junto a sí en cuanto intelección activa. Sin estar en acto, la intelección no puede entender –y a sí misma se puede entender siempre únicamente como siendo activa. En este sentido el que entiende y lo entendido son indiscernibles, y esto es también “lo que bajo ninguna condición puede comportarse de otra manera”. Así se determina el ente primero, más precisamente: el presente primero –la “presencia” entendida no como presencia de algo para la intelección, sino como el estar-junto-a de la intelección misma. Aristóteles habla allí también de un “tocar”,<sup>xix</sup> lo que indica una cercanía insuperable.

Recién en la esencia o sustancia que es entendida como simple de esta manera, porque es completamente indiscernible en sí, se consuma aquella división del ente y del no-ente al que da comienzo el así llamado principio de contradicción. Recién en ella se hace claro cómo el ente no solamente está dividido del no-ente, sino cómo él mismo consume esa división. También aquí habría que comparar el camino del pensamiento de Parménides en su exposición del “corazón de la verdad”, desde la bifurcación de los senderos hasta el desarrollo del sendero “como es”, con el camino aristotélico –y también distinguirlo de él.

Mediante la forma que le es propia, aquel ente simple hace comprender la inmediatez con que el estado de cosas en cuanto estado de cosas resulta evidente, con la cual –sin precisar de fundamentación ni ser capaz de ella– hay que reconocerlo como “lo más firme”. A una con ello se pone de manifiesto como meta de las diferenciaciones que Aristóteles introduce en el ente “simple”, es decir: interpelado con respecto a él mismo. Esas cuatro diferenciaciones<sup>xx</sup> son necesarias en vista de la apertura del ente para el fenómeno que ya

se hace palpable en la formulación del así llamado principio de contradicción. Puesto que este principio deja abierto el lado del ente para lo que se puede comportar así o también de otra manera. De esta forma da a conocer la posible síntesis del fenómeno con el ente. Aquí comienzan ahora las diferenciaciones mencionadas, y por cierto que rastreando la pregunta: ¿dentro de qué límites es el fenómeno un ente? Con más claridad: ¿dentro de qué límites es lo que se puede percibir con los sentidos algo presente y por lo tanto algo de lo que hay intelección? Pero estos límites encuentran su soporte último en aquel ente simple que cumple tanto con lo peculiar de la “esencia o sustancia” cuanto con lo peculiar de la “realidad” en la unidad perfecta de ambas.

Ahora bien, este ente es también “inicio”, pero de ningún modo un segundo principio al lado del de contradicción. Es más bien la culminación de un camino de diferenciación para el que aquel axioma es el inicio. Lo que puede parecer como una duplicidad de la filosofía primera, lo que puede parecer como “la constitución onto-teológica de la metafísica”, es, en todo caso para Aristóteles, una unidad. Correspondientemente le da a la filosofía primera un único nombre: la ciencia teológica –por lo tanto, tomando su punto de partida de aquello en lo que se consuma el camino de la diferenciación del ente que ella realiza. La unidad de esta ciencia, sin embargo, se desfigura si uno ve de un lado “el ser del ente en lo universal” y del otro “el ser del ente en lo supremo” y este último incluso en el sentido de la *causa sui*.

La filosofía primera es una porque sabe que la cosa que le es propia permanece siendo una y la misma, desde el estado de cosas entendido como estado de cosas hasta la intelección de la intelección –a saber: el ente en cuanto ente.

“Hay una ciencia determinada; que considera el ente en cuanto ente y aquello que le conviene a éste con respecto a él mismo”.<sup>xxi</sup>

El traductor es Doctor en Filosofía y Profesor Habilitado en Filosofía por la Universidad Técnica de Brunswick. Es Profesor de Filosofía en la misma universidad. Su campo de investigación es Ética y Metafísica, en sí mismas y en su Historia. Posee diversas publicaciones en el país y en el extranjero.

## NOTAS DEL TRADUCTOR:

I Teoría de los tipos lógicos.

II Los Principios de la filosofía.

III “Nuestros razonamientos están fundados sobre DOS GRANDES PRINCIPIOS, EL DE CONTRADICCIÓN... Y EL DE RAZÓN SUFICIENTE”.

IV Los principios de la filosofía.

V Ensayos sobre el entendimiento humano. [La grafía antigua humane es la de la edición original]

VI “No ideas innatas en la mente”.

VII Principio de razón.

VIII “Ningún hecho puede darse como verdadero... o existente”.

IX “Yo pienso, yo existo”.

X Se refiere Boeder al título: Meditationes de prima philosophia, (Meditaciones de filosofía primera) que en la primera edición de París de 1641 llevaba como aclaración: in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur (“en la cual se demuestra la existencia de Dios y la inmortalidad del alma”); esta aclaración fue reemplazada de inmediato por: in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur (“en las cuales se demuestran la existencia de Dios y la distinción del alma humana del cuerpo”), Ámsterdam, 1642.

XI “La existencia del universo... un ser necesario que lleve consigo la razón de su existencia”.

XII “El principio de contradicción es en su forma general: una proposición es verdadera o falsa; lo que contiene dos enunciaciones: una, que lo verdadero y lo falso no son compatibles en una misma proposición, o que una proposición no podría ser verdadera y falsa a la vez. La otra, que lo opuesto o la negación de lo verdadero y la de lo falso no son compatibles, o que no hay un medio entre lo verdadero y lo falso, o bien: no puede ser que una proposición no sea ni verdadera ni falsa”.

XIII Fuera de este pasaje, el verbo equivocarse (διαψεύδεσθαι) aparece cuatro veces en el libro IV de la Metafísica como compuesto (1005b 31, 1008b 3, 1008 b 34 y 1009a 14) y las cuatro veces con una forma de perfecto (el simple activo, en el sentido de ser falso, una sola vez y como futuro: 1011b 28). Seguramente llevado por eso, Boeder interpreta el aoristo διαψευσθήναι de 1005b 12 como si fuera perfecto.

XIV Cf. la nota anterior.

XV Boeder continúa refiriéndose al texto del libro IV de la Metafísica, 1005b 14 ss.

XVI La palabra axioma, en griego clásico, contiene la raíz de valor y dignidad, de lo que es reconocido y apreciado. En su comentario a la Metafísica de Aristóteles, St. Tomás utiliza para esta palabra la traducción dignitas (Liber IV lectio 5).

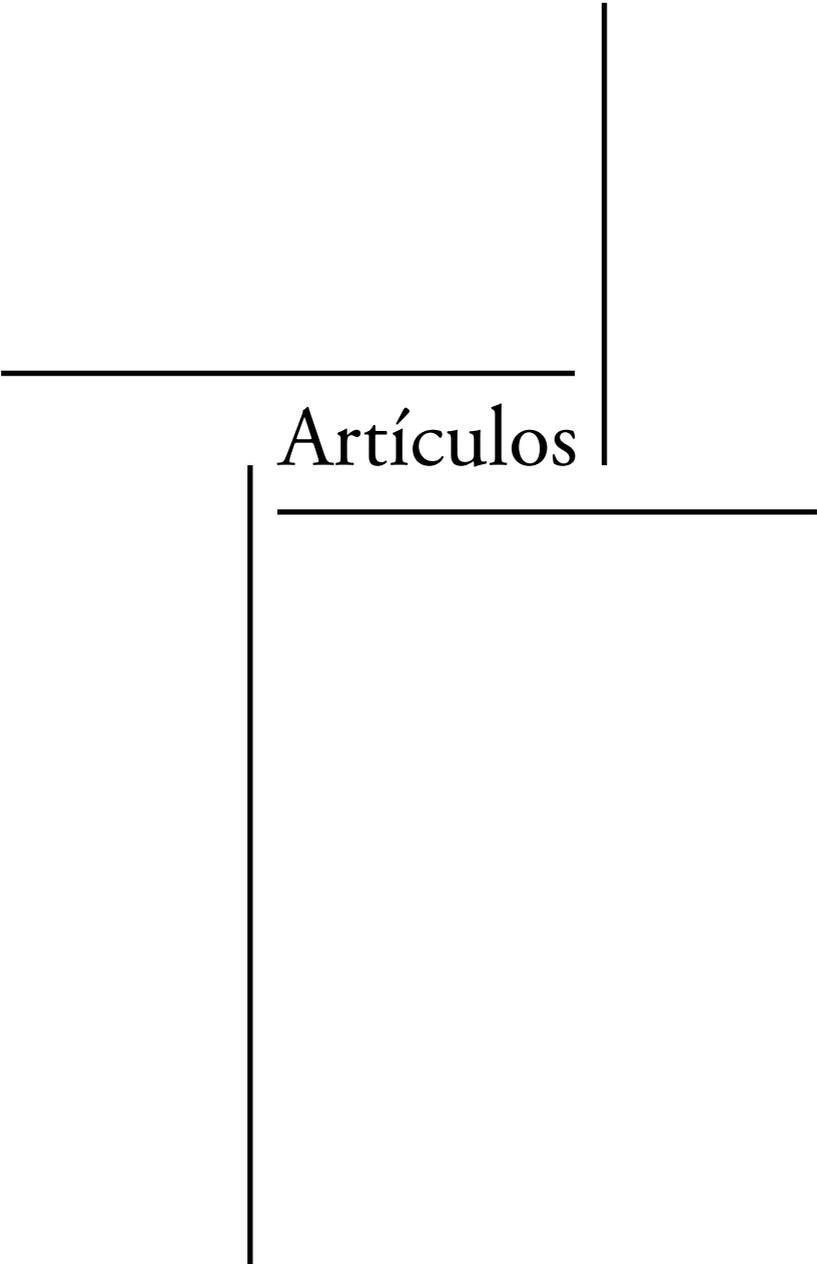
XVII Véase Met. IV 1, 1003a 5 y VII 4, 1030a 25.

XVIII Boeder se refiere a la aprehensión de la verdad simple que no está expuesta a la alternativa del juicio verdadero o falso, sino que está presente para un tocar – θιγγάνειν – o no está presente y no se la puede tocar, Met IX 10,1051b 24.

XIX Véase la nota anterior. Igual que para la aprehensión de la verdad simple, utiliza Aristóteles el mismo verbo tocar – θιγγάνειν – para la presencia de la razón pura junto a sí misma, la intelección de la intelección. Met XII, 7, 1072b21.

XX Es decir, recapitulando: 1. el ente como accidente, 2. como verdadero y falso, 3. como esencia o sustancia junto con las demás categorías, 4. como realidad y posibilidad.

XXI Tal el comienzo del libro IV de la Metafísica (1003a 21), al cual el texto de Boeder se ha estado refiriendo continuamente, porque Aristóteles discute y expone en él el principio de contradicción.



Artículos



# EL CONCEPTO DE GUBERNAMENTALIDAD, LA ECONOMIZACIÓN DE LA POLÍTICA Y EL PROBLEMA DEL ESTADO EN MICHEL FOUCAULT

---

**Alejandro IRUSTA MÉRIDA**

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE (CHILE)

aairusta@uc.cl

**Resumen:** En este artículo, discuto dos de los aspectos que vuelven especialmente relevante el concepto de *gubernamentalidad* desarrollado por Michel Foucault a fines de la década de los setenta. Estos aspectos son, primero, el tratamiento del proceso de economización de la política característico de la Modernidad que el concepto de gubernamentalidad permite, y, segundo, el tratamiento del problema del Estado que dicho concepto hace posible. Desde este punto de vista, el concepto de gubernamentalidad debe ser considerado, en parte, como la culminación y superación de los desarrollos sobre el biopoder que Foucault había desarrollado durante los años anteriores.

**Palabra clave:** gubernamentalidad, economía, Estado, biopoder.

**Abstract:** In this paper, I discuss two of the issues that make especially relevant the concept of *governmentality* developed by Michel Foucault in the late seventies. These aspects are, first, the treatment of the process of economization of politics characteristic of modernity that the concept of governmentality allows, and, secondly, the treatment of the problem of the State that this concept makes possible. From this point of view, the concept of governmentality should be considered, in part, as the culmination and overcoming of the developments on biopower that Foucault had developed over the previous years.

**Keywords:** governmentality, economics, State, biopower.

## 1. Introducción

En 1978 y 1979 Foucault dictaría, en el marco de su cátedra en el *Collège de France*, dos cursos bajo el nombre de *Sécurité, territoire, population* y *Naissance de la biopolitique*, respectivamente. Ambos cursos serían publicados, conjuntamente, en 2004, habiendo una clara línea de continuidad entre ellos.

*Sécurité, territoire, population* debería, inicialmente, haber sido una continuación de las tesis que Foucault había desarrollado sobre el *biopoder* y la *biopolítica*, especialmente, en 1976 en el último capítulo de *La volonté de savoir*<sup>1</sup> y en la última clase de su curso anterior en el *Collège de France* (“*Il faut défendre la société*”).<sup>2</sup>

Así, el propio Foucault comunicaba a sus oyentes al inicio de *Sécurité, territoire, population*:

Este año, querría comenzar el estudio de algo que había llamado, un poco en el aire, el biopoder, es decir esta serie de fenómenos que me parece bastante importante, a saber, el conjunto de los mecanismos por los cuales lo que, en la especie humana, constituye sus rasgos biológicos fundamentales, va a poder entrar al interior de una política, de una estrategia política, de una estrategia general de poder; dicho de otra manera, cómo la sociedad, las sociedades occidentales modernas, a partir del siglo XVIII, han tomado en cuenta el hecho biológico fundamental de que el ser humano constituye una especie humana. Es a grande rasgos esto lo que llamo, lo que he llamado, así, el biopoder.<sup>3</sup>

En este contexto, y de acuerdo al título del curso, Foucault buscaba, a grandes rasgos, establecer un contraste entre el poder soberano, que se ejerce sobre un territorio cuya seguridad se pretende garantizar, y las tecnologías de seguridad —que anteriormente había preferido llamar mecanismos reguladores o biopolíticos—, que buscan la regulación o equilibrio de una población y sus fenómenos. De esta manera, se esbozaba el proyecto de “hacer [...] una suerte de historia de las tecnologías de seguridad”.<sup>4</sup>

Sin embargo, si bien durante las tres primeras clases del curso (11, 19 y 25 de enero de 1978) Foucault se apegará a este proyecto, la cuarta clase

1) FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*, París, Gallimard, 1994 (*Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*, 1976), pp. 177-211.

2) FOUCAULT, Michel, “*Il faut défendre la société*”. *Cours au Collège de France (1975-1976)*, París, Seuil/Gallimard, 1997, pp. 213-235.

3) FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, París, Seuil/Gallimard, 2004, p. 3 (mi traducción).

4) FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population...* p. 12 (mi traducción).

de *Sécurité, territoire, population* (1º de febrero de 1978), tal como comenta Michel Senellart,<sup>5</sup> constituirá un punto de inflexión en la orientación del curso —y, como veremos, en el recorrido filosófico de Foucault— cuando el proyecto inicial de hacer una historia de las tecnologías de seguridad se transforme en una “historia de la gubernamentalidad”.

Al respecto, y en parte como conclusión de la clase del 1º de febrero, Foucault señalaba:

En el fondo, si hubiera querido dar al curso que he emprendido este año un título más exacto, no es ciertamente *Seguridad, territorio, población* el que habría elegido. Lo que yo querría hacer ahora, si verdaderamente quisiera hacerlo, sería algo que llamaría una historia de la “gubernamentalidad”. Con esta palabra de “gubernamentalidad” quiero decir tres cosas. Por “gubernamentalidad”, yo entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esta forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por objetivo principal la población, por forma mayor de saber la economía política, por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad. En segundo lugar, por “gubernamentalidad” entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no ha dejado de conducir, y desde hace mucho tiempo, hacia la preeminencia de este tipo de poder que se puede llamar el “gobierno” sobre todos los otros: soberanía, disciplina, y que ha llevado al desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno y, por otra parte, al desarrollo de toda una serie de saberes. Por último, por “gubernamentalidad”, creo que habría que entender el proceso, o más bien el resultado del proceso por el cual el Estado de justicia de la Edad Media, devenido en los siglos XV y XVI Estado administrativo, se ha encontrado poco a poco “gubernamentalizado”.<sup>6</sup>

En este pasaje, Foucault utiliza el concepto de *gubernamentalidad* por primera vez a lo largo de toda su obra.

Tal como señalan Colin Gordon,<sup>7</sup> Nikolas Rose,<sup>8</sup> Michel Senellart<sup>9</sup> y Mitchell Dean,<sup>10</sup> pueden distinguirse dos sentidos del concepto de gubernamentalidad: uno estricto o estrecho, históricamente acotado, que permite un

5) SENELLART, Michel, “Situation des cours” in FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population...* pp. 381-383.

6) FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population...* pp. 111-112 (mi traducción).

7) GORDON, Colin, “Governmental rationality: an introduction” in BURCHELL, Graham, GORDON, Colin y MILLER, Peter (eds.), *The Foucault effect. Studies in governmentality*, Chicago, The University of Chicago Press, 1991, pp. 2 y 4.

8) ROSE, Nikolas, “Governing ‘advanced’ liberal democracies” in BARRY, Andrew, OSBORNE, Thomas y ROSE, Nikolas (eds.), *Foucault and political reason. Liberalism, neo-liberalism and rationalities of government*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996, pp. 41-42.

9) SENELLART, Michel, “Situation des cours”... pp. 405-408.

10) DEAN, Mitchell, *Governmentality. Power and Rule in Modern Society*, Londres-Thousand Oaks-Nueva Delhi, Sage Publications, 2006, pp. 16-20.

análisis de nuestro presente y que aparece caracterizado en detalle en el fragmento que acabamos de citar, y uno más amplio y general que identifica la gubernamentalidad con un dominio estratégico de relaciones de poder donde ciertos individuos o grupos intentan conducir la conducta de otros individuos o grupos apelando a técnicas y procedimientos que varían según las distintas épocas. El concepto de gubernamentalidad en su sentido amplio será el que dotará a Foucault de una grilla de inteligibilidad que le permitirá estudiar configuraciones históricas tan diversas como la Grecia clásica, la Europa medieval o nuestra Modernidad.<sup>11</sup> En *Sécurité, territoire, population*, en la mayoría de los pasajes de *Naissance de la biopolitique* y en este artículo el concepto de gubernamentalidad es utilizado en su sentido estrecho. Será el desarrollo mismo del concepto de gubernamentalidad en su sentido estrecho, empero, el que permitirá a Foucault la elaboración de dicho concepto en su sentido más amplio.

Sin embargo, lo primero que podría preguntarse aquel que conoce las reflexiones que Foucault desarrollara durante la década de los setenta sobre el poder y el modo en que se lo ejerce en las sociedades modernas, es si el proyecto de hacer una “historia de la gubernamentalidad” es, realmente, tan novedoso.

En efecto, a primera vista pareciera, cuando se lee el pasaje que acabamos de citar, que el concepto de gubernamentalidad no pasa de ser un neologismo inventado por Foucault para tratar lo que, anteriormente, había denominado biopolítica, i. e., un modo de poder que, a partir del siglo XVIII, se ejerce, por medio de los llamados dispositivos de seguridad o biopolíticos, sobre las poblaciones. Las únicas novedades teóricas que Foucault introduciría mediante él serían que esta vez preferiría emplear la palabra *gobierno* para referirse a este modo de poder, y que ahora destacaría la importancia de la constitución de la economía como dimensión de la realidad y de la economía política como saber para el ejercicio de esta forma de poder.

En las páginas siguientes, abordaremos dos de los aspectos que, a nuestro juicio, manifiestan —aunque no agotan— la importancia del concepto de gubernamentalidad en su sentido estricto.

En primer lugar, mediante este concepto Foucault se hace cargo de un tópico que, a partir de la década de los cincuenta, se volvería recurrente en

---

11) Al respecto, véase, por ejemplo, FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits (1954-1988)*, Paris, Gallimard, 2001 (*Dits et écrits (1954-1988)*, 1994), vol. 2, pp. 1032-1033 y FOUCAULT, Michel, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, pp. 241-242.

el panorama de la filosofía política: la economización de la política moderna.

Y, en segundo lugar, mediante el concepto de gubernamentalidad Foucault se hace cargo de un problema que, hasta ese entonces, había recibido una atención relativamente menor en sus trabajos: el problema del Estado.<sup>12</sup>

## 2. La economización de la política moderna

Como ha señalado Hannah Arendt,<sup>13</sup> tal vez la primera en plantear el problema de la economización de la política moderna de manera explícita y articulada, en la Modernidad se da un proceso en el que las esferas pública y privada, entre las cuales el pensamiento clásico había trazado una clara línea divisoria, han sido completamente absorbidas por la esfera de la sociedad. Ahora, las actividades económicas o domésticas, antes relegadas al dominio de lo privado, se han apoderado del espacio público y las comunidades políticas han pasado a ser vistas como un gran conjunto doméstico. El gobierno, por su parte, se ha transformado en una gran administración doméstica que, de la mano de la economía política, social o nacional, maneja los asuntos de dicho conjunto económico y se encarga de garantizar el despliegue sin obstáculos de los procesos económicos antes propios de la esfera privada.<sup>14</sup>

12) Entre los elementos que fundan la importancia del concepto de gubernamentalidad en su sentido estrecho habría que agregar, sin duda, el hecho de que los análisis que Foucault efectuará de dicho concepto en su sentido estrecho constituyen una de las condiciones que le permitirán delimitar y desarrollar tanto el concepto de gubernamentalidad en su sentido amplio como el concepto de ética. Las investigaciones que Foucault llevará a cabo durante los últimos años de su vida se organizarán, en gran medida, en torno a estos dos últimos conceptos. Lamentablemente, las limitaciones de espacio inherentes a un artículo académico hacen difícil tratar estas últimas cuestiones en esta ocasión.

13) ARENDT, Hannah, *La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales, Buenos Aires, Paidós, 2003 (*The Human Condition*, 1958), pp. 37-95, 135-142 y 338-349. No pretendemos en las páginas siguientes hacer una exposición detallada de las tesis de Arendt ni compararlas con las tesis de Foucault. Recurrimos a la pensadora alemana para identificar un problema que ella vio con especial claridad. No obstante, en la filosofía arendtiana es mucho más apropiado hablar de despolitización moderna que de economización de la política debido al concepto estricto que Arendt tiene de la política, el cual apunta a un espacio de aparición donde el hombre se revela en su unicidad y alcanza la posibilidad de lograr, a través de la realización de grandes acciones y el pronunciamiento de grandes discursos, algún grado de permanencia en el tiempo. Al respecto, véase, por ejemplo, ARENDT, Hannah, *La condición humana*... pp. 65 y 220-221.

14) Estrictamente hablando, la gubernamentalidad moderna *no puede ser reducida* a una "gran administración doméstica". En efecto, ella sólo podrá desplegarse de manera amplia y consistente cuando la población se constituya como objeto y, estableciéndose entre ella, el territorio y las riquezas una red de relaciones múltiples, se constituya "una ciencia que se llama 'economía política' y, al mismo tiempo, un tipo de intervención característica del gobierno que va a ser la intervención en el campo de la economía y la población." (FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population*... p. 109. Mi traducción). A partir de ese momento, el concepto de economía ya no apuntará a la gestión de la casa y la familia, sino a un nivel de realidad constituido por la población en su articulación con la riqueza y a un saber que tiene por objeto ese nivel de realidad y de

Para los clásicos, destaca Arendt, una expresión como la de *economía política* habría sido en extremo contradictoria, ya que, para ellos, los asuntos económicos eran aquellos relacionados con la conservación y reproducción de la vida del individuo y la especie y pertenecían, por definición, a la esfera privada, en la cual los hombres estaban sujetos a las necesidades y exigencias que la vida les imponía. La esfera pública, por su parte, era entendida por el pensamiento clásico como el espacio común donde los hombres tenían la posibilidad de sobresalir a través de la realización de grandes acciones y el pronunciamiento de grandes discursos que les permitieran alcanzar cierta permanencia en el tiempo y cierto grado de inmortalidad. Al dejar la esfera privada y entrar en la esfera pública, el hombre dejaba el dominio de la necesidad, que era aquel donde estaba condenado sólo a repetir su vida biológica, y entraba a un espacio de libertad donde tenía la posibilidad de hacer algo que le permitiera sobresalir en la historia y forjarse una vida que fuera contada por la posteridad. En la sociedad moderna, en cambio, los procesos biológicos que antes estaban destinados a permanecer encerrados en la esfera privada han pasado a convertirse en el único interés público y la acumulación, el consumo y el intercambio de riquezas casi han devenido la ocupación exclusiva del hombre.

Efectivamente, para el pensamiento griego clásico, la distinción entre la esfera política y las actividades económicas era más que marcada. Para Platón, por ejemplo, tal como expone en la *República*, si bien en el origen de toda comunidad política está la necesidad que tienen los hombres de asociarse para satisfacer sus necesidades más básicas (comida, vivienda y vestuario), es necesario que cada una de las tres grandes funciones de la *pólis* esté a cargo de un estamento específico determinado de acuerdo a la naturaleza de cada individuo. Una *pólis* justa será, precisamente, aquella donde no hay injerencia entre los tres elementos que la componen: en el primer estamento estarán los labradores, artesanos y todos aquellos encargados de proporcionar a la *pólis* los bienes indispensables para satisfacer las necesidades materiales elementales de la vida; en el segundo, los guardianes encargados de las actividades de la guerra y la protección de la *pólis*; y, por último, en el tercero, los gobernantes-filósofos encargados de las actividades políticas propiamente tales.<sup>15</sup>

Aristóteles, por su lado, ya en el Libro primero de la *Política* advierte contra

---

la mano del cual el gobierno buscará gestionar las poblaciones. Al respecto, véase FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population...* pp. 107-109.

15) PLATÓN, *República*, II, 369b-376c y IV, 427d-444e, trad. Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1986, vol. 4, pp.121-134 y 213-242.

aquellos que consideran que el gobierno de una comunidad política y aquel de una casa difieren solamente en el número de individuos sobre el cual el poder es ejercido. Para Aristóteles, la administración económica de una casa o comunidad doméstica se identifica con las actividades de mando del padre de familia sobre su mujer, hijos y esclavos. Estas actividades están encaminadas a la satisfacción de las necesidades de conservación y procreación elementales del hombre y se hallan en íntima conexión con las actividades que permiten adquirir los bienes requeridos para satisfacer dichas necesidades (agricultura, ganadería, comercio, minería, explotación de los bosques). Asimismo, este tipo de actividad económica, indispensable para la administración de la casa, difiere, para el Estagirita, de aquella que se ejerce no con miras a la satisfacción de las necesidades básicas de la vida, sino más bien, con el objeto de adquirir una riqueza monetaria ilimitada. Esta última forma de actividad es condenada por Aristóteles.

Ahora bien, la comunidad política, a pesar de que no puede prescindir de aquellas actividades orientadas a la adquisición de los recursos que posibilitan su funcionamiento, no debe ser entendida, a diferencia de la comunidad doméstica, como una comunidad cuya función primordial es la satisfacción de las necesidades cotidianas de la vida. La comunidad política, indica Aristóteles, es, más bien, el ámbito que da la posibilidad al hombre de alcanzar el fin último de la vida, a saber, la *eudaimonía*, entendida como el ejercicio o el despliegue excelente de la naturaleza racional humana.<sup>16</sup>

Con el fin de la Antigüedad Clásica y el advenimiento del feudalismo medieval la situación se verá profundamente modificada. Ante todo, hay que tener presente que, debido a los grandes desórdenes propios del período, se hacía difícil la constitución de cualquier unidad política mayor y de alguna forma de gobierno central que pudiera garantizar la protección de la vida y la propiedad de los súbditos. A causa de esto, primarían en la época los gobiernos de tamaño reducido ejercidos sobre unidades territoriales menores y las relaciones políticas de carácter local en las cuales un señor más o menos poderoso ofrecía a un vasallo protección y tierras a cambio de ciertos servicios tales como el servicio militar y el pago de tributos. Asimismo, la relación entre el señor y su vasallo tomaba la forma de un contrato privado contraído y respetado por una cuestión de interés personal; los cargos políticos, por su lado, eran vistos como una propiedad privada perpetua y hereditaria, y el que ocupaba un cargo actuaba como un propietario que hacía uso de su derecho de posesión y no

16) ARISTÓTELES, *Política*, I, 1252a-1260b, trad. Julián Marías y María Araujo, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983, pp. 1-26.

como un funcionario público que ejercía una autoridad delegada. Además, un vasallo tenía el derecho a entrar en un nuevo pacto de vasallaje donde él ahora jugaba el papel de señor sin necesidad de tener que renunciar al pacto en el que había entrado, inicialmente, como vasallo. Finalmente, un vasallo tenía el derecho de ejercer justicia en su feudo gozando de inmunidad ante la interferencia de los funcionarios reales, y, puesto que, usualmente, un vasallo debía obediencia sólo a su señor inmediato y no al señor de su señor —aunque éste fuera el rey mismo—, se terminaba con un sistema donde el rey se relacionaba con sus súbditos sólo por intermedio de terceros.

Como consecuencia de todos estos puntos, se produce en el período feudal tanto un oscurecimiento de la distinción entre lo público y lo privado como un marcado debilitamiento del poder político.

Arendt relaciona, directamente, el debilitamiento de la esfera política propia de la Europa medieval con la influencia que tendría el cristianismo sobre la totalidad de las dimensiones de la existencia humana durante el período. Esta influencia se traducirá en un descrédito del mundo —condenado a desaparecer— y de las actividades mundanas, lo que explica, en parte, lo reducido de la esfera pública medieval. La función de ofrecer al hombre la posibilidad de alcanzar una vida mejor y alguna forma de trascendencia y permanencia en el tiempo, cumplida en la Antigüedad clásica por la esfera pública, ahora estará a cargo de la esfera de lo sagrado. Al mismo tiempo, si alguien se hacía cargo de gobernar a los hombres no lo hacía porque buscara la gloria o realizar grandes hazañas, sino, simplemente, porque era necesario que alguien asumiera la carga de velar por el Bien Común de la comunidad, evitara que éste se viera amenazado por la perversidad natural de los hombres y permitiera que estos últimos, liberados de la carga de la política, pudieran dedicarse a sus propios asuntos, siendo el más importante de ellos la salvación eterna. De este modo, en un contexto donde la esfera pública se había vuelto casi inexistente, no es raro que las actividades que anteriormente formaban parte de la esfera privada hayan terminado por absorber casi la totalidad de las actividades humanas.<sup>17</sup>

Sin embargo, a pesar de esta suerte de absorción ocurrida durante la Edad Media, la economía siguió siendo para el pensamiento occidental de la época algo distinto a la política. Así, para Santo Tomás de Aquino, la comunidad civil es la comunidad más perfecta, a la cual está subordinado el resto de las comunidades humanas. Y, si bien toda ciudad debe contar con los medios para proveerse su sustento, no pudiendo prescindir de la actividad comercial, esta

---

17) ARENDT, Hannah, *La condición humana...* pp. 45-47, 62-64 y 68-69.

última no deja de ser, para el Aquinate, condenable, en cuanto promueve el vicio de los hombres al despertar la codicia en ellos, los hace descuidar el Bien Común al enfocarlos, excesivamente, en sus beneficios personales, y aumenta el riesgo de sediciones y disensiones en las ciudades.<sup>18</sup>

Con el advenimiento de la Modernidad y el despliegue del proceso de formación de los Estados nacionales modernos se producirá, no obstante, un quiebre decisivo tanto en la historia del pensamiento político occidental como en la historia de las relaciones entre política y economía.

Efectivamente, para Hobbes, detrás de la constitución del Estado moderno no se encuentran ni el deseo de los hombres de contar con un espacio que les permita trascender y alcanzar la libertad o la eudaimonía, ni tampoco la necesidad de que alguien se encargue de velar por el Bien Común de los fieles y evite que su salvación se ponga en peligro. Según Hobbes, el estado de naturaleza, donde no hay un poder que atemorice a los hombres y los obligue a respetar los pactos, es un estado de guerra de todos contra todos donde cada hombre es una amenaza para el resto y cuenta sólo con su propia fuerza e inventiva para protegerse a sí mismo, a los suyos y sus posesiones. De acuerdo al autor del *Leviatán*, en ese estado de naturaleza:

[...] no existe oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto, [...] no hay cultivo de la tierra, ni uso de los artículos que pueden ser importados por mar, ni construcciones confortables, ni instrumentos para mover y remover las cosas que requieren mucha fuerza, ni conocimiento de la faz de la tierra, ni cómputo del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad; y [...] existe continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve.<sup>19</sup>

Y son el temor a una muerte violenta y el deseo de procurarse las cosas que aseguran una vida confortable mediante el trabajo los que se encuentran detrás del surgimiento del Estado. Este último se constituye, para Hobbes, cuando los hombres, proponiéndose abandonar el Estado de naturaleza, deciden transferir su poder y derecho a gobernarse a un hombre o una asamblea con el objetivo de que reduzca sus voluntades a una sola, los represente, utilice todo el poder que se le ha conferido y, atemorizándolos por medio del castigo, los obligue a respetar las leyes, los pactos y les garantice paz, seguridad y bienestar.<sup>20</sup>

18) TOMÁS DE AQUINO, *Del gobierno de los príncipes*, trad. Don Alonso Ordóñez das Seyjas y Tobar, Buenos Aires, Losada, 1964 (*De regimine principum ad regem Cyprí*, 1267), pp. 63-65.

19) HOBBS, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*, trad. Manuel Sánchez Sarto, México, Fondo de Cultura Económica, 1996 (*Leviathan: or the Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, 1651), p. 103.

20) HOBBS, Thomas, *Leviatán*... pp. 105, 137-141 y 275.

Locke, por su parte, aun cuando ha de ser colocado en la misma tradición contractualista a la que adscribiera Hobbes, considera el estado de naturaleza no como un estado de guerra de todos contra todos, sino, más bien, como un estado de libertad donde cada individuo puede actuar y disponer de sí mismo y de sus posesiones libremente y donde todos cuentan con el mismo poder y la misma jurisdicción.

No obstante, este estado de naturaleza, en el cual cada individuo posee el derecho inalienable a la vida, la salud, la libertad y las posesiones —conjunto que Locke denomina propiedad, en cuanto es lo propio de cada hombre—, no es un estado de licencia absoluta estando regido por la ley de naturaleza. Esta ley establece que, puesto que los hombres son iguales, nadie tiene el derecho a atentar contra la propiedad de otro y todos tienen el derecho a defender su propiedad y la de los demás y a castigar a quienes transgreden la ley de naturaleza.

Sin embargo, la vida en el estado de naturaleza es incierta y peligrosa, y la maldad y corrupción de los hombres, el hecho de que los hombres tiendan a dejarse llevar por sus propios intereses y suelen caer en la parcialidad, y, por último, el hecho de que en el estado de naturaleza a menudo no se cuenta con un poder que respalde las sentencias, harán que la amenaza a la propiedad esté siempre presente en el estado de naturaleza.

Según Locke, son estas mismas limitaciones del estado de naturaleza las que llevan a los hombres a abandonarlo y, con el objeto de preservar su propiedad, a renunciar a gran parte de la libertad que tenían en dicho estado para, mediante un pacto social, formar e incorporarse a una sociedad civil. Haciendo esto, cada hombre renuncia y cede a la sociedad civil tanto el poder de hacer todo lo que le parezca oportuno para preservar su propiedad y la de los demás, como aquel de castigar las violaciones contra la ley de la naturaleza.<sup>21</sup>

Sin duda, las filosofías de Hobbes y Locke constituyen un hito decisivo a la hora de abordar el proceso de economización de la política que ha caracterizado la sociedad moderna, en cuanto en ellas la esfera política aparece, en muchos de sus aspectos, subordinada a las actividades de conservación de la vida que durante la Antigüedad y la Edad Media pertenecían al dominio de lo doméstico. Pues, si bien es cierto que durante el Medioevo la escueta esfera política propia de dicho período aparecía como una carga que el gobernante

---

21) LOCKE, John, *Segundo tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, trad. Carlos Mellizo, Madrid, Alianza, 1990 (*The Second Treatise of Civil Government. An Essay concerning the True Original Extent and End of Civil Government*, 1690), pp. 36-51, 55-75 y 96-137.

tenía que tomar para que los hombres pudieran hacerse cargo de sus asuntos privados, también es cierto que el principal asunto privado de los hombres de la Edad Media nunca dejó de ser su interés en la salvación eterna, la cual pertenecía a una esfera sagrada que siempre fue muy superior en calidad a cualquier asunto puramente mundano.

Cuando, a mediados del siglo XIX, Marx establezca como punto de partida de su filosofía al hombre que labora y produce en el marco de determinadas condiciones materiales, y afirme que las formas políticas y jurídicas, el arte, la religión, la filosofía y, en general, los fenómenos de la conciencia no son sino una mera superestructura que refleja y está determinada por la infraestructura económica que configura la sociedad y rige los procesos históricos, el filósofo alemán no estará, hasta cierto punto, sino continuando esa tradición que, desde Hobbes y Locke, puso la esfera política al servicio de la conservación de la vida y de las actividades por medio de las cuales el hombre satisface las necesidades que esta vida le impone.<sup>22</sup>

Ahora, más de trescientos cincuenta años después de la publicación del *Leviatán*, se ha llegado a un punto en el que ya a nadie parece extraño que la economía se haya transformado casi en la disciplina directriz por excelencia de los Estados, de modo tal que hoy a veces pareciera que se la considera como sinónimo de gestión política.

Algunas páginas más atrás nos preguntábamos si el proyecto de hacer una “historia de la gubernamentalidad” era realmente tan novedoso. Ahora podemos apreciar con claridad que el análisis del surgimiento, desarrollo y consolidación de la economía como uno de los puntos de apoyo fundamentales del ejercicio moderno del poder no es, meramente, una añadidura menor a los desarrollos foucaultianos: mediante él, Foucault se hace cargo de una de las problemáticas mayores de la filosofía política contemporánea, esto es, la economización de la política en la Modernidad.

Así, esta historia de la gubernamentalidad que, tal como hemos sostenido, puede ser leída en una de sus dimensiones como una historia de la economización de la política moderna, estudiará cómo, en los siglos XVII y XVIII, en el contexto de los llamados Estados de policía, la práctica gubernamental tendrá como objetivo la optimización minuciosa y exhaustiva de la vida de los ciudadanos, en cuanto dicha optimización aparecerá condicionando, directamente, la

22) Véase, por ejemplo, MARX, Karl, *Contribución a la crítica de la economía política*, trad. Jorge Tula, León Mames, Pedro Scaron, Miguel Murmis y José Aricó, México, Siglo XXI, 1980 (*Zur Kritik der politischen Ökonomie*, 1859), pp. 4-6. Esta tesis es, justamente, la de Arendt. Al respecto, véase ARENDT, Hannah, *La condición humana...* pp. 43 y 45.

riqueza y el poderío de los Estados. En este marco, el gobierno tendrá como sus objetos primordiales la coexistencia de los hombres, las actividades en las que ellos participan y las relaciones que forjan (laborales, comerciales, de propiedad); en otras palabras, lo que en la época comienza a constituirse como el dominio económico.<sup>23</sup> Posteriormente, Foucault continuará estudiando el arte liberal de gobernar y el “descubrimiento” o, más bien, la constitución, desde la primera mitad del siglo XVIII, de la economía y la población como dos esferas o dominios íntimamente articulados y conformados por una serie de procesos, fenómenos y mecanismos que poseen sus propias leyes y regularidades que deberán ser respetadas por los gobernantes si no quieren que el Estado se empobrezca y debilite. El objetivo, ahora, de la práctica de gobierno, será renunciar a las intervenciones minuciosas y exhaustivas a las que habían apelado los Estados de policía y reemplazarlas por mecanismos de seguridad que permitan que las regulaciones espontáneas y naturales que les son propias a las esferas de la economía y la población puedan funcionar sin ser obstaculizadas, enturbiadas o entorpecidas.<sup>24</sup> Finalmente, esta historia de la gubernamentalidad estudiará cómo, en la versión alemana del neoliberalismo u *ordoliberalismo*, surgida tras la Segunda Guerra Mundial, se buscará que la economía de mercado, ajustada a la libre competencia, devenga el principio de regularización y formalización de la sociedad y del Estado, debiendo ajustarse las unidades sociales básicas a la forma de la empresa; y cómo, en el neoliberalismo estadounidense de la escuela de Chicago, se construirá una grilla de inteligibilidad a partir de las leyes y los principios de la economía que permitirá analizar y regular dominios no económicos, incluidos los distintos ámbitos sociales y la práctica gubernamental misma. De este modo, la mecánica económica trasciende ahora sus propios límites y, expandiéndose a través de todo el cuerpo social, se transforma en el principio de organización e información de las esferas social y política en todas sus dimensiones.<sup>25</sup>

En este punto, no obstante, se hace necesario hacer una aclaración. Leer la historia de la Modernidad como un proceso de economización de la política que culmina con la información del cuerpo social por parte de la economía no debe llevar a pensar que Foucault sostendría que, en nuestra época, la economía se ha transformado en una suerte de infraestructura que determina y permite analizar la realidad histórica en su totalidad.

---

23) FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population...* pp. 233-370.

24) FOUCAULT, Michel, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, Paris, Seuil/Gallimard, 2004, pp. 3-75 y 271-320.

25) FOUCAULT, Michel, *Naissance de la biopolitique...* pp. 77-270.

Si bien es innegable que en la Modernidad hay una clara relación entre el dominio económico y el poder político, este último no puede ser reducido a una mera “superestructura” que se limitaría a mantener las relaciones de producción y la dominación de clase posibilitada por la apropiación de los medios de producción. Como señala Foucault, las técnicas del biopoder —disciplinas y técnicas biopolíticas— han sido la condición de posibilidad del despegue del sistema capitalista, en cuanto han ligado al individuo al aparato de producción y han transformado su cuerpo y el tiempo de su existencia en fuerza y tiempo de trabajo, constituyéndolo en el obrero normalizado que el capitalismo requiere para funcionar.<sup>26</sup>

Como señala Paul Veyne, comentando la obra de Foucault y criticando los análisis de raigambre marxista, ningún acontecimiento histórico, tal como las relaciones de producción, puede funcionar como una especie de primer motor que explique, en última instancia, el resto de la historia, simplemente, porque, más allá de los efectos que pueda tener, todo acontecimiento histórico —económico, político, cultural— está a su vez condicionado por otros acontecimientos que hay que elucidar si se lo quiere explicar.<sup>27</sup>

Así, tratar la problemática de la economización de la política moderna no significa hacer de la economía el principio rector de nuestra Modernidad. El discurso económico, con sus objetos —incluido el dominio económico entendido como dimensión de nuestra realidad—, sus modalidades de enunciación, sus conceptos y teorías, corresponde a una serie de acontecimientos que cumple un papel específico al interior de un dispositivo de relaciones de poder y mantiene relaciones también específicas con el resto de los acontecimientos —discursivos y no discursivos— del dispositivo. Por consiguiente, lo interesante será elucidar las reglas de formación del discurso económico, la función estratégica que cumple al interior de los dispositivos biopolíticos en los que juega un papel y sus relaciones con el resto de los acontecimientos de dichos dispositivos. De esta forma, Foucault esclarecerá estos puntos en *Sécurité, territoire, population* y *Naissance de la biopolitique* mediante los conceptos de gobierno y gubernamentalidad, de la misma manera en que, anteriormente, mediante el concepto de poder disciplinario, había logrado explicitar la función que los discursos de la psiquiatría, la medicina clínica y las ciencias humanas

26) Con respecto a este punto, véase, por ejemplo, FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits (1954-1988)*, París, Gallimard, 2001 (*Dits et écrits (1954-1988)*, 1994), vol. 1, pp. 1474-1491.

27) VEYNE, Paul, *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, trad. Joaquina Aguilar, Madrid, Alianza, 1984 (*Comment on écrit l'histoire – Foucault révolutionne l'histoire*, 1971), pp. 236-237.

cumplían al interior de los dispositivos disciplinarios.<sup>28</sup>

### 3. El problema del Estado

La importancia del concepto de gubernamentalidad no se limita, empero, a que él permite abordar y elucidar la cuestión de la economización de la política moderna. Mediante el concepto de gubernamentalidad, Foucault pasa a hacerse cargo de un problema que, hasta ese momento, había recibido una atención relativamente menor en sus trabajos anteriores: el problema del Estado.

Tal como han notado Senellart<sup>29</sup> y Gordon,<sup>30</sup> esta omisión voluntaria y consciente del problema del Estado no había dejado de provocar críticas hacia los análisis del poder foucaultianos, por lo que los desarrollos que Foucault llevará a cabo sobre la gubernamentalidad deben ser vistos, en parte, como una respuesta a estas objeciones.

Hay que tener presente, en este punto, que la microfísica del poder de Foucault se mostraba como una crítica de las concepciones políticas que identificaban el poder político con el poder del Estado y sus aparatos y establecían que el Estado era una suerte de unidad fundamental de la cual derivaba el resto de los poderes que existen en una sociedad. Para Foucault, la base del tejido social se encuentra atravesada por una serie de relaciones de poder que no sólo no derivan del poder de Estado, sino que, al contrario, lo fundan y hacen posible. La microfísica del poder foucaultiana se presentaba, precisamente, como un intento de explicitar estas relaciones de poder “menores” que recaen directamente sobre los cuerpos de los hombres en las familias, los talleres, las escuelas, los hospitales y las prisiones y que sirven de base a las grandes configuraciones políticas.<sup>31</sup>

Sin embargo, como bien nota Senellart,<sup>32</sup> si bien el análisis de las disciplinas podía, hasta cierto punto, prescindir de una referencia al Estado, puesto que el poder disciplinario era ejercido, fundamentalmente, en el contexto de instituciones locales como la prisión, el taller, la escuela o el hospital, el mismo Foucault se verá obligado a reconocer que el análisis de los dispositivos de poder propios de la biopolítica de la población no podía abstenerse de la consideración del aparato estatal, en cuanto el ejercicio de este tipo de poder,

28) Sobre el concepto de dispositivo y el uso que Foucault hace de él, véase FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits*, vol. 2... pp. 298-302.

29) SENELLART, Michel, “Situation des cours”... pp. 397-398.

30) GORDON, Colin, “Governmental rationality: an introduction”... p. 4.

31) Al respecto véase, por ejemplo, FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits*, vol. 2... pp. 406-407.

32) SENELLART, Michel, “Situation des cours”... p. 398.

necesariamente, requería de órganos complejos de coordinación y centralización que sólo podían encontrarse en el Estado.

Así, ya en “*Il faut défendre la société*”, Foucault afirmaba: “Tenemos entonces dos series: la serie cuerpo-organismo-disciplina-instituciones; y la serie población-procesos biológicos-mecanismos reguladores-Estado. Un ensamble orgánico institucional: la organodisciplina si ustedes quieren, y, por otro lado, un ensamble biológico estatal: la biorregulación por el Estado”.<sup>33</sup>

Por otra parte, prescindir de una referencia al Estado al momento de analizar el poder disciplinario no dejaba de estar sólo parcialmente justificado. Ciertamente, como el mismo Foucault notara, las disciplinas no sólo usualmente salen de las instituciones en las cuales son utilizadas y toman cuerpo en aparatos estatales como la policía, sino que, además, detrás de su ejecución y puesta en práctica global al nivel del conjunto de la sociedad, siempre se encuentra, a fin de cuentas, el Estado, del cual dependen, en última instancia, los sistemas educacional, penal, militar y de salud e higiene públicas.<sup>34</sup>

De esta manera, hay que concluir que el análisis de los mecanismos de poder característicos de la biopolítica de la población y la necesidad de efectuar un análisis íntegro de la ejecución global del poder disciplinario implicará que Foucault se vea en la necesidad imperiosa de extender sus estudios y reflexiones sobre el modo de ejercerse el poder en la sociedad moderna a la cuestión del Estado.

Por consiguiente, cuando al inicio de la clase del 8 de febrero de 1978 —es decir, la clase siguiente a aquella en que nuestro autor había introducido por primera vez el concepto de gubernamentalidad— Foucault se sienta en la obligación de explicar a sus oyentes las razones para estudiar aquello que había denominado con el extraño nombre de “gubernamentalidad”, dirá lo siguiente: “Primera pregunta: ¿por qué querer estudiar este dominio finalmente inconsistente, brumoso, recubierto por una noción tan problemática y artificial como aquella de ‘gubernamentalidad’? Mi respuesta será (...) ésta: para abordar el problema del Estado y de la población.”<sup>35</sup> Pero, inmediatamente, añadirá:

Segunda pregunta: todo eso es muy gentil, pero el Estado y la población sabemos lo que son, o en todo caso, creemos saberlo. La noción de Estado, la noción de población tienen su definición, su historia. El dominio al cual se refieren estas

33) FOUCAULT, Michel, “*Il faut défendre la société*”... p. 223 (mi traducción).

34) FOUCAULT, Michel, “*Il faut défendre la société*”... p. 223.

35) FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population*... p. 120 (mi traducción).

nociones es, a grandes rasgos, más o menos conocido, o en todo caso, si tiene una parte sumergida u oscura, tiene otra que es visible. Entonces, puesto que se trata de estudiar este dominio [...] semioscuro del Estado y de la población, ¿por qué querer abordarlo a través de una noción que es total y enteramente oscura, aquella de “gubernamentalidad”? ¿Por qué atacar lo fuerte y lo denso con lo débil, lo oscuro y lo incompleto?<sup>36</sup>

Para entender el sentido que tiene esta objeción que el mismo Foucault se plantea, hay que recordar que, en términos generales, la microfísica del poder foucaultiana se negaba a identificar el poder con alguna institución, incluidos el Estado y sus aparatos. Si se efectuara esta identificación, para explicar una forma de poder bastaría con explicitar y analizar la estructura y las funciones de la institución en cuestión. Para Foucault, el poder toma, más bien, la forma de una tecnología política que es utilizada por las distintas instituciones en la persecución de sus objetivos específicos.<sup>37</sup> Asimismo, detrás de esta microfísica estaba la negación a aceptar la existencia de objetos supuestamente naturales y transhistóricos a los cuales responderían, posteriormente, las distintas prácticas históricas y a partir de los cuales estas últimas se explicarían. En lugar de ello, para Foucault, es a partir de las mismas prácticas que se constituyen el objeto, el sujeto y la correlación que se da entre ellos.<sup>38</sup>

Sin embargo, como el propio Foucault notara, el reconocimiento de que los mecanismos reguladores de la biopolítica y las disciplinas reenviaban, en último término, a la acción estatal, traía el peligro para él de tener que aceptar que los análisis del biopoder que había elaborado remitían, a fin de cuentas, a la institución del Estado, lo que hacía ineludible un análisis político de tipo más o menos institucionalista como el que la microfísica del poder había tratado de superar:

[...] después de todo, estas tecnologías generales de poder que se ha intentado reconstituir pasando afuera de la institución, ¿acaso finalmente no dependen de una institución global, de una institución totalizadora que es, precisamente el Estado? ¿Acaso, al salir de estas instituciones locales, regionales, puntuales que son los hospitales, las prisiones, las familias, no se es reenviado [...] a otra institución, de modo que no se saldría del análisis institucional sino para ser conminado a entrar en otro tipo de análisis institucional, o en otro registro, o en otro nivel de

---

36) FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population...* p. 120 (mi traducción).

37) Véase, por ejemplo, FOUCAULT, Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, París, Gallimard, 1993 (*Surveiller et punir. Naissance de la prison*, 1975), pp. 33-36 y FOUCAULT, Michel, *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France (1973-1974)*, París, Seuil/Gallimard, 2003, pp. 16-17.

38) Véase, por ejemplo, FOUCAULT, Michel, *Surveiller et punir...* pp. 36-38 y FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits*, vol. 2... pp. 1450-1455.

análisis institucional, aquel en que, precisamente, se trata del Estado? [...] La generalidad extra-institucional, la generalidad no funcional, la generalidad no objetiva a la cual llegan los análisis de los cuales les hablaba recién [...] podría ser que nos pusiera en presencia de la institución totalizadora del Estado.<sup>39</sup>

Como una manera de sortear el peligro de caer en un análisis político institucionalista o tradicionalista, Foucault se propondrá llevar a cabo un triple pasaje o desplazamiento al exterior con respecto al Estado del mismo modo como lo había hecho, anteriormente, con respecto a las instituciones disciplinarias en su analítica del poder.

Como el mismo Foucault explica, este triple pasaje al exterior que había emprendido en sus estudios del poder disciplinario se había efectuado en torno a tres ejes:

Primero, pasar al exterior de la institución; liberarse de cualquier “institucionalcentrismo” (“*institutionalocentrisme*”), desligando las relaciones de poder de cualquier punto de vista institucionalista. En lugar de analizar las relaciones de poder a partir de una institución dada y de su estructura interna, identificar, detrás de la institución, la tecnología de poder que la sostiene y efectuar un análisis genealógico que determine la red de puntos de apoyo de dicha tecnología.<sup>40</sup>

Segundo, pasar al exterior en relación a la función. En lugar de establecer cuáles eran las funciones ideales de una institución para, luego, ver cuáles fueron cumplidas y cuáles no, resituar la institución en una economía general de poder que se organiza sobre la base de estrategias y tácticas que recuperan y se apoyan incluso en sus supuestos fracasos.<sup>41</sup>

Y, tercero, pasar al exterior con respecto al objeto. En lugar de establecer un objeto que sirva de principio de análisis para las prácticas histórica, identificar las tecnologías a través de las cuales se constituyen los dominios de objetos y los campos de verdad.<sup>42</sup>

Así, buscando evitar caer en un análisis tradicional del poder y justificando el proyecto de abordar el problema del Estado y la población por medio del novedoso pero, a primera vista, poco claro concepto de gubernamentalidad, Foucault concluía:

En suma, el punto de vista tomado en todos estos estudios consistía en intentar

39) FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population...* pp. 122-123 (mi traducción).

40) FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population...* pp. 120-121.

41) FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population...* p. 121.

42) FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population...* pp. 121-122.

liberar las relaciones de poder con respecto a la institución para analizarlas bajo el ángulo de las tecnologías, liberarlas también con respecto a la función para re-tomarlas en un análisis estratégico, y desprenderlas del privilegio del objeto para intentar resituarlas desde el punto de vista de la constitución de los campos, dominios y objetos de saber. Si este triple movimiento de pasaje al exterior ha sido intentado a propósito de las disciplinas, [...] es esta posibilidad, en el fondo, la que querría explorar ahora con relación al Estado. ¿Se puede, acaso, pasar al exterior del Estado como se ha podido [...] pasar al exterior con relación a estas diferentes instituciones? ¿Hay, en relación al Estado, un punto de vista englobador como lo era el punto de vista de las disciplinas en relación a estas diferentes instituciones?

43

Como el lector podrá notar, en este triple desplazamiento o pasaje al exterior aparecen delineados con claridad los rasgos esenciales de la microfísica del poder foucaultiana que esbozamos más arriba. Lo que se pretende con este proyecto de realizar una historia de la gubernamentalidad es, en líneas generales, aplicar esta microfísica del poder al problema del Estado sin caer en los análisis políticos tradicionales que, justamente, Foucault había tratado de superar. En otras palabras, el objetivo del proyecto foucaultiano es mostrar que un análisis político llevado a cabo en términos de micropoderes, tal como lo es la microfísica o analítica del poder, no limita su validez al ámbito local de los sistemas disciplinarios, sino que es igualmente aplicable a configuraciones políticas mayores tales como el Estado.<sup>44</sup> En este sentido, creemos que no es errado considerar los cursos del *Collège de France* que Foucault dedica a la gubernamentalidad como la culminación de los desarrollos que el filósofo francés había empezado a principios de la década de los setenta. Efectivamente, estos cursos permiten poner en contacto las reflexiones foucaultianas sobre el poder tal como se lo ejerce en el tejido mismo del cuerpo social, más allá de los aparatos estatales, con un análisis de las grandes configuraciones y organizaciones políticas que comenzaron a desarrollarse en Occidente desde fines de la Edad Media, análisis que había sido sin duda el gran ausente de los trabajos foucaultianos y que el mismo Foucault reconocía como impostergable, sin que, sin embargo, se hiciera necesario recurrir a los conceptos, teorías o métodos de los análisis tradicionales de la política.

Frente a las teorías políticas que se basan en el Estado, presentándolo como la institución política primordial y fuente del poder social, o lo erigen como un monstruo frío cuyo crecimiento y desarrollo amenazaría la sociedad civil sobre la que se levanta, o bien lo transforman en un instrumento de do-

43) FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population...* p. 122 (mi traducción).

44) FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population...* pp. 365-366.

minación de clase que debe ser ocupado por los revolucionarios, Foucault se propondrá determinar si “es posible resituar el Estado moderno en una tecnología general de poder que habría asegurado sus mutaciones, su desarrollo, su funcionamiento” y si “se puede hablar de algo como una ‘gubernamentalidad’ que sería al Estado lo que las técnicas de segregación eran a la psiquiatría, lo que las técnicas de disciplina eran al sistema penal, lo que la biopolítica era a las instituciones médicas”.<sup>45</sup>

Foucault no pretende que el Estado en cuanto conjunto de instituciones o aparatos haya nacido de las prácticas de gobierno recién en los siglos XVI y XVII y reconoce que los grandes ejércitos nacionales surgen en Francia ya con Francisco I y los sistemas fiscal y de justicia son todavía más antiguos; “el Estado, como conjunto de las instituciones de la soberanía, existía desde hace milenios”<sup>46</sup>, enfatiza Foucault.

No obstante, hay que tener presente que, para Foucault, las instituciones —incluidas las estatales— no son ni el foco ni el origen del poder. Las tecnologías de poder —comprendidas acá las tecnologías gubernamentales— invisten y atraviesan las instituciones, las cuales utilizan, fijan y reproducen a las primeras, sirviéndoles de puntos de apoyo o relevo en su proceso de expansión y consolidación. El Estado es sólo un supuesto objeto original y las instituciones y aparatos que, habitualmente, se identifican con él deben ser consideradas sólo como la materia sobre la cual las prácticas de gobierno se apoyaron para dar lugar a una determinada objetivación históricamente constituida —el Estado—, del mismo modo en que las prácticas del biopoder se apoyaron sobre una serie de estructuras anatómicas, procesos fisiológicos, instintos y conductas para constituir, históricamente, a partir de ellos, esos objetos pseudonaturales conformados por la locura y la sexualidad.<sup>47</sup>

En este contexto, la historia de la gubernamentalidad tendrá como objetivo, en gran medida, determinar la manera en que las técnicas de poder específicas de la gubernamentalidad, consolidadas en el siglo XVIII, se articularon con los aparatos estatales que existían ya desde mucho antes, invistiéndolos y apoyándose en ellos, de modo tal que el Estado se transformó en lo que es hoy, a saber, un Estado de gobierno. Según Foucault, si el Estado ha logrado sobrevivir y se ha convertido en lo que hoy conocemos, es gracias a la guber-

45) FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population...* p. 124 (mi traducción).

46) FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population...* p. 125 (mi traducción).

47) Al respecto, véase, por ejemplo, FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits*, vol. 2... pp. 406-407 y 533, FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population...* pp. 243-245 y 252-253 y FOUCAULT, Michel, *Naissance de la biopolitique...* pp. 78-79

namentalidad y al proceso de gubernamentalización del Estado: “el Estado en su supervivencia y el Estado en sus límites no deben comprenderse sino a partir de las tácticas generales de la gubernamentalidad”.<sup>48</sup>

Cabe subrayar, en este punto, que Foucault estudia el problema del Estado sin desligarlo del problema de la población. Para él, lo importante no es estudiar el proceso a partir del cual, desde fines de la Edad Media, comenzaron a constituirse los primeros Estados modernos. En el proyecto foucaultiano, lo más relevante es abordar el proceso de gubernamentalización del Estado, es decir, el proceso a través del cual el Estado de justicia medieval, que se transformó en los siglos XV y XVI en un Estado administrativo, se convirtió, finalmente, en un Estado de gobierno, esto es, un Estado que ejerce su poder sobre una población por medio de los dispositivos de seguridad o biopolíticos y con el apoyo de la ciencia económica.<sup>49</sup>

#### 4. Conclusiones

Definitivamente, debe asignarse un lugar privilegiado al concepto de gubernamentalidad en el marco de los desarrollos filosóficos foucaultianos. Mediante el desarrollo del concepto de gubernamentalidad en su sentido estrecho y los análisis que desarrollara en los cursos dictados en el *Collège de France* durante los períodos lectivos de 1977-78 y 1978-79, Foucault recoge los análisis que había elaborado sobre todo durante las tres primeras cuartas partes de la década de los setenta sobre el modo de ejercerse el poder en la sociedad moderna, los prolonga y, de cierta manera, al colocarlos en un marco teórico, conceptual e histórico más amplio y potente, los supera.

En efecto, mediante la elaboración y delimitación del concepto de gubernamentalidad en su sentido estrecho, Foucault, en primer lugar, aborda, de una manera original, el papel determinante que cumple el discurso económico en la sociedad moderna y en el pensamiento político moderno y el proceso de economización de la esfera política que ha comenzado, paulatinamente, a desplegarse durante los últimos cuatrocientos años en Occidente. Y, en segundo lugar, se dota de una herramienta que le permite articular los análisis sobre el biopoder moderno que había desarrollado, anteriormente, bajo la forma de una microfísica del poder, con un análisis de las grandes configuraciones políticas características de las sociedades occidentales modernas (i. e. el Estado y sus aparatos), las cuales, aun cuando han constituido el objeto de estudio

48) FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population...* p. 113 (mi traducción).

49) FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population...* pp. 112-113.

privilegiado de los pensadores políticos modernos, habían estado, hasta cierto punto, relativamente ausentes de sus trabajos anteriores.

Así, no es errado afirmar que la historia de la gubernamentalidad constituye, en cierta medida, la culminación de las reflexiones sobre el modo en que se ejerce el poder en la sociedad moderna que Foucault había emprendido con anterioridad y, sin duda, una de las historias de nuestro presente más ricas y complejas que pueden encontrarse en su amplia producción filosófica.

Finalmente, cabe añadir, el mismo desarrollo de esta historia de la gubernamentalidad en su sentido estrecho resultará decisivo para que Foucault pueda, primero, identificar y delimitar el dominio de la ética y las prácticas de sí; y, segundo, esbozar el concepto de gubernamentalidad en su sentido amplio y articular sus reflexiones sobre el poder con aquellas sobre la ética. Estas últimas cuestiones, sin embargo, escapan al alcance del presente artículo.

El autor es Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Actualmente realiza estudios de Magíster en Filosofía en la Universidad de Chile y es Profesor Asistente Adjunto en la Pontificia Universidad Católica de Chile. Sus áreas de interés son la filosofía política contemporánea, especialmente las relaciones entre política y economía en la Modernidad, y las relaciones entre ontología e historia en el pensamiento contemporáneo.

Recibido: 10 de enero de 2014

Aprobado para su publicación: 31 de marzo de 2014



# METODOLOGÍA DEL RACIONALISMO CRÍTICO Y CAMBIOS TEÓRICOS. EL CASO DE LA METROLOGÍA

---

**Julio ORTIGALA**

UNIVERSIDAD TECNOLÓGICA NACIONAL, MENDOZA (ARGENTINA)  
julioortigala@yahoo.com.ar

**Guillermo CUADRADO**

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO (ARGENTINA)  
UNIVERSIDAD TECNOLÓGICA NACIONAL, MENDOZA (ARGENTINA)  
guille@logos.uncu.edu.ar

**Resumen:** La metodología del *racionalismo crítico* permite ajustar una teoría cuando aparecen problemas. En metrología surgieron nuevas exigencias para las mediciones que provienen de los mercados globalizados. Esa situación está provocando el desplazamiento de la concepción *tradicional* por la teoría de *incertidumbre*. Este trabajo examinó ese cambio, evaluando ambas teorías y determinando sus aproximaciones a la verdad y los motivos para cambiarlas. Se realizó un análisis lógico de la bibliografía especializada para determinar la preferencia teórica. Se concluyó que la teoría de la *incertidumbre* es más confiable, porque define mejor *mensurando* y *condiciones de medición*. Las certificaciones de *trazabilidad* documentan las calibraciones periódicas de los instrumentos de medición, garantizando la verdad como criterio regulador, para que mantengan su validez y confiabilidad. Además, el *racionalismo crítico* permitió evaluar este cambio en metrología como una evolución en el mundo del conocimiento objetivo.

**Palabras clave:** error, incertidumbre, metrología, veracidad.

**Abstract:** The methodology of *critical rationalism* fits a theory when problems appear. In metrology new requirements arose for the measurements that come from the encompassed markets. This situation is provoking the

displacement of the *traditional* conception for the *uncertainty* theory. This work examined this change, evaluating both theories and determining its approaches to the truth and the motives for changing them. A logical analysis was realized of specializing literature to determine the theoretical preference. One concluded that the theory of the *uncertainty* is more reliable, because it defines better *measured object* and *measurement conditions*. The *traceability* certifications document the periodic calibrations of the measuring devices, guaranteeing the truth like regulatory criterion, so that they maintain its validity and reliability. Also, the *critical rationalism* allowed to evaluate this change in metrology as an evolution in the world of the objective knowledge.

**Keywords:** error, uncertainty, metrology, veracity.

## 1. Introducción

En Estadística existe un conjunto de afirmaciones aceptado y estable que provee un conocimiento de fondo no problemático. Sin embargo en ciertas publicaciones se observa la tendencia a reemplazar la teoría tradicional de errores por otra vinculada a la *incertidumbre*. Todo indica que se está operando un cambio conceptual de las prácticas estadísticas referidas a la metrología científica e industrial. Este cambio puede analizarse con los elementos metodológicos del *racionalismo crítico*, como el *examen crítico* de las teorías, la noción de *verosimilitud* y de *verdad interesante*, que explica y da respuesta a los problemas, frente a una verdad con escaso contenido informativo.

Conviene recordar que a partir de 1960 se impuso el Sistema Internacional de Medidas (SI), que brinda uniformidad y coherencia a todas las mediciones científicas y tecnológicas. Vale la pena decir que las teorías empíricas, por lo general, se vinculan con la realidad a través de las mediciones. Éstas proveen los valores que toman las variables, para describir y representar el fenómeno estudiado por la teoría. Sin embargo, en el ámbito de los procedimientos, no existe todavía una metodología para tratar el fenómeno de la variabilidad, lo que significa un problema por resolver, que afecta a las mediciones y con ello a las descripciones de la realidad.

Cabe agregar, que cuando los mercados tenían dimensiones locales, desde el punto de vista geográfico, cualquier sistema de unidades unificado satisfacía la necesidad de medir. Pero los desarrollos tecnológicos en simbiosis con los procesos de globalización han generado nuevas necesidades de precisión en las mediciones y en los procedimientos para realizarlas. En ese

sentido ya existen indicios sobre el empleo de un método que permita comparar fácilmente mediciones realizadas en diferentes partes del mundo.

En relación con ello, en los últimos años, ciertas publicaciones orientadas a la metrología científica e industrial, como el Vocabulario Internacional de Metrología (2008), la guía ISO (2005) sobre "Procedimiento para la evaluación de la incertidumbre de medición" y la Norma ISO 5725 (2006) tienen la orientación señalada. En ellas se observa la tendencia a reemplazar la teoría tradicional de errores por otra vinculada a la incertidumbre 1.

Ahora bien, en el esquema del racionalismo crítico, los problemas nuevos producen construcciones que provocan nuevos hechos o problemas inesperados. Además, los errores y contradicciones que surgen se eliminan con la crítica regulada por la búsqueda de la verdad. Con este marco epistemológico, este trabajo compara la teoría tradicional de errores en las mediciones con la de *incertidumbre*.

Por cierto, toda medición debe tener *validez* y *confiabilidad*. La primera determina la aproximación a la medida que se busca y está regulada por el propósito, mientras que la segunda asegura que el procedimiento de medir está bien aplicado. Así mismo, cualquier medición depende del sistema que forman el *mensurando*, el *instrumento*, el *operador* y ciertas variables que provienen de las influencias del medio ambiente. Las tres primeras intervienen necesariamente, mientras que las últimas pueden obviarse o no, de acuerdo con la precisión requerida de medición. Este último aspecto es el que influye sobre la *veracidad* de la medida, por ejemplo, el empuje del aire puede ser significativo cuando se pesan objetos que tienen poca masa, como el poliestireno expandido, y deja de serlo cuando ésta aumenta significativamente, como es el caso del acero.

Este trabajo se enmarca dentro de una línea investigación orientada a analizar los problemas epistemológicos de teorías científicas y a determinar sus efectos en la actividad tecnológica. Se enfatiza la teoría porque es la que explica y unifica los más variados casos prácticos.

En relación con lo expresado, el propósito de este trabajo es evaluar dos teorías, la *concepción tradicional* o del *valor verdadero* y la de *incertidumbre*, examinando las condiciones de aproximación a la verdad y determinando el motivo del cambio teórico. También se buscan, en la bibliografía especializada, los criterios que impulsan la preferencia por la teoría de la incertidumbre.

1) HALL, B.D. y WILLINK, R., "Does "Welch-Satterthwaite" make a good uncertainty estimate?" en *Metrologia*, (2001), 38, pp. 9-15.

Asimismo se indaga su efecto en los ámbitos donde se realizan mediciones, considerando que los cambios teóricos pronto irrumpen en las más diversas ramas científicas y tecnológicas.

Hechas esas consideraciones, este artículo presenta ciertas funciones del lenguaje, la crítica y los criterios de veracidad. También se examinan la *confiabilidad* y la *validez* de un sistema de medición; la *incertidumbre*, como propiedad cuantificable del resultado de una medición; la teoría de errores tradicional y la de la *incertidumbre*. Se analizan ciertos términos de esta última como la *trazabilidad*, que relaciona calibraciones sucesivas; *exactitud*, que aumenta al reducirse la *incertidumbre*; y *sesgo* de un sistema de medición, cuya determinación requiere de comprobaciones periódicas de repetibilidad.

## 2. Funciones del lenguaje, crítica y aproximación a la verdad

Karl Popper divide el mundo en tres categorías: *mundo 1*, de los objetos físicos; *mundo 2*, de las disposiciones, expectativas y procesos mentales y *mundo 3*, de los contenidos objetivos de pensamiento científico, artístico o de otra índole, que se encuentra en el contenido de libros, bibliotecas, museos, computadoras y repositorios digitales. Este último es autónomo, en cierto sentido, puesto que las relaciones lógicas implícitas en él se pueden descubrir, de la misma manera que en el *mundo 1* se hacen descubrimientos geográficos o se encuentran nuevas especies de insectos.

El fundador del *racionalismo crítico* admite el conocimiento en dos sentidos, el subjetivo y el objetivo. El primero es un estado mental, una disposición para comportarse o para reaccionar. Mientras que el segundo consiste en problemas, teorías y argumentos que son independientes de las creencias, las disposiciones a actuar o las pretensiones de conocimiento de los sujetos. Se trata de un conocimiento objetivo sin sujeto cognoscente. Conviene agregar que la conciencia plena de sí mismo, que tienen los sujetos, así como el inicio y desarrollo del *mundo 3* se genera en el lenguaje humano. Por esa razón la mayor parte del conocimiento subjetivo, inherente al *mundo 2*, depende del contenido de los repositorios que tiene el *mundo 3*.<sup>2</sup>

Dicho de otra manera, los problemas y relaciones entre objetos que se hacen conscientes en los procesos mentales ya existían en forma potencial en el mundo del conocimiento objetivo. Así, por ejemplo, la conjetura que dice "Todo número par mayor que 2 puede escribirse como suma de dos números

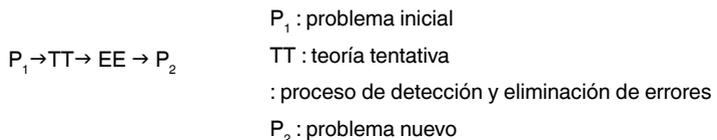
---

2) POPPER, Karl, *Conocimiento Objetivo*, Madrid, Tecnos, 1982, pp. 76-77, 107-108.

primos" estaba potencialmente en el *mundo 3*, pero pasó al *mundo 2*, cuando Christian Goldbach la formuló en 1742. Se trata por lo general de relaciones posibles entre objetos creados por el hombre.<sup>3</sup>

De la misma manera, la teoría de la *incertidumbre* en metrología, objeto de este trabajo, residía potencialmente en el mundo 3 hasta que la *concepción tradicional* no pudo enfrentar los problemas de trazabilidad que impuso la globalización de los mercados y se buscó una solución para ello. Para evaluar esas dos teorías se examinan las condiciones de aproximación a la verdad e se evalúa su efecto en ámbitos donde se mide.

El *racionalismo crítico* sostiene que los problemas nuevos llevan a construcciones que generan nuevos hechos, problemas inesperados o incluso nuevas refutaciones. Es más, los problemas emergentes estimulan nuevas creaciones, siguiendo así un proceso recursivo descrito en el siguiente esquema simplificado:



Dicho de otro modo, se parte de algún problema ( $P_1$ ), se formula una teoría tentativa (TT), que puede ser errónea y por ello sujeta a un proceso de detección y eliminación de errores (EE), que consiste en una discusión crítica o en pruebas experimentales. En cualquier caso, surgen nuevos problemas ( $P_2$ ). A propósito, los problemas nuevos no son intencionales, sino que surgen autónomamente de las relaciones que se establecen con cada nueva acción.

En otras palabras, el esquema se basa en la idea reguladora de búsqueda de la verdad que emplea la crítica consciente para detectar y eliminar errores. De ese modo los nuevos problemas surgen cuando la crítica detecta contradicciones e intenta eliminar los errores. En efecto, este proceso facilita el desarrollo del conocimiento, conduce a una mayor verosimilitud y así posibilita una mayor aproximación a la verdad objetiva. El mundo del conocimiento objetivo es autónomo y se retroalimenta con los mundos de los estados mentales y de los objetos físicos, produciendo el aumento del conocimiento.<sup>45</sup>

3) POPPER, Karl, *Conocimiento...* p. 116.

4) POPPER, Karl, *Popper. Escritos Selectos*, Miller, David (Comp.), México D.F., Fondo de Cultura Económica, (1995), pp. 73-81.

5) POPPER, Karl, *Conocimiento...* p. 117.

Hay que destacar que Karl Bühler desarrolló la doctrina de las tres funciones del lenguaje: a) la *expresiva* o *emotiva*, que expresa sentimientos del emisor del mensaje; b) la *conativa* o *apelativa*, que influye en el receptor, mediante órdenes, mandatos o sugerencias y, c) la *descriptiva* o *referencial*, usada para transmitir información sobre cierta realidad de manera objetiva. Popper, discípulo de Bühler, adhirió a su doctrina y le agregó la función *argumentativa*, admitiendo la existencia de otras más. Una argumentación consiste en proporcionar las razones para sostener cierta posición, por ejemplo, señalando las dificultades o las contradicciones de otra posición. Las cuatro funciones referidas están jerarquizadas en inferiores, *expresiva* y *conativa*, y en superiores, *descriptiva* y *argumentativa*. Las funciones inferiores pueden presentarse sin las superiores, pero estas últimas requieren de las inferiores.<sup>6</sup>

Popper sostiene que los efectos más importantes de retroalimentación en el cerebro humano son producidos por las funciones superiores del lenguaje, *descriptiva* y *argumentativa*. La primera está regulada por la *verdad*, entendida ésta como la propiedad de una descripción que se apega a los hechos. En cambio, la función argumentativa presupone la descriptiva, dado que los argumentos se usan para criticar las descripciones desde el punto de vista de la verdad. Conviene señalar que existen otras ideas reguladoras como: *contenido*, *contenido de verdad* y *veracidad*.

En relación con la *verdad*, Popper adhirió a la teoría de Tarski, que permitía solucionar el problema de las antinomias y paradojas, que debilitaban la teoría de la verdad objetiva como correspondencia con los hechos. Cabe aclarar que Tarski empleó esa teoría para lenguajes formalizados, pero Popper sostenía que también era aplicable a los lenguajes naturales, si se evitan las inconsistencias, introduciendo ciertas advertencias para su uso.<sup>7</sup>

En lo que se refiere a las teorías científicas, Popper sostenía que éstas correspondían al conocimiento conjetural y hacía la salvedad de que algunas conjeturas son preferibles a otras. De este modo el autor se apartó del escepticismo radical, admitiendo que el conocimiento conjetural puede mejorar y crecer. Cabe observar que la preferencia de ciertas teorías en detrimento de otras es un proceso racional. Por ese motivo indicó que hay que aclarar perfectamente los principios de selección, que deben regirse por la idea de verdad, para eliminar las teorías falsas y retener las verdaderas. Es más, lo que se busca descubrir es una verdad novedosa e interesante, que incremente los contenidos informativos.

6) POPPER, Karl, *Conjeturas y refutaciones*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 357.

7) POPPER, Karl, *Popper. Escritos...* p. 198.

Popper sostenía que una teoría con mucho contenido informativo era más interesante que una que propone trivialidades o tautologías, incluso antes haberla puesto a prueba. Otro punto es que una teoría que proporciona mucha información se desecha si no supera el peso de las pruebas; pero aun así, los intentos por encontrar sus falsedades podrían revelar hechos nuevos o problemas inesperados. De este modo surge la siguiente regla metodológica: elegir las teorías más osadas, con mucha información y luego, ponerlas a competir entre sí, utilizando discusiones críticas y pruebas rigurosas.

Supuesto que el contenido y el contenido de verdad de una teoría  $T_i$  son mensurables, el *racionalismo crítico* propone medir la verosimilitud del siguiente modo:

$Vs(T_i)$  : verosimilitud o veracidad

$$Vs(T_i) = CtV(T_i) - CtF(T_i) \quad (2) \quad CtV(T_i): \text{medidas del contenido de verdad}$$

$CtF(T_i)$ : medidas del contenido de falsedad

Es obvio que la veracidad aumenta si el contenido de verdad crece y el de falsedad no, o cuando el contenido de falsedad disminuye y el de verdad no se incrementa. De este modo es posible evaluar conceptualmente la verosimilitud de dos teorías.

En efecto, sea por ejemplo la teoría de Newton ( $T_1$ ), es una buena aproximación a la verdad, por la gran cantidad de consecuencias verdaderas interesantes e informativas que contiene, pero la de Einstein ( $T_2$ ) tiene más aun. De este manera, dadas dos teorías  $T_1$  y  $T_2$ , la segunda tiene más verosimilitud que la primera si, y sólo si, de  $T_2$  se deducen más enunciados verdaderos que de  $T_1$ , pero no más enunciados falsos o igual cantidad de enunciados verdaderos y menos enunciados falsos.<sup>8</sup>

En el caso de este trabajo se evalúan dos teorías de la medición, la tradicional de errores ( $T_1$ ) y la de *incertidumbre* ( $T_2$ ). En la primera se utiliza extensivamente el término '*valor verdadero*', que se corresponde con el concepto de '*valor más probable*'. Esta diferencia entre lo que el término insinúa y el concepto que realmente tiene no era significativa cuando en las mediciones

8) POPPER, Karl, *La logica delle scienze sociali e altri saggi*, Roma, Armando Editore, 2005, pp. 34-37. POPPER, Karl, *Conocimiento objetivo*. Madrid, Tecnos, (1982), pp. 53-60. POPPER, Karl, *Popper. Escritos...*, pp. 125-126.

no se ponían en juego grandes precisiones y además, quedaban circunscritas a niveles locales, desde el punto de vista geográfico. Pero dejó de serlo con el advenimiento de la globalización de los mercados que exige instrumentos y procedimientos contrastables en todo el mundo. Así por ejemplo, si se mide cierta propiedad del mosto concentrado en Mendoza, este valor debe replicarse cuando se lo mensura en Japón.

### 3. Medición y metrología

La medición vincula las teorías empíricas con la realidad, y la metrología utiliza fundamentos científicos para realizar las mediciones. Se trata de un ámbito teórico que se ha vuelto indispensable para la ciencia y la tecnología por la cantidad de aplicaciones que tiene.<sup>9</sup> Por cierto, en una medición se forma un sistema en el que se interrelacionan siempre: a) lo que se mide, llamado '*mensurando*'; b) lo que mide, denominado '*instrumento*' y c) el que mide, conocido como '*operador*'. Este último puede ser una persona o un dispositivo automático. Además, en la acción de medir se compara lo que se quiere medir (*mensurando*) con una cantidad de referencia de la misma clase que se adopta como unidad. Cabe aclarar que la referencia puede ser una unidad de medida, un procedimiento de medida, un material de referencia o una combinación de ellos.<sup>10</sup>

Asimismo, este proceso puede hacerse de dos maneras: i) plasmando el valor de la magnitud medida con la intervención directa de patrones o materiales de referencia; ii) aplicando un instrumento de medida sobre el mensurando, denominado '*método directo*'. Ambas opciones son similares, ya que en la segunda el instrumento de medición, que actúa sobre el mensurando, también debe contrastarse con patrones o materiales de referencia. Hay que destacar que la comparación se realiza sobre la escala del instrumento calibrada con patrones o materiales de referencia. Esta acción debe repetirse periódicamente para mantener la calibración en el tiempo.

Otro aspecto a tener en cuenta son las condiciones que hacen posible una medición. En primer lugar, hay que considerar que el mensurando es una magnitud, esto es la propiedad de un objeto, que puede darse en distinto grado. Éste es cualquier ente abstracto para el cual existe un criterio que permite definir su igualdad y su suma. Así por ejemplo, si la longitud es un ente abstracto

9) SANCHEZ PERZ, A. M. y CARRO, J., "Consideraciones sobre los errores de medida" en *Novamáquina* (2000), 62, pp. 16-20.

10) *Vocabulario Internacional de Metrología*, 2012, p. 15.

y existe alguna forma para decidir cuando ésta es suma de otras dos y cuando dos longitudes son iguales, entonces ese mensurando es una magnitud.

En definitiva, medir es asignar un número a una magnitud, por ello ésta última debe poseer algunas de las cualidades que poseen los números: origen, orden y distancia. En los números, el origen es el cero, el orden es la propiedad que comparten naturales, racionales y reales y, la distancia entre dos de ellos es su diferencia. Conviene destacar que el proceso de medir una magnitud culmina con la obtención de un número llamado '*medida*'. En consecuencia, una medición establece: a) una correspondencia biunívoca entre la magnitud y los números; b) que si una magnitud es mayor que otra, le corresponde un número mayor; y c) que el cero significa la ausencia de la propiedad considerada.

En segundo lugar, hay que tener en cuenta que el número o medida de la propiedad considerada se obtiene con las técnicas de medición. Éstas involucran tanto al instrumento de medida como al operador del mismo. El aparato debe ser válido para medir lo que se pretende y además debe ser confiable para que mida con exactitud, mientras que el operador debe conocer y dominar la técnica de medición. Cabe aclarar que la *validez* es el grado con que el instrumento sirve a su propósito cualitativo y cuantitativo, así por ejemplo, una regla mide longitudes y no temperaturas y además, un termómetro clínico no sirve para medir las temperaturas de un horno industrial. Por otra parte en lo que concierne a la *confiabilidad* es la exactitud con que mide el instrumento, se trata de la capacidad de repetir la misma medida cuando se lo aplica a la misma propiedad más de una vez. A veces existen fluctuaciones al repetir una medición, entonces la confiabilidad aumenta cuando disminuyen las diferencias entre las medidas obtenidas. La confiabilidad asegura que lo que se mide está bien medido.<sup>11</sup>

Ahora bien, el sistema *mensurando-instrumento-operador* está sometido a la influencia del medio ambiente, lo que puede introducir nuevas variables. Si ese fuera el caso, éstas últimas deben de tenerse en cuenta para garantizar la calidad metrológica de la medida. Así por ejemplo, sea el caso de medir por comparación una masa de acero de 1 Kg., en una balanza, utilizando una masa patrón de 1 Kg. y la diferencia de densidades entre las masas es del orden del 10 %. Cuando se decide expresar el resultado en el orden del gramo no es preciso considerar el empuje del aire, pero si se lo expresa en el orden del miligramo habrá que considerar dicho empuje.

11) MARONE, Víctor J., CUADRADO Lorenzo S., *Evaluación de los conocimientos de Física mediante pruebas objetivas*, Mendoza, Universidad Tecnológica Nacional, 1971, pp.3-7.

En resumen, para que el proceso de medición sea confiable, el mensurando y el método de medición deben especificarse adecuadamente. Además, los instrumentos de medición deben funcionar correctamente, asegurando que su especificación técnica está bien correlacionada con los patrones. Por último, hay que considerar si se tienen en cuenta o no los factores ambientales. Sucintamente dicho, se trata de un proceso para obtener una descripción veraz del mensurando, con el mayor contenido posible de verdad y el menor de falsedad.

#### 4. Trazabilidad

La *trazabilidad*, según la RAE, es la posibilidad de identificar el origen y las diferentes etapas de un proceso de producción y distribución de bienes de consumo, así como el reflejo documental de estas etapas. En tanto que el Vocabulario de Metrología Internacional (V.I.M.) define la '*trazabilidad*' como la "propiedad del resultado de una medición mediante la cual el resultado se puede relacionar a una referencia a través de una cadena ininterrumpida y documentada de calibraciones, donde cada una contribuye a la *incertidumbre* de medición"<sup>12, 13</sup> En efecto, la referencia puede ser una unidad de medida a través de su realización práctica o un procedimiento de medición que incluye la unidad de medida para una magnitud no ordinal, o un patrón de medición<sup>14, 15</sup>.

La cadena de comparaciones garantiza que los resultados obtenidos se corresponden con la realidad de una referencia. Por lo general, la diferencia entre el aparato de medición y la referencia debe ser irrelevante en cada etapa del método. En ese sentido, la comprobación de la *trazabilidad* permite asegurar resultados semejantes a los obtenidos por otros laboratorios. En definitiva, la depositaria de la verdad, como criterio regulador, para cada medición es la *trazabilidad*.

Hecha la observación anterior, cabe decir que a las mercaderías, productos y aparatos de medición se les colocan etiquetas con códigos QR (*quick response code*), una mejora de los códigos de barra, que los vincula con su trazabilidad. De este modo, esos objetos se vuelven auto referenciales, dado que con un lector de códigos QR se puede recuperar su trazabilidad fácilmente, porque

---

12) *Vocabulario Internacional de Metrología*, 2008, p. 36.

13) Hall B.D. y Willink R., "Does "Welch-Satterthwaite" make a good uncertainty estimate?" en *Metrologia*, (2001), 38, pp.9-15.

14) EURACHEM/CITAC, *Quantifying uncertainty in analytical measurement*, EURACHEM/CITAC Guide, 2<sup>o</sup> Edition (2000).

15) ISO/TS 21748:2004 *Measurement uncertainty for metrological applications*.

almacenan mucha información. Su uso está cada vez más difundido, porque suele ser una de las exigencias que impone la globalización de los mercados.

## 5. Valor verdadero, exactitud y precisión

De acuerdo con el V.I.M. el *valor verdadero de una magnitud* es el “valor compatible con la definición de una magnitud particular dada”<sup>16</sup> y se obtendría mediante una medición perfecta, que por su misma naturaleza queda sin determinar. En ese sentido, P. Duhem advirtió que los principios matemáticos de una teoría operan dentro de un sistema ideal, que no indica el grado de tolerancia que se les debe otorgar en su realización experimental<sup>17</sup>. Dicho de otro modo, tanto el *valor verdadero* del mensurando como el *error de medición* son conceptos ideales y por ese motivo, no tienen una correspondencia cierta con la realidad.<sup>18</sup> En efecto, cada medición tiene imperfecciones, algunas aleatorias, otras por efectos sistemáticos y todas ellas, en conjunto, alimentan la *incertidumbre* del resultado.<sup>19</sup>

Por otra parte, para el V.I.M., la *exactitud* es “la proximidad de concordancia entre valores medidos de una magnitud que son atribuidos al mensurando”.<sup>20</sup> Esto significa que una medida es más exacta cuando tiene una *incertidumbre* más pequeña, se trata de la pertenencia a un intervalo y no de un valor numérico determinado. En términos estadísticos, la exactitud está relacionada con el sesgo de una estimación. La especificación de la *exactitud* depende de la *veracidad* y la *precisión*. En un sentido general, la *veracidad* es una propiedad de los actos de cognición que tienden a formar proposiciones verdaderas, que expresan lo que ocurre, de acuerdo con la teoría de la verdad como correspondencia<sup>21</sup>. En tanto que para el V.I.M., ‘*veracidad*’ es “la proximidad de concordancia entre el promedio de un número infinito de valores medidos replicados y un valor de referencia”.<sup>22</sup> La veracidad de una medida es inversamente proporcional al error sistemático, pero no se relaciona con los errores aleatorios y no puede expresarse numéricamente.

16) *Vocabulario Internacional de Metrología*, 2008, p. 28.

17) DUHEM, Pierre, *La Théorie physique. Son objet et sa structure*. Paris, Chevalier & Rivière, 1906, pp. 274-276.

18) MONTGOMERY, Douglas C., *Design and Analysis of Experiments*, 5th Ed, New York, John Wiley, 1997. Pp. 152-155.

19) EURACHEM/CITAC, *Quantifying uncertainty in analytical measurement*, EURACHEM/CITAC Guide, 2° Edition (2000).

20) *Vocabulario Internacional de Metrología*, 2008, p. 29.

21) RUNES, Dagobert, *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Grijalbo, 1985, p. 381.

22) *Vocabulario Internacional de Metrología*, 2008, p. 29.

Para continuar, *precisión* indica la proximidad de concordancia entre valores medidos obtenidos por mediciones repetidas de un mismo objeto bajo condiciones especificadas. Se refiere a la dispersión del conjunto de valores obtenidos de mediciones repetidas de una magnitud. La *precisión* aumenta si la dispersión disminuye. Por ello está regulada por la *validez* y la *confiabilidad*. La *precisión* sí se expresa en forma numérica y evalúa los efectos aleatorios de una medición con el rango, la varianza y la desviación estándar.

Desde un punto de vista práctico, se dice que una medición es veraz si se la contrasta con referencias.<sup>23</sup> En efecto, un resultado es veraz cuando tiene *trazabilidad* con la referencia utilizada y a su vez, ésta también es trazable.<sup>24</sup> Para evaluar si la veracidad está controlada se realiza un cálculo estadístico que tiene en cuenta el sesgo, determinando que los errores sistemáticos estén controlados, caso contrario debe revisarse todo el proceso de medición.

Cabe añadir que un resultado es exacto si es veraz y preciso. La veracidad indica que se conoce el sesgo o alejamiento de la medición hacia un lado, y que la *incertidumbre* está controlada. En tanto que la *precisión* revela que los efectos aleatorios están dentro de las tolerancias del método. Existen procedimientos estadísticos que determinan muy bien el control de la *precisión*. Cuando eso ocurre en una organización, se puede afirmar que la *precisión* que ha logrado en sus prácticas de medición no tiene diferencias estadísticamente significativas con la *precisión* basada en patrones.

La *precisión* puede ponderarse usando diversos test estadísticos, que miden la varianza o la dispersión de los resultados y los comparan con otros datos de variabilidad provenientes de referencias bibliográficas muy confiables. También pueden usarse las cartas de control estadístico para este fin. De todos modos es indispensable saber como fueron realizados los ensayos, para conocer cómo se calculó la variabilidad del método. En ese sentido hay que precisar en qué condiciones se hicieron las experiencias, si fueron las mismas para todas o si éstas cambiaron en parte o en su totalidad. Este último aspecto es el que determina la diferencia entre repetibilidad y reproducibilidad.<sup>25</sup>

---

23) NC ISO/IEC Guía 43-1: 2000, *Ensayos de aptitud por comparación Interlaboratorio - Parte 1: Desarrollo y Funcionamiento de Programas de Ensayos de Aptitud*. 2000.

24) International Organization for Standardization, *Statistics, Vocabulary and symbols*, ISO 3534-1, ISO, Geneva, 1993.

25) RIU, J. y RIUS, F. X., "Univariate regression models with errors in both axes" en *Journal of Chemometrics* (1995), 9, pp. 343-362.

## 6. Determinación del sesgo del sistema de medición

Para determinar el sesgo de un sistema de medición se realiza la experiencia de medir con un método normalizado, en condiciones de repetibilidad. Luego, la organización debe efectuar comprobaciones periódicas de estabilidad. En primer lugar se comprueba la *precisión* del método de medición normalizado, comparándolo con la desviación estándar de las mediciones realizadas en la organización y luego, se evalúa la veracidad. La desviación estándar en las mediciones de la organización se calcula usando la media de los resultados de los ensayos.

## 7. Incertidumbre de una medición

La calidad del resultado de una medición debe expresarse cuantitativamente de manera segura y confiable, de manera que satisfaga las necesidades del usuario.<sup>26</sup> Esta condición hace comparables los resultados de las mediciones entre ellos o respecto a valores de referencia dados por una especificación o un patrón. De ese modo se asegura el criterio regular de verdad como correspondencia con la realidad.

Cabe observar que la *concepción tradicional* o del *valor verdadero* utilizaba en forma asidua términos como '*error*' y '*análisis del error*', para atender el aspecto pragmático de la metrología. La medición focalizada en el *error* consiste en estimar un valor tan próximo como sea posible a un valor verdadero único que es ideal. La desviación del valor estimado respecto del valor verdadero está constituida por errores sistemáticos y aleatorios, admitiendo que es posible distinguirlos para tratarlos de manera distinta. Sin embargo, no existe una regla que indique cómo combinarlos en el error total de la medida resultante, por ese motivo sólo se obtiene un valor estimado. En general, solo es posible estimar un límite superior del valor absoluto del error total denominado a veces de modo inapropiado '*incertidumbre*'.

En cambio la *concepción basada en la incertidumbre* es bastante nueva en esta disciplina y ha obligado a reconsiderar ciertos conceptos. Su objetivo no es determinar el mejor valor verdadero posible, sino que atribuye al mensurando un intervalo de valores razonables obtenidos de la medición, suponiendo que ésta se realizó correctamente. La incorporación de información adicional pertinente puede reducir ese intervalo. Sin embargo, por refinada que sea una

26) EA-4/02 *Expresión de la Incertidumbre de Medición en Calibración*, 1997, pp. 20-22.

medición no es posible reducirla a un único valor, a causa de la cantidad de detalles que intervienen en la definición del mensurando. Esto conduce a que la definición del mensurando tiene una *incertidumbre* intrínseca, que impone un límite inferior a toda *incertidumbre* de medida. En ese mismo sentido, se denomina 'valor medido' a un valor elegido para representar el intervalo señalado.<sup>27 28</sup>

Hay que destacar, de acuerdo con el proceso propuesto por el *racionalismo crítico*, que el problema de calcular el error verdadero con una medida idealizada ( $P_1$ ), llevó a formular una teoría tentativa, la de *incertidumbre* ( $TT$ ), que actualmente está sorteando bastante bien el proceso de detección y eliminación de errores ( $EE$ ) y que ha generado un nuevo problema ( $P_2$ ), el de la trazabilidad de los instrumentos de medición. Una consecuencia tecnológica de este nuevo problema es la aparición laboratorios y centros que certifican esa trazabilidad, para garantizar la verdad como criterio regulador.

Actualmente se considera que existe un componente de *incertidumbre* en el resultado de una medición.<sup>29</sup> Esto se acepta así, aun habiendo evaluado y ajustado correctamente todas las componentes conocidas o supuestas de un error y además, admitiendo que se hubiesen aplicado las correcciones adecuadas. Por este motivo es válido preguntar: ¿Cuan correcto es el resultado de una medición para que represente el valor de la magnitud que se está midiendo?

Desde 1960 el Sistema Internacional de Medidas (S.I.M.) brinda uniformidad y coherencia a todas las mediciones científicas y tecnológicas. Pero en la actualidad se requiere algo más. Por un lado, el desarrollo tecnológico ha producido una gran cantidad de aparatos de medición para las aplicaciones más diversas y que exigen calibraciones periódicas. Por otra parte, la globalización de los mercados, en simbiosis con el problema anterior, ha generado la necesidad de contar con mediciones que sean contrastables en cualquier parte del mundo. En consecuencia es lógico que se desarrolle un método confiable, que permita evaluar la *incertidumbre* de las mediciones, haciéndolas fácilmente comparables y uniformes en todo el mundo.

Puede decirse que la *incertidumbre* es un parámetro no negativo asociado al resultado de una medición, que caracteriza la dispersión de los valores que

27) *Vocabulario Internacional de Metrología*, 2012, pp. 9 y 10.

28) ISO/TS 21748:2004 Measurement uncertainty for metrological applications.

29) BARNARD, G. A., "Control Charts and Stochastic Processes" en *Journal of the Royal Statistical Society* 1999, 21, pp. 34-37.

podrían ser razonablemente atribuidos al mensurando.<sup>30</sup> Hay que destacar que la *incertidumbre* de una medida proviene de efectos sistemáticos, como los componentes asociados a las correcciones y los valores asignados de patrones de medida, pero conviene tener en cuenta que también interviene la *incertidumbre* intrínseca, de medida mínima, que es inherente al nivel de detalle con el que se define al mensurando.

## 8. Funcionamiento de un aparato de medición y control de la deriva instrumental

En cualquier laboratorio de ensayo y calibración o de procesos industriales, el uso de un sistema de medición requiere que tanto los equipos, así como la destreza del personal que los opera, sean los adecuados. Conviene destacar que la metodología *seis sigmas*, empleada en la mejora de procesos, reduce los defectos de productos y servicios considerablemente. Lo consigue estableciendo que las decisiones se tomen en base a datos ciertos y evitando cualquier suposición. Para ello necesariamente hay que medir todas las características que el cliente considera relevantes. Se trata de un proceso que genera una variable aleatoria, cuyas variaciones se originan en errores de medición producidos por defectos de las partes o las muestras o que provienen de los instrumentos de medición.<sup>31 32</sup>

La calibración es una operación básica que se aplica a los aparato de laboratorio o de uso industrial para establecer la trazabilidad de los instrumentos de medición, razón por la que debe realizarse periódicamente. Además, la calibración se debe complementar con la información relativa a las condiciones de uso del instrumento que oficia de patrón, para poder asignar la *incertidumbre* final a los resultados. En definitiva, sin calibración no se puede asegurar la *trazabilidad* y en consecuencia los valores que proporcionan los instrumentos no garantizan ninguna precisión.

En un primer paso, si se respetan determinadas condiciones, la calibración relaciona los valores de la magnitud con las *incertidumbres* de medición, que provienen de patrones con *incertidumbres* asociadas. En un segundo paso, utiliza esa información para obtener un resultado de medición a partir del valor

30) *Vocabulario Internacional de Metrología*, 2008, p. 32.

31) FERNÁNDEZ DE AGUIRRE GUANTES, Ignacio, "Aula Dyna: ¿Qué fue de seis sigma?" en *Dyna* (2010), 85-9, p. 720-723.

32) TORRES NAVARRO, Carlos y MONSALVE OCHOA, Oscar A., "Aplicación de metodología seis sigma para disminuir intervenciones en proceso de fabricación de vidrios" en *Revista Ingeniería Industrial*, Concepción, Chile, (2009-1), pp. 93-105.

que entrega el instrumento, llamado también '*indicación*', de acuerdo con el Vocabulario Internacional de Metrología, 2012.

El objetivo de calibrar un instrumento (calibrando) es establecer las diferencias que puedan presentarse entre él y un elemento de referencia, con características metrológicas estables y conocidas suficientemente. Conviene observar que el valor entregado por el instrumento, no necesariamente se corresponde con el valor verdadero de la magnitud medida (mensurando), ya que una medición bruta, realizada con cualquier instrumento pueden tener alguna deriva instrumental, que lo aleja del valor más probable.

Por esa razón existe la necesidad periódica de contrastar cada instrumento de medición con patrones estables y de *incertidumbre* conocida. Si el instrumento no entrega valores correctos, es necesario corregir los valores medidos. Sin embargo, las correcciones introducidas no se pueden asegurar con exactitud, generando *incertidumbre* en los resultados finales.

La calibración permite obtener el factor de corrección que se aplica a los valores proporcionados por el instrumento, y también al cálculo de la *incertidumbre*. Para que esa operación sea confiable es necesario maniobrar el instrumento, durante la calibración, de la misma manera que se usa en una medición corriente.

La *deriva instrumental* es la variación continua o incremental en el tiempo de una indicación, producida por cambios en las propiedades metrológicas del instrumento de medición.<sup>33</sup> Cuando estos últimos sufren una deriva, los valores que entregan se alejan de los estándares correctos, aun con calibraciones periódicas. Este proceso se puede atenuar determinando el tiempo entre calibraciones con más precisión, para eliminar posibles mediciones incorrectas. Cabe agregar que los operadores y analistas también deben ser controlados para conocer el grado de precisión de sus mediciones.

Por su parte, un sistema de confirmación metrológica tiene el propósito de reducir al máximo los errores en los instrumentos de medición. Eso se consigue cuidando que el equipo de medición mantenga sus errores dentro de las tolerancias admitidas. También se busca determinar la capacitación de los operadores y analistas que realizan el proceso de medición, para saber si todos trabajan con la misma precisión. Esos objetivos se pueden lograr con herramientas estadísticas adecuadas que permitan verificar los procesos correctamente.

---

33) *Vocabulario Internacional de Metrología*, 2012, pp. 50 y 51.

En igual forma, las verificaciones internas son muy útiles, pero deben realizarse respetando las condiciones y los patrones adecuados. Conviene indicar que si bien el uso de patrones de verificación no sustituye ni la calibración ni las confirmaciones regulares de los instrumentos, puede prevenir que se usen equipos que dejaron de cumplir con las especificaciones.

Para controlar los aparatos de medición conviene utilizar cartas de control estadístico diariamente. La más recomendada para ese objetivo es la carta del promedio móvil ponderado exponencialmente (EWMA), debido a que detecta pequeños corrimientos de la media, esto es menos de una vez y media *sigma*, aproximadamente. Estas cartas advierten con antelación cuando un aparato de medición puede salirse de control, para comenzar a trabajar fuera de la tolerancia permitida. Por esta razón, su uso correcto en procesos de medición permite alcanzar la situación denominada 'cero defecto'. Desde luego, es posible aplicar otros criterios en este tipo de cartas, como las pruebas para corridas y el uso de límites de advertencia, sin embargo estas técnicas son más complejas de interpretar.

## 9. Resultados

Los autores de este trabajo, siguiendo las pautas del *racionalismo crítico*, evalúan que no existe todavía un método universal de medición aceptado totalmente, como conocimiento de fondo. Sin embargo la preferencia creciente por la teoría de la *incertidumbre* parece imponerse, desplazando a la teoría tradicional de errores. Tendencia que se explica cuando se tiene en cuenta la calidad metrológica de la medida. Está claro que el método de *incertidumbre* define mejor tanto el mensurando como las condiciones de medición y por ello es más confiable. Sin duda se trata de una modificación de la teoría, para dotarla de mayor nitidez en el problema de medir.

En efecto, el intento de calcular el error verdadero con la medida idealizada del valor verdadero llevó a formular la teoría de *incertidumbre*. Se trata de una tentativa, que viene superando bastante bien el proceso de detección y eliminación de errores. Cabe aclarar que se trata de un proceso de medición más complejo y por ese motivo ha generado un nuevo problema: la determinación de la *trazabilidad* de los instrumentos de medición.

La aparición laboratorios y centros de certificación de la *trazabilidad*, para garantizar la verdad como criterio regulador, es una de las consecuencias tecnológicas de este nuevo problema. La *trazabilidad* documenta la cadena de

calibraciones sucesivas de los instrumentos de medición. También resuelve el problema del valor verdadero de una magnitud que permanece desconocido siempre, incorporando la *exactitud* como una función de la *precisión* y la *veracidad*, y esta última de la *trazabilidad*.

## 10. Conclusiones

La teoría metodológica del *racionalismo crítico* proporciona los elementos para evaluar y comprender el cambio teórico que se está produciendo en la teoría de las mediciones.

La globalización de los mercados, consecuencia directa de los avances científicos y tecnológicos, está generando nuevas demandas a la metrología. Entre ellas se destaca la búsqueda de un método uniforme, que permita comparar fácilmente mediciones realizadas en diferentes partes del mundo.

La teoría de la *incertidumbre* de medición parece ser, a juicio de los autores, la respuesta a esa búsqueda, reemplazando a la concepción tradicional en las publicaciones específicas del tema. Este proceso se adecua muy bien a la teoría metodológica del *racionalismo crítico*.

La concepción tradicional utiliza el valor verdadero de una magnitud que siempre es desconocido. En cambio, la teoría de la *incertidumbre* ubica el valor en un intervalo. Desde un punto de vista práctico eso se manifiesta en la *exactitud*, que asegura cierta cantidad de decimales en el valor medido, que representa el intervalo indicado. Para ello se documentan las calibraciones sucesivas de los instrumentos de medición usando la *trazabilidad* que incide en la *exactitud*, proceso regulado por el criterio de verdad, como correspondencia con la realidad.

Las relaciones comerciales entre países exigen que los valores de medición no presenten diferencias estadísticamente significativas, cuando el mismo mensurando se mide en diferentes partes del planeta. Este criterio puede asegurarse solamente si se acepta la verdad como el criterio que regula la correspondencia de una descripción con la realidad.

Es recomendable asegurar los procedimientos periódicos de calibración del instrumental tecnológico de alta complejidad, como analizadores bioquímicos, tomógrafos, ecógrafos entre otros, para que estos mantengan su validez y confiabilidad.

La satisfacción de clientes internos y externos, depende de la calidad de

las mediciones y la teoría de la *incertidumbre* puede asegurarla eficazmente.

Las repercusión de este trabajo se da a diferentes niveles, los comerciales y tecnológicos ya mencionados, pero también son académico-científicos.

Los autores evalúan que trabajar en la línea del análisis epistemológico de las teorías científicas, les ha permitido detectar el conflicto planteado en la presente investigación.

Julio Ortigala es Ingeniero Químico y Magister en Ingeniería en Calidad por la Facultad Regional Mendoza, Universidad Tecnológica Nacional. En la misma institución es Profesor Titular de Control Estadístico de Procesos de la carrera Ingeniería Química y Profesor de Calidad en las mediciones en la maestría de Ingeniería en Calidad. Es docente-investigador del Programa de Incentivos y director de proyectos homologados. Su área de interés se relaciona con el Aseguramiento de la calidad en las mediciones físicas y químicas y con la Teoría de la incertidumbre en las mediciones.

Guillermo Cuadrado es Ingeniero en dos especialidades, Petróleos e Industrial, ambas por la Facultad de Ingeniería, Universidad Nacional de Cuyo. También es Especialista en Docencia Universitaria, por la misma Universidad. Tiene un posgrado en Economía y Administración de la Scuola Superiore "Enrico Mattei" del Ente Nazionale Idrocarburi (E.N.I.), Milán, Italia. Es Profesor Titular de Seminario de Fundamentos Filosóficos de las Ciencias Físico-Matemáticas de la carrera de Filosofía y de Matemática y Estadística de la carrera de Geografía, ambas en la Facultad de Filosofía y Letras, UNCuyo. En la Facultad Regional Mendoza, Universidad Tecnológica Nacional es Profesor Titular de Análisis Matemático I. Es docente investigador del Programa de Incentivos y director de proyectos homologados. Su área de interés se ubica en una línea de investigación relacionada con la concepción representacional de la ciencia y se orienta a optimizar los estudios universitarios.

Recibido: 25 de mayo de 2014

Aprobado para su publicación: 30 de julio de 2014



# ENTRE EL PASADO DEL FUTURO Y EL FUTURO DEL PASADO

---

**Lucila SVAMPA**

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES / CONICET (ARGENTINA)

lucilasvampa@gmail.com

**Resumen:** En toda representación del pasado se cruzan memorias que pugnan por su inscripción en la historia. Esta es una de las razones por la cuales memoria y olvido deben ser consideradas a la hora de estudiar las elaboraciones históricas. Estos aspectos protagonizan no solo debates públicos, sino también discusiones fundamentales en el marco de la filosofía de la historia. En este sentido, Walter Benjamin y Reinhart Koselleck ofrecen en el escenario alemán, reflexiones influyentes y cruciales para el abordaje de este tema. El presente escrito considerará los aspectos mencionados de la mano de sendos escritores, bajo tres ejes: experiencia, memoria y posibles usos del pasado.

**Palabras clave:** memoria, experiencia, pasado.

**Abstract:** In any representation of the past, different memories that struggle for their inscription in history are in conflict. That is one of the reasons why memory and forgetting must be considered when it comes to historical elaborations. These aspects are central not only in the public debates, but also in the main discussion of the philosophy of history. In this respect, Walter Benjamin and Reinhart Koselleck offer in the German scenario influential and crucial thoughts for the analysis of this subject. This paper considers the mentioned aspects from both writers under three axes: experience, memory and possible uses of the past.

**Keywords:** experience, memory, past.

## 1. Introducción

El problema de los usos del pasado ha sido abordado no sólo por el campo historiográfico, sino también por el de la filosofía y el de la teoría política. Tal vez uno de los trabajos más célebres que ponen esta cuestión en el centro de la escena es el polémico *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*.<sup>1</sup> Allí Nietzsche arremete con una feroz crítica a la historiografía de cuño hegeliano de su época, en la que el vector del progreso tenía plena vigencia. Postula que los usos *monumentales*, *anticuarios* y *críticos* de la historia no hacen más que embalsamar el pasado, paralizando sus impulsos vitales. Otra de las lecturas ineludibles en este sentido y sobre la que este trabajo buscará concentrarse, es *Über den Begriff der Geschichte*.<sup>2</sup> Trabajando sobre los ejes del mesianismo y marxismo, allí Benjamin propone una idea de historia abierta que se resiste a ser constituida como el narcótico que el historicismo promueve. Sostiene que no se trata de hurgar en el pasado como si éste fuese un desván de trastos a disposición del presente, sino de reactualizar un relato que redima la historia de los oprimidos.

A partir de lo antes dicho, podría afirmarse que uno de los ejes fundamentales en este ámbito de reflexión se sitúa en la disputa por el sentido del pasado. Y aquí es donde el aporte de la historia conceptual se vuelve fundamental: las nociones que funcionan como herramientas de representación pero al mismo tiempo de producción del pasado, iluminan muchos de los problemas inscriptos en las interpretaciones históricas. La elisión de la polivocidad de los conceptos deriva en una neutralización de lo político que ya Schmitt en *Der Begriff des Politischen*<sup>3</sup> marcaba en su crítica al liberalismo. Pero no es allí particularmente donde quisiera detenerme, sino más específicamente en el abordaje de Koselleck, quien en *Vergangene Zukunft*<sup>4</sup> analiza los aspectos lingüísticos y extra lingüísticos de los tiempos históricos. Tanto en dicha obra como en otros textos, el discípulo de Gadamer busca una reformulación de la *Geistesgeschichte* (historia de las ideas), atendiendo a elementos extralingüísticos que contemplen tanto la historia social como la hermenéutica de la que su obra es heredera.

1) NIETZSCHE, Friedrich Sobre la utilidad y perjuicio de la historia para la vida, trad. Germán Cano. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003 (*Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, 1784).

2) BENJAMIN, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, trad. Bolívar Echeverría, México, Itaca, 2008 (*Über den Begriff der Geschichte*, 1942).

3) SCHMITT, Carl, *El concepto de lo político*. trad. Rafael de Agapito Serrano, Madrid: Alianza, 2009 (*Der Begriff des Politischen*, 1932).

4) KOSELLECK, Reinhalt *Futuro pasado*, trad. Norberto Smilg. Barcelona: Paidós, 1993 (*Vergangene Zukunft*, 1979).

El propósito del presente escrito busca reconstruir algunos aspectos de la problemática memorial y de las discusiones en torno a qué, a quiénes y cómo recordar, a partir de las tesis que Benjamin escribe sobre el concepto de historia y de los aportes de Koselleck. No se buscará particularmente marcar confluencias o rupturas entre sendos autores –por cierto provenientes de tradiciones muy distintas– sino más bien dar con ciertas constelaciones que arrojen luz para el análisis del tema propuesto. Esto se llevará adelante mediante un recorrido que sitúe la reformulación del concepto de historia propuesta por el escritor del *Trauerspiel*,<sup>5</sup> a través de tres ejes, a saber, el de la noción de experiencia, el de la memoria y el de los usos del pasado, sin eludir la presencia de la lucha en contra de la idea de progreso, la rememoración, y la escritura de la historia. En cuanto al abordaje de Koselleck, se buscará una recuperación de su análisis sobre la tensión entre historias y conceptos evidenciado en el por él denominado *Sattelzeit*, periodo en el que se dan una serie de transformaciones clave que en lo sucesivo se abordarán.

## 2. Experiencia e historia

El problema de la experiencia en la historia y particularmente de su crisis es abordado por Benjamin en distintos escritos. En *Der Erzähler*,<sup>6</sup> se establece un análisis en el que quien da testimonio se convierte en narrador. Allí se afirma que es en el plano de la épica que la memoria opera por excelencia, estableciendo un vínculo entre quien narra, y quien oye, marcado por el interés de la conservación de un recuerdo. Citando a Pascal, afirma que nadie muere tan pobre al punto de no dejar nada tras sí; sin embargo, el distanciamiento entre la experiencia transmitida y la experiencia vivida pone en escena que no todo aquél que tenga algo para contar da testimonio sobre ello. La separación entre *Erlebnis* (vivencia) y *Erfahrung* (experiencia) aparece como una marca de la modernidad, en la que se pone de manifiesto la naturaleza catastrófica de la experiencia de la Primera Guerra Mundial: los soldados que vuelven enmudecidos de los frentes atraviesan un proceso harto traumático que se advierte en esa crisis de la transmisión.

Por otro lado, en *Über den Begriff der Geschichte*,<sup>7</sup> dicha crisis se recon-

5) BENJAMIN, Walter, *El origen del drama barroco alemán*, trad. Der Ursprung des deutschen Trauerspiels. Madrid: Taurus, 1990 (*Der Ursprung des deutschen Trauerspiels*, 1925).

6) BENJAMIN, Walter *El narrador*, traducción Pablo Oyarzún. Santiago de Chile: Metales pesados, 2008 (*Der Erzähler*, 1936).

7) BENJAMIN, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, trad. Bolívar Echeverría, México, Itaca, 2008 (*Über den Begriff der Geschichte*, 1942).

struye a través del vínculo entre el progreso, catástrofe y eterno retorno. Es posible afirmar que la imagen de pasado que se expresa a partir de dicho texto tiene como destinatarios a aquellos que interpretan de modo incorrecto el pasado. Ahora bien, dentro de ese sector pueden ubicarse a dos interlocutores, que desde otro punto de vista, se encuentran separados por un abismo: el marxismo y el fascismo. En vísperas del evidente fracaso de la revolución comunista, se plantea aquí una crítica a algunos de los fundamentos teóricos del primero. A lo largo de todo el texto, Benjamin hace mención a un enfrentamiento, que en ocasión de la primera tesis se ve simbolizado en una partida de ajedrez en la que se juega un desafío. Aparece como protagonista el materialismo histórico, al que acusa de apostar al triunfo del socialismo mediante la interpretación de una historia concebida como si ésta estuviese dotada de un mecanismo automático. De esta forma desatiende las representaciones “finas y espirituales” que deben vitalizarse en la lucha de clases, asistida por la teología. El problema del socialismo es que apuesta por una construcción del pasado que se plantea como una constelación que pone en el futuro un objetivo a alcanzar y que deja atrás los acontecimientos pasados. Las luchas actuales, dice Benjamin, deben nutrirse de un presente que se ilumine a través de la fuerza del pasado. Conocer el pasado no implicaría entonces obedecer a una fórmula positivista que busca acceder a lo acontecido *wie es eingetntlich gewesen ist* (tal como verdaderamente fue),<sup>8</sup> sino hacerse de ciertas memorias que enciendan el componente redentor del pasado. Lo peligroso de esa fórmula evolucionista es perseguir una imagen auténtica de la historia, lo cual implicaría generarle una violencia por medio de su clausura. El progreso es justamente ese huracán que arrastra en la tesis IX a la figura del *Angelus Novus* de Klee, que parece conducir a enormes catástrofes:

Hay un cuadro de Klee que se titula *Angelus Novus*. Se ve en él un ángel, al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su rostro está vuelto hacia el pasado. En lo que para *nosotros* aparece como una cadena de acontecimientos, *él* ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo.

---

8) Fórmula acuñada por el célebre historiador alemán, Leopold von Ranke. Dicha frase extraída de *Weltgeschichte (Historia universal)*, es usualmente citada para ilustrar la pretensión de objetividad que dicha propuesta historiográfica representaba.

Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso.<sup>9</sup>

Es posible vislumbrar allí una advertencia sobre la posibilidad de enormes desastres que asechan a la humanidad, en tanto ésta siga guiándose por el vector del progreso. Cada ruina que esa cosmovisión integra en la marcha de la historia como un estadio necesario, se muestra en este pasaje como un sujeto de sufrimiento que se resiste a integrar un metarelato. De acuerdo al fragmento recién citado, el progreso no evoca una catástrofe como forma invertida de una evolución, es decir, como retroceso de la historia, sino como una infernal y eterna repetición. Se trata de un concepto que se elabora en *Das Passagenwerk (Libro de los pasajes)*, y sobre el que Benjamin, sin desconocer los antecedentes que esta idea tiene en las obras de Nietzsche y Blanqui<sup>10</sup>, acuña una nueva versión. Ésta refiere a la inexistencia de elementos nuevos en la historia. Aquí se presenta la noción del eterno retorno para ilustrar las fantasmagorías con las que la humanidad se condena a una eterna repetición de las experiencias, a pesar de presentarse estas aparentemente como novedades. Los pasajes, las exposiciones universales y la figura del *flâneur*, que se entrega y se pierde en las fantasmagorías del mercado dan cuenta de la condena a la que es sometida la humanidad.

Lo que parece encontrar Benjamin en Blanqui, es una visión infernal que denuncia a un progreso fantasmagórico que de novedad solo lleva ropajes; de esto se sigue una crítica a la modernidad, que ilumina a las creaciones técnicas y económicas. Benjamin toma un pasaje de Rémy de Gourmont, en el que este último apela a la célebre comparación entre Heródoto y el diario del día siguiente, que pone de manifiesto la eterna repetición de los pequeños hechos. El infierno de la modernidad presenta como nuevo algo que siempre ha estado allí; idea que se ejemplifica con un pasaje del *El proceso*, en que Kafka describe cómo K compra una y otra vez cuadros idénticos. “La sensación de lo más nuevo y moderno es una forma onírica del acontecer tanto como el eterno retorno de lo mismo. La percepción espacial que corresponde a esta percepción temporal es la penetrante y encubridora transparencia del mundo

9) BENJAMIN, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, trad. Bolívar Echeverría, México, Ítaca, 2008 (*Über den Begriff der Geschichte*, 1942), pp. 44-45.

10) En 1871, Blanqui presenta, en *L'éternité par les astres* (La eternidad por los astros) una especulación cosmológica que se interroga por el espacio, la temporalidad y el infinito. Este escrito se inscribe en un contexto de enorme convulsión política, en el que la Europa del siglo XIX era sacudida por un movimiento revolucionario, del que fue emblema la experiencia de la Comuna de París. Se dice que la apuesta de este texto es retomada, pocos años más tarde, por un pensador igualmente intempestivo, pero poco emparentado con él en términos políticos: se trata del concepto de eterno retorno de lo mismo esbozado por Nietzsche en algunas de sus obras. Pero los ecos sobre el polémico trabajo del anarquista francés no terminan allí: cincuenta años después de su muerte, es citado por Benjamin en *Das Passagen-Werk*.

del *flâneur*.<sup>11</sup> Es decir, que el acontecer es al mismo tiempo siempre igual y nuevo, y en él se superponen una sensibilidad temporal y espacial. El acontecer se congela y el tedio aparece cuando ni siquiera es posible saber a qué se aguarda.

En el apartado de *Das Passagen-Werk.*, titulado *die Langeweile, ewige Wiederkehr (El tedio, eterno retorno)*, Benjamin hace múltiples alusiones al tiempo moderno, que en el trabajo industrial se manifiesta como una rutina tortuosa e interminable donde se suceden una y otra vez las mismas tareas, cual mito de Sísifo, quien empuja sin parar la roca por la cuesta de la colina. Se ofrecen distintas caracterizaciones del tedio. Por caso, el clima, que a pesar de ser una de las manifestaciones del cosmos en la tierra, cuando es objeto de conversación, no hace más que ilustrar el hastío y aburrimiento de intercambios vacíos. También se mencionan las nuevas construcciones suntuosas de París, donde tienen lugar ceremonias de salones en los que transcurren encuentros donde predomina una sociabilidad frívola; en este espacio en el que una moda vana marca junto con la mercancía los parámetros de la belleza, simplemente se deja pasar el tiempo en una actitud de profunda desazón y aburrimiento. La época entonces no hace más que reproducir a modo de epidemia un desgano vital, una ensoñación colectiva, que se inscribe en una idea teleológica de la historia. Esto es, una costumbre plenamente instalada de imaginar metas para todo, que Benjamin enfrenta –entre otras cosas–, con una cita a Nietzsche, que dice que de existir una, ya la hubiéramos alcanzado.

El mundo de objetos materiales e industriales producidos por las sociedades capitalistas, acompaña la cotidianeidad de la vida social y el panorama estético de las grandes urbes. Signadas por una *simultaneidad de lo no simultáneo*, dichas producciones de la cultura abren un horizonte en el que conviven formas provenientes de diferentes épocas, sostenidas por el avance de la técnica. Edificaciones y objetos industriales del pasado contienen la expresión de expectativas impulsadas por el fulgor de viejas promesas generadas por los avances tecnológicos. Podría afirmarse por consiguiente, que este paisaje híbrido reúne evocaciones que no necesariamente son fijables en un esquema cronológico, en dos planos. Por un lado, en relación a la co-presencia de un tiempo pasado que al invadir el presente de forma repentina, permanece dificultando la delimitación de una frontera entre lo pasado y lo actual en el plano de la rememoración individual, es decir, de registros particulares, asunto

---

11) BENJAMIN, Walter, *Libro de los pasajes*, trad. Luis Fernández Castañeda, Fernando Guerrero e Isidro Herrera Baquero, Madrid, Akal, 2005 (*Gesammelte Schriften*, Band V, 1982), p. 561.

del que se hablará más adelante. Por otro lado, en el plano espacial puede encontrarse esta co-habitación en las ciudades industriales de huellas de experiencias pasadas que se trasladan en el tiempo. En ambos casos se trataría de *estratos del tiempo*, que actúan de forma superpuesta. Esta noción corresponde a Koselleck,<sup>12</sup> quien mediante una antropología de las experiencias, presenta una alternativa a los esquemas lineales y circulares que definen la estructura de la temporalidad. Koselleck sitúa el antecedente del significante historia en griego, que remite a experiencia. Mediante esa operación, designa una afinidad entre ambos conceptos, que traen también la idea de un movimiento requerido por la experiencia. Marcando una analogía entre *fahren* (viajar) y *erfahren* (experimentar) describe dicho proceso como un viaje de descubrimiento, que para volverse historia, debe ser narrado y analizado.

Experiencia y expectativa conforman en *Vergangene Zukunft*,<sup>13</sup> una pareja de categorías formales que no pueden concebirse de forma separada: no hay experiencia sin expectativas y no hay expectativas sin experiencia. Ambas atraviesan pasado y futuro y el abismo entre ellas aparece como síntoma de un cambio en el concepto pedagógico de la historia. Este distanciamiento se da en sintonía con el desplazamiento del topos *Historia magistra vitae*, consolidado con la Revolución Francesa. Entre 1750 y 1850 se producen una serie de cambios, que forjando los cimientos de la modernidad, inauguran alteraciones claves para el pensamiento político. Se trata del ya célebre *Sattelzeit*. Allí se acuña el sentido moderno de una serie de términos que reflejan cambios significativos. Dichos cambio, se ve habilitado por procesos como el de la democratización en el uso de dichos términos y el de su consiguiente extensión a nuevos sectores de la población. También influyó su temporalización, que evidenció procesos no estáticos en los que los conceptos se despliegan; además, una *Ideologisierung* (ideologización), es decir, la apertura a significados abstractos; y por último, la manifestación de su politización por su vinculación con conflictos puntuales. Los conceptos son leídos bajo esta perspectiva no como meras unidades mínimas de un conjunto lexical, sino como portadores de un cambio histórico, algo que, sin dudas, vincula a la historia social con la historia conceptual.

### 3. Tiempo, memoria y rememoración

12) KOSELLECK, Reinhart, *Los estratos del tiempo*, trad. Daniel Innerarity, Barcelona, Paidós, 2001 (*Zritschichten*, 2000).

13) KOSELLECK, Reinhart *Futuro pasado*, trad. Norberto Smilg. Barcelona: Paidós, 1993 (*Vergangene Zukunft*, 1979).

Ese punto de disyunción que sienta las bases del inicio de la modernidad, se presenta como un momento en el que se separan lo viejo de lo nuevo. El *Sattelzeit* inaugura el paso hacia la *Neuzeit* (modernidad), como un umbral que articula el tiempo pretérito y lo que vendrá. Acaso pueda pensarse que algo muy similar ocurre con la mirada del *Angelus Novus*, que de un lado no observa más que ruinas, y del otro, las promesas venideras. La figura de Paul Klee representa un vínculo entre vestigios de lo que fue y una advertencia hacia el futuro. En esta alegoría se presenta una suerte de pronóstico que alerta sobre la posibilidad de nueva catástrofe que líneas arriba se mencionó. Siguiendo con la nomenclatura de Koselleck, podría decirse que el espacio de experiencia y el horizonte de expectativas de esta imagen evocan respectivamente, ruina, y un aviso.<sup>14</sup> Aquello que sopla desde el paraíso, amenaza con arrollar a la humanidad con el mito del progreso. Benjamin dice que es el fascismo el que adhiere a él, y en ese gesto, la izquierda se pone en una situación análoga, al guiar sus acciones por una confianza ciega a la que algunos políticos se aferran. En la tesis X aparece una fuerte crítica al desarrollo industrial y al trabajo, que se acompañan de manera acrítica, en el sentido en que va la corriente. El marxismo pierde de vista los perversos efectos que el trabajo tiene cuando los trabajadores no pueden disponer de él. La corrupción que el desarrollo técnico le ha propiciado a los trabajadores se oculta bajo el lema de un medio hacia la cultura y la riqueza, pero no está más que vinculado a la investidura tecnocrática del progreso. Benjamin reprocha especialmente a la socialdemocracia el hecho de suspenderse en una espera constante, que pierde de vista potencialidades revolucionarias en la historia al creer ciegamente en las garantías que ofrecería un tiempo homogéneo y vacío. Ese progreso es descrito en la tesis XIII como el de toda la humanidad, ilimitado e irresistible. En otras palabras, se plantea como un avance progresivo y universal en la totalidad de dimensiones que eso puede implicar, es decir en el plano moral, político, y social, cual interpretación propia de ciertos portavoces de la Ilustración. Ese optimismo pasivo obtura la mirada hacia un *Jetztzeit* (el tiempo-ahora) contenido en el pasado.

En cuanto al problema de la memoria, es necesario notar que éste se vincula con el componente teológico de la propuesta benjaminiana. *Das Eingedenken* (la rememoración)<sup>15</sup> y *die Erlösung* (la salvación o la redención) son conceptos que se combinan para la configuración de un nuevo concepto

---

14) LÖWY, Michael, *Walter Benjamin: avertissement d'incendie: une lecture des thèses «Sur le concept d'histoire»*, Paris, Presses Univ. de France, 2001.

15) Para un estudio pormenorizado sobre el concepto de *Eingedenken*, ver MARCHESONI, Stefano (Verfasser), *Walter Benjamins Konzept des Eingedenkens*, Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades Doctor Philosophiae (Dr. Phil.), 2013.

de historia.<sup>16</sup> Se trata de una realización que –tal como se anuncia en la tesis II– se debe llevar adelante a través de una *schwache messianische Kraft* (débil fuerza mesiánica) que redima a la historia de aquello que no fue, de aquello que podría haber sido. Y esa fuerza, nos ha sido conferida, de modo tal que aquellas voces que continúan aplacadas, pueden dirigirnos sus reclamos. Esos ecos apelan a pequeños acontecimientos que han quedado en los márgenes de la historia, y que una y otra vez han sido silenciados por los vencedores. Es la fuerza de las generaciones precedentes, de sus difuntos, de aquellos cuyo recuerdo se encuentra en peligro y que aguarda nuestra salvación. Esa es la tarea a la que el *Angelus Novus* apunta: a sanar las heridas de los oprimidos. La rememoración de quienes sufrieron opera en contra del tiempo lineal del progreso, interviniendo con rupturas y no con continuidades. Como se ve, la teología no aparece entonces indicando una actividad exclusivamente contemplativa, sino que debe auxiliar al materialismo histórico en la tarea de la reformulación de una revolución al servicio de los oprimidos.<sup>17</sup> Reactualizando a Marx, donde afirma que las revoluciones son las locomotoras de la historia universal, Benjamin dice que es justamente la revolución aquella capaz de activar el freno de emergencia de la locomotora de la historia. De ese modo es posible que se configure una constelación que reúna todo el tiempo mesiánico en una mónada leibniziana, llamada por él –como ya se mencionó más arriba– *Jetztzeit*.

Esa salvación actúa como un cristal a través del cual se dejan ver la integridad de los acontecimientos, observando también los protagonizados por los oprimidos, ahora reunidos y salvados. Esta captación plena del pasado incluye grandes acontecimientos pero también pequeños detalles en un gesto de apocatástasis que restituye la totalidad de los elementos.<sup>18</sup> Pero este rescate no se puede hacer desde la pasividad. La tradición judaica exige, según Benjamin, una provocación para la llegada del Mesías y es por eso que en la tesis B se rechaza abiertamente a los adivinos. Éstos serían capaces de revelar los secretos que conserva la historia, que dejan en un tiempo de espera y no de acción a quienes procuran aprehender el pasado. A través del texto sagrado de la Thorá, se sabe que ese tipo de indagaciones sobre el futuro

16) LÖWY, Michael, *Walter Benjamin: avertissement d'incendie...*

17) Sobre el vínculo entre teología y marxismo, ver BULTHAUP, Peter. (comp.) *Materialen zu Benjamins Thesen "Uben den Begriff der Geschichte"*, Frankfurt, Suhrkamp, 1975.

18) Se vuelve pertinente analizar este elemento contemplando el contenido de esas memorias que retornarían: ¿es el retorno de todas ellas apropiado para la formación del concepto de historia propuesto por Benjamin? ¿qué hay de aquellas que impulsan una clausura de la historia? ¿bajo qué criterio se podría evaluar qué historias merecerían ser restituidas? Podría afirmarse que se trata de interrogantes que no encuentran una respuesta evidente en el trabajo de Benjamin.

estaban prohibidas y se promovía en cambio la llegada del Mesías en cada momento. Mas no se trata de un poder externo que vendría a consagrar la salvación universal, sino de una *messianische Kraft* (fuerza mesiánica) presente en cada generación de la historia de la humanidad. Esta rememoración no puede darse sino a través de instantes fugaces de imágenes que pasan velozmente y que es preciso atrapar.<sup>19</sup>

La felicidad del individuo se situaría entonces en la reparación del sufrimiento de los oprimidos por medio de una rememoración, que produce una reapertura de la historia en aquellos aspectos que parecía irrevocable. Ahora bien, no parece agotarse allí la tarea de la salvación: la rememoración implica no sólo una recuperación del pasado, sino del presente mismo. En esta instancia podría pensarse entonces el ejercicio de rememoración en dos planos: el del historiador, que puede ubicarse en un nivel colectivo, y el individual, que remite a registros particulares. En ese intersticio, el destello de la unión entre pasado y presente forma una constelación salvadora:

La historia es, entonces, en sentido estricto, una imagen surgida de la remembranza involuntaria; una imagen que se enfoca súbitamente al sujeto de la historia en el instante de peligro. La capacidad del historiador depende de la agudeza de su conciencia para percibir la crisis en que el sujeto de la historia ha entrado en un dado momento. Este sujeto no es de ninguna manera un sujeto trascendental, sino la clase oprimida que lucha en su situación de mayor riesgo.<sup>20</sup>

En relación a la tarea del historiador, puede afirmarse que Benjamin propone una clave interpretativa a partir de la figura del *Lumpensammeln*

---

19) Podría pensarse aquí en esa célebre sensación que Proust describe en *À la recherche du temps perdu* (*En búsqueda del tiempo perdido*), compuesta de resonancias del pasado que irrumpen de forma involuntaria. Dicha obra pone en escena las perplejidades del tiempo, desenfatiando el valor de la cronología y mostrando cómo la historia se puede entender en clave de caleidoscopios, es decir, a través de imágenes que aparecen en un flujo temporal azaroso. Esas impresiones que conforman una sucesión altamente discontinua de situaciones, se disparan en circunstancias impredecibles que pueden verse estimuladas por la experimentación de ciertas sensaciones –como un aroma, una imagen o un sonido– que reenvían a un recuerdo. Dichas epifanías pueden pensarse como proyecciones de “yoes”, esto es, de un sí mismo, gracias a las que la identidad del sujeto se transforma en cada aparición. Se presentan de forma variada e irregular, imágenes que no necesariamente se derivan de precedentes. Es decir que irrumpen conformando una multiplicidad diversa y cambiante de imágenes inconexas y yuxtapuestas que entran en escena accidentalmente y que son difícilmente fijables o articulables en un tiempo cronológico que busque establecer una continuidad retrospectiva. En pocas palabras, se resisten a integrar una continuidad lineal por su naturaleza impredecible. No se anuncia, no se anticipa, no pide permiso, sino que invade de un momento a otro la mente, alterando todo tipo de esquema narrativo homogéneo.

20) BENJAMIN, Walter, *Tesis sobre la historia...*, p.96.

(pepenador).<sup>21</sup> De acuerdo con las tesis, los historiadores del historicismo<sup>22</sup> “le dan la espalda a su propia época” y empatizan solo con los vencedores. En este contexto, hay una imagen verdadera del pasado que amenaza con desaparecer. Vale la pena preguntarse en función de qué criterios debe guiarse la escritura de la historia. Si es a partir de un intento de subsanar las heridas de las víctimas, ¿se realizaría esa escritura con el objeto de responder a las conveniencias políticas contemporáneas? Sería difícil responder afirmativamente, porque a lo largo de las tesis se construye un concepto de historia que no se integraría a una forma –en palabras de Nietzsche– *monumental*. No parece haber una idea de historia que se circunscriba al monopolio de una única voz que pueda hegemonizar un determinado relato sobre el pasado. Se trata en cambio de escribir una historia “a contrapelo”, al servicio de la clase oprimida. Esta alternativa contemplaría una tarea en la que la recuperación de memorias –más allá de sus contenidos específicos– se produzca no necesariamente desde grandes centros de poder, sino desde diversos puntos, que sin obturar los relatos de la historia, genere una apertura donde se multipliquen posibles y diversas visualizaciones del pasado.<sup>23</sup> Seguir la corriente y obedecer las tendencias de las épocas sin generarles preguntas críticas es uno de los grandes problemas de historicismo. Hacer estallar el continuo de la historia significaría suspender la condición homogénea de un tiempo lineal, que lleva en su calendario las huellas del triunfo de los vencedores. Nada más ilustrativo que los disparos hacia los relojes de las torres en aquella noche de julio en París, donde el impulso y la fuerza del *Jetztzeit*, como una chispa, hicieron volar la linealidad del tiempo.

Sobre la opresión del nacionalsocialismo, Koselleck<sup>24</sup> también se pronunció, pero en un contexto posterior, en el que se abrieron algunos debates en torno a las conmemoraciones en Alemania. Poniendo su foco en la idea de una *negatives Gedächtnis* (memoria negativa), en *Formen und Traditionen des negativen Gedächtnisses* (*Formas y tradiciones de la memoria negativa*), critica duramente la cultura de la memoria por su carácter selectivo. Allí su propuesta se basó en un trabajo que buscó recuperar no solo memorias de vícti-

21) Sobre la tarea del historiador como pepenador, ver WOHLFARTH, Irving, Et Cetera? De l'historien comme chiffonnier en Walter Benjamin et Paris, WISMANN, H. (ed.). Paris, Cerf, 2007.

22) Sobre el modo con que Benjamin aborda al historicismo, ver KRACAUER, Siegfried, *Geschichte vor den letzten Dingen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973.

23) En este punto se vuelve interesante contemplar la posibilidad de un poder estatal soberano que lleve adelante una empresa de esas características, algo sobre lo que no existe un acuerdo entre sus intérpretes más reconocidos. Para una profundización de esta problemática, ver WEBER, Samuel, *Benjamin's -abilities*, Cambridge MA and London, Harvard University Press, 2008.

24) KOSELLECK, Reinhart, *Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional*, trad. Miguel Salmerón Infante y Raúl Sauz Burgos, Madrid, Centro de estudios políticos y constitucionales, 2011.

mas de episodios traumáticos, sino también de los perpetradores. Además, denunció que se excluyen de la memoria ciertos grupos de víctimas: en las conmemoraciones sobre el Holocausto en Berlín, los judíos tienen un lugar central, pero ¿qué hay de los miles de rusos muertos de hambre como prisioneros de guerra? ¿Qué hay de los gitanos y los homosexuales? La huella de sangre que han dejado ciertos acontecimientos que han sufrido en carne propia los supervivientes, puede ser elaborada de forma tal, que se reformule positivamente. Mas dichas experiencias traumáticas de millones de judíos que sufrieron en los campos resultan intransferibles. Todo tipo de memoria colectiva que busque instalar públicamente un recuerdo en torno a dicha tragedia no es más que una falacia bienintencionada: “La experiencia marcada a fuego en el cuerpo de la absurda ausencia de sentido como experiencia primaria no puede llevarse a la memoria de otros ni al recuerdo de los no afectados. Los contemporáneos y los pertenecientes a generaciones posteriores hemos de aprender a tratar con este legado negativo”.<sup>25</sup> En el plano político, no es difícil pensar que las manifestaciones lingüísticas de las concepciones del tiempo histórico son unas de las más discutidas y que cobran aquí relevancia. De acuerdo a Koselleck, los conceptos son indicadores temporales, pero aún más: son “instrumentos de control del movimiento histórico”; esto último introduce un elemento ideologizante que excede al espacio estrictamente lingüístico y se traslada al terreno político. De eso se sigue, que en vísperas de la descomposición de determinado orden –y aquí Koselleck apunta a mediados de siglo XVIII, cuando el lenguaje político deja de ser monopolio de la nobleza–, se manifiesten los *Kampfbegriffe*, es decir, las luchas por la apropiación de los significados. Cuanto más precisos y menos generales se vuelvan los conceptos, más exclusivos devienen a la hora de delimitar su uso partidario, algo que también impacta en la identificación de los adversarios involucrados en la disputa por la correcta interpretación de los conceptos. Se trata de “formas vacías”, cuyo contenido no puede sino ser caracterizado como arbitrario. Esto quiere decir que, representando problemáticas de determinadas épocas, se produce un enfrentamiento por la colonización de significados que impacta en el orden político vigente. Sería oportuno acaso, contemplar si la tarea de la rememoración benjaminiana podría dirigirse hacia el recuerdo de aquellos que perdieron la contienda durante los *Kampfbegriffe*: aquellos, cuyas expectativas no triunfaron en la designación de significados.

#### 4. Sobre los usos del pasado

---

25) KOSELLECK, Reinhart. *Modernidad, culto a la muerte...*, pp. 55-56.

A partir de lo antes dicho es posible postular que la confiscación de significantes puede operar en la construcción de un proyecto político que se nutre de una determinada concepción de la historia, es decir, que define un espacio de experiencia y un horizonte de expectativas para la acción. Quienes triunfan aplastan a sus pasos a los vencidos; de este modo el historicismo no hace más que situar su mirada en “los cortejos triunfales” y de los monumentos de la cultura predominante, es decir, en sus trofeos. Benjamin propone generar una lectura de los acontecimientos que vaya por una vía alternativa, que permita el acceso a historias aplacadas y que sitúe por ejemplo, a la barbarie junto a la cultura. En la Tesis XII queda señalado que el sujeto de conocimiento es una clase obrera que no podrá darse un futuro si olvida el sufrimiento y el sacrificio hecho por sus ancestros. En oposición a la memoria de los que triunfaron –cuya presencia signa en los grandes monumentos del Estado–, las historias de los oprimidos se relegan al olvido.<sup>26</sup> En este sentido, hay una suerte de falso reverso entre barbarie y cultura anunciado en la tesis VII. Benjamin afirma que es precisamente para esta mirada de vidente para la cual la propia época se encuentra presente de manera más clara que para aquellos contemporáneos que “avanzan al paso” de ella. No en vano define Turgot el concepto de un presente que fuera la meta intencional de una profecía como un concepto esencial y fundamentalmente político.

Antes de que hayamos podido informarnos de un determinado estado de cosas, dice Turgot, ya éste se ha alterado muchas veces. Es así que siempre nos enteramos demasiado tarde de lo que ha sucedido. Y por eso puede decirse de la política que ella está llamada, por decirlo así, a prever el presente.” Precisamente este concepto del presente es el que está en la base de la actualidad de una historiografía auténtica. Quien anda en el pasado como en un desván de trastos, hurgando entre ejemplos y analogías, no tiene ni la menor idea de cuánto, en un instante dado, depende de la actualización del pasado.<sup>27</sup>

El botín de aquellos que triunfan vendría entonces a concentrarse en una

---

26) Resultaría interesante –pero ciertamente excedería los propósitos del presente escrito– considerar el olvido en Benjamin a la luz de diferentes abordajes filosóficos que lo han tenido como objeto: en tanto fuerza liberadora en el pensamiento nietzscheano; o tal lo sitúa Andreas Huyssen, es decir, opuesto a la memoria; en su conexión con el perdón, según Paul Ricoeur; buscando su vínculo con el judaísmo, tal como lo hace Yerusalmi; o a través de la literatura, como propone Harald Weinrich. De cualquier modo, a la hora de hacer intervenir el olvido en el pensamiento de Benjamin, acaso sea sugerente considerar la posibilidad de que éste se presente en distintos grados. Es decir, que no se trate de un olvido definitivo, situación para la que su extremo sería el olvido del olvido, sino que piense en la posibilidad de huellas, de rastros o de legados de ciertas historias, que más allá de que circunstancialmente se encuentren aplacadas, posibiliten su retorno en forma de una irrupción.

27) BENJAMIN, Walter, Tesis sobre la historia..., pp. 83-84.

determinada interpretación del tiempo histórico, que solo contempla los presupuestos inclinados hacia los intereses de los vencedores. Dicha lectura de la historia propicia determinados usos del pasado que dan sentido convenientemente a acontecimientos. Para dar cuenta de tal maniobra, Koselleck,<sup>28</sup> reconstruye una controversia en torno a una fundamentación que los nazis dieron a la batalla de Stalingrado, no solo falsificando una colección de cartas de combatientes, sino también, atribuyendo un sentido que justificaba una masacre de enorme magnitud. Dicha operación conserva en la memoria colectiva ciertos nombres, enaltece algunos personajes y crea héroes, silenciando las experiencias de los perdedores. Cualquier acontecimiento del pasado es susceptible en este sentido, de ser violentado de manera acrítica. Tal vez uno de los problemas centrales en este punto es distinguir en función de qué factores se manipula el pasado ¿Es acaso adecuado hacerlo en nombre de ciertos valores, como podría ser por caso, el bien común? Koselleck responderá de forma negativa, alegando que dicho razonamiento fue de hecho el utilizado por el régimen nacionalsocialista para justificar la aniquilación macabra de judíos: Hitler recurrió al programa racial apelando a valores.<sup>29</sup> Esa operación por la cual se dota de sentido a acontecimientos del pasado de lo más trágicos, busca otorgar una inteligibilidad a dichos hechos:

Cualquier institución ulterior de sentido, como la que proveían las instancias políticas que aspiraban a un monopolio de la interpretación, pierde en evidencia de cara a los varios cientos de miles de muertos. De modo que si entendemos «sentido» como entelequia o teleología ex post, o como el simple cumplimiento de una *causa finalis*, ninguna de estas formas de institución de sentido puede derivarse jamás, para el conjunto de los que participaron de la batalla, del acontecimiento mismo.<sup>30</sup>

En el caso de Koselleck, la narración constituye un recurso válido para el análisis de aquellos acontecimientos que se presentan como aporéticos al juicio.<sup>31</sup> La historia como objeto de narración y a la vez como sujeto de sí

28) KOSELLECK, Reinhart, *Sentido y repetición en la historia*, Trad. Tadeo Lima, Buenos Aires, Hydra, 2013, (Vom Sinn und Unsinn der Geschichte, 2010).

29) Koselleck cita un fragmento de un discurso de 1928 en el que Hitler aplica la palabra historia: "Los valores eternos de una pueblo sólo forjan en hierro y acero con el martillo de la historia universal con el que se hace la historia". Otro de 1933 dice "En definitiva es indiferente qué tanto por ciento del pueblo alemán hace la historia. Lo esencia es que los últimos que hagamos historia en Alemania seamos nosotros" KOSELLECK, *Reinhart historia/Historia*, trad. Antonio Gómez Ramos, (Geschichte/Historie, 1975) Madrid, Trotta, 2010, p. 149.

30) KOSELLECK, Reinhart, *Sentido y repetición...*, p.93.

31) Si bien este elemento aparece aquí como un medio para lidiar como la ausencia de sentido, vale la pena destacar que la propuesta de Koselleck no es la de un pantextualismo del que sí es portavoz toda una batería de escritores que aparecen con el linguistic turn (giro lingüístico).

misma aparece asociada a su concepto moderno. Allí se cruzan, por un lado, la *Geschichte*, es decir, término germano que remite a los acontecimientos y sucesos pasados, y la *Historie*, vocablo latino que refiere a la historia como reflexión sobre sí misma. En este punto la idea de una historia teleológica, cuya direccionalidad debería guiar la acción, cobijó una gran cantidad de producciones teóricas. De acuerdo a este esquema, toda acción debe obedecer a la necesidad del despliegue de esa linealidad. Quien produce un desplazamiento importante en este punto es Nietzsche, que reemplaza la *historia magistra vitae* por una *historia ancilla vitae*. Este movimiento representa una inversión de la antigua fórmula, ya que plantea que la historia debe estar al servicio de la vida, y no al revés. Koselleck marca empero en este punto una debilidad: el concepto mismo de vida es igualmente ambiguo que el de cualquier otro valor, y plantea problemas en cuanto a sus fines, medios y sentidos. Puesto que en la historia hay múltiples sentidos percibidos por los seres humanos, no es posible clausurar el interrogante con un único valor que otorgue sentido a los acontecimientos. La consideración hegeliana que apunta a recuperar la totalidad de todos los puntos de vista es aquí evidentemente discutida. Es absurdo por consiguiente, apelar a un segundo suceso *ex post* para justificar el sentido de un primero; un presupuesto tal atacaría la problematización de la responsabilidad en la historia:

Remitamos tales imposiciones de sentido al lugar donde proceden: al territorio de la ausencia de sentido, ésa que nos resulta tan difícil de soportar. Es preferible moderarnos e intentar llevar a cabo lo que nos resulte posible y tenga sentido. Y si los resultados que emerjan del antagonismo entre actores y partidos no se corresponden con lo que uno u otro deseaba y esperaba, no convendría que los lastremos con el sentido de una historia que se consuma a sí misma. Eso sería estafar a los seres humanos sobre su responsabilidad frente a sí mismos y sus pares, una responsabilidad de la que en cualquier caso no pueden escapar. La historia no es ni un tribunal ni una coartada.<sup>32</sup>

Es decir que dichas formulaciones apuntarían a usar como medio a la historia en tanto árbitro, para fundamentar sucesos que eximen a los sujetos de su implicancia en la acción y con vistas a obtener una credencial moral. En *Geschichte als moderner Grundbegriff* (La historia como concepto moderno fundamental),<sup>33</sup> se acusa a esas perspectivas de falsificadoras, por apelar a un principio o ideología en función de intereses particulares.

32) KOSELLECK, Reinhalt, *Sentido y repetición...*, p.123.

33) KOSELLECK, Reinhart, *Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional*, trad. Miguel Salmerón Infante y Raúl Saúz Burgos, Madrid, Centro de estudios políticos y constitucionales, 2011.

## 5. Reflexiones finales

Si quisieran retomarse los tres puntos recorridos, podría identificarse una ponderación de la experiencia a la hora del análisis de la historia. En el caso de Koselleck, se vio que su declinación con las expectativas se vuelven centrales. Benjamin por su parte diagnostica un debilitamiento en el mundo contemporáneo de la experiencia, que asocia al tedio y al eterno retorno. Podría pensarse cómo las crisis plantean una apertura hacia dos escenarios donde se cruzan distintos tiempos, tradiciones y experiencias. Para describir esa situación particular en la que se forjó la modernidad, Koselleck apunta a un *Sattelzeit*, como un diorama a través del cual se hacen visibles las luchas por las apropiaciones de los significantes. Una pugna tal por el enseñoramiento de conceptos puede leerse también en torno a la memoria y sus usos. Si bien en Benjamin la rememoración se opone también a un modo de recuperar la historia violentándola, queda en suspenso y más bien siempre inclinada hacia el lugar de los oprimidos, la cuestión de los valores, que Koselleck descarta de cuajo. Es interesante destacar en este punto que los aplacados, cuya memoria resta marrada, pueden ser en ocasiones, verdugos. Por consiguiente, –y si se trata de contribuir a la desincentivación de experiencias históricas como las del nazismo–, y en tanto la rememoración debe recuperar la historia de quienes quedaron en los márgenes, sería cuanto menos propio considerar la intervención de los valores como criterio para aproximarse a la *Erlösung*. El interrogante más intrincado en ese punto giraría en torno a la posibilidad de dar con un valor que no funcione como coartada, ni que tampoco genere clausura, sino que le otorgue un apoyo a la política en un contexto de incertidumbre. La rememoración benjaminiana no obedece a una linealidad temporal, como tal vez se insinúa en Koselleck cuando muestra la transición entre lo viejo que se agota y lo nuevo en un momento particular. Lo pasado es justamente de lo que se nutre *das Eingedenken*, donde en lugar de existir una disposición sucesiva de los elementos, lo que hay es una suspensión de ellos, que se mantienen ocultos hasta que irrumpen en el tiempo presente. Esta idea parece además situar una práctica reflexiva para la que no basta recordar el horizonte de expectativas de las almas de los oprimidos que han sufrido mediante una nueva escritura de la historia, sino que plantea la necesidad de entrar también en el campo de la experimentación. Esto es, una concepción de la historia en tanto proyecto político que actualice el presente por medio del pasado y al mismo tiempo a través de su proyección en el tiempo venidero. Eso implicaría un viaje hacia el futuro que resta pendiente de historias pasadas, y también una elabo-

ración sobre el pasado del futuro. En pocas palabras: que el futuro pasado se convierta en pasado futuro.<sup>34</sup>

La autora es licenciada en Ciencia Política (UBA). Se desempeña como docente de la materia Teoría Política Contemporánea de dicha carrera universitaria. Es becaria del CONICET y realiza su doctorado en la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Su área temática de investigación se enfoca en la filosofía y teoría de la historia y su campo problemático específico se concentra en los usos políticos del pasado. Desarrolla la mayor parte de sus labores de investigación en el Instituto de Investigaciones Gino Germani y actualmente dirige el proyecto de Reconocimiento Institucional de la UBA "Memorias en pugna: un debate sobre el tiempo y la experiencia".

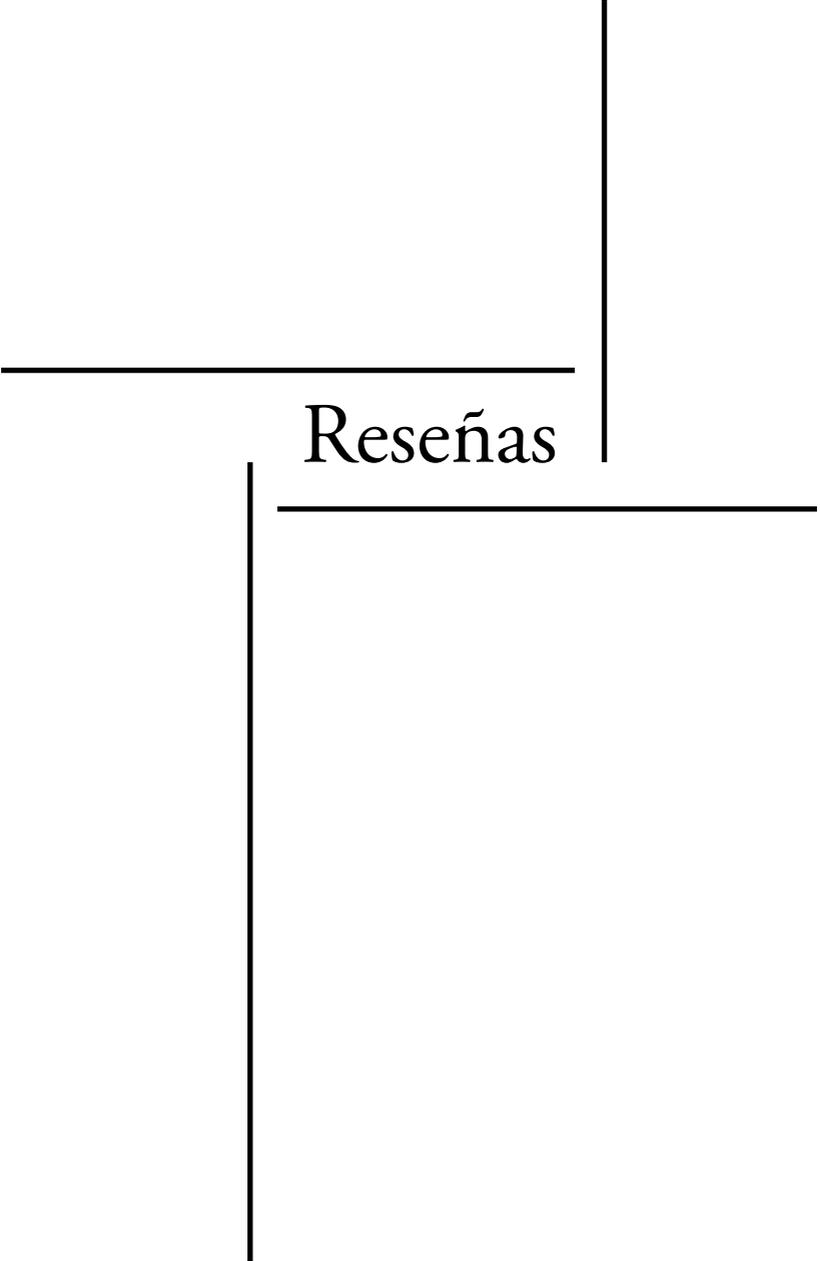
Recibido: 14 de abril de 2014

Aprobado para su publicación: 10 de junio de 2014

---

34) Sobre la declinación de pasado y futuro como adjetivo o sustantivo, véase RABOTNIKNOF, Nora, "El ángel de la memoria", en ECHEVERRÍA, Bolívar *La mirada del ángel*, México, Ediciones Era, 2010, pp. 155-169.





Reseñas



**CASTAÑO, Sergio Raúl.**

***LOS PRINCIPIOS POLÍTICOS DE SANTO TOMÁS  
EN ENTREDICHO. UNA CONFRONTACIÓN CON  
AQUINAS, DE JOHN FINNIS.***

**ESTUDIO PRELIMINAR DE CAMILO TALE. 2<sup>a</sup>  
EDICIÓN LA PLATA: EDITORIAL DE LA  
UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA PLATA,  
2011, 110 PP.**

---

**Yamila JURI**

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO (ARGENTINA)

yamila\_juri@yahoo.com.ar

En la lectura de la presente obra descubrimos un profundo análisis de los principios políticos de Santo Tomás, a través del estudio de Sergio Raúl Castaño,<sup>1</sup> quien hará notar cómo esos principios han sufrido una tergiversación interpretativa por parte del reconocido Profesor John Mitchell Finnis, filósofo y jurista australiano, catedrático en las Universidades de Oxford y de Notre Dame, en uno de sus principales libros: *Aquinas*.

Encontramos al principio un estudio preliminar elaborado por el Prof. Camilo Tale, quien ya había publicado un artículo con el título "*La lucha por el derecho natural verdadero y completo. Aportes de John Finnis al esclarecimiento del método del derecho natural. Los diversos iusnaturalismos. La doctrina política liberal de Finnis y su presentación liberal (errónea) de la doctrina de Tomás de Aquino sobre el fin del Estado*".<sup>2</sup> Este estudio preliminar es un aporte completo que enriquece el análisis del pensamiento de Finnis y sus contradicciones con

---

1) El Dr. Castaño es Investigador del CONICET, Director del Departamento de Política de la Fundación Bariloche, graduado como Profesor y Licenciado en Filosofía por la UBA, Doctor por esta última Universidad en el área de Derecho Político, Doctor en Filosofía (Universidad Abat Oliva) y autor de libros como *La racionalidad de la ley, Orden político y globalización, Defensa de la política, El Estado como realidad permanente, Principios políticos para una teoría de la constitución, La interpretación del poder en Vitoria y Suárez* (publicado recientemente por EUNSA), *Lecturas críticas sobre el poder político (UNAM)*, –entre otros–.

2) Publicada en el número 11 del Diario de Filosofía del Derecho del Diario "EL DERECHO" (UCA).

la obra del Aquinate.

La obra se divide en cuatro capítulos. El primero de ellos se denomina “Las aporías” y es una introducción a la temática donde se exponen algunas consecuencias de la interpretación hecha por Finnis de las ideas políticas del Aquinate, las que podrían simpatizar perfectamente con el liberalismo político al reducir el papel estatal a la función meramente negativa de reprimir los atentados contra el orden social, e incluso con el marxismo, al interpretar Finnis que lo específicamente político es intervenir coactivamente para evitar discordias e injusticias, es decir que el poder dejaría de ser político cuando en una futura sociedad ya no existiese el objetivo de la represión. De ahí las implicancias y consecuencias de la errónea lectura de los textos tomistas.

El segundo capítulo (“El fin de la ley”) consiste en mostrar como el fin de la norma jurídica no se reduce a la protección del orden público. Al respecto Finnis enseña que para el Doctor Angélico la ley humana no tiene como fin el propósito y jurisdicción de promover el desenvolvimiento humano y por consiguiente la inculcación de la virtud (A. p. 223). Para el australiano, el desarrollo de la persona en lo concerniente a sus cualidades morales no debe ser fomentado por la comunidad política sino solamente por la familia y la Iglesia. (A. p. 231). Asimismo sostiene que para Santo Tomás la vida buena solo podría ser fin del individuo, luego la vida buena que se proponga la comunidad política no consistirá sino en proveer los medios para que los individuos alcancen sus fines (A. 228-231).

Por el contrario Santo Tomás, afirma que el fin de toda ley es hacer buenos a los hombres. La intención del legislador es siempre inducir a la virtud, en la medida que la ley recta ordena la reiteración de actos virtuosos. Incluso el influjo educativo del temor a la pena, puede lograr a veces que la rectitud de los actos de un individuo operados en un primer momento por la conveniencia de no ser castigado, pasen a ser efectuados mas adelante con afecto honesto, o sea virtuosamente.<sup>3</sup>

En el Capítulo III: “La naturaleza del Estado, la primacía del bien común y el valor de la vida política”, se analiza cómo, contrariamente al pensamiento aristotélico-tomista de la politicidad natural del hombre, Finnis supone que no existe una inclinación natural a conformar la sociedad política, como tampoco el bien común es objeto de una inclinación natural ni un bien humano intrínseco.

Al respecto, uno de los puntos interesantes consiste en señalar el error

3) Cfr. S. Th. I IIae. 92, 1 ad 1.

tan difundido de considerar al bien común simplemente como un conjunto de condiciones.<sup>4</sup> Como así también, en particular en esta obra de Finnis, ver en el bien común un bien instrumental subordinado al bien de los individuos y familias. Esto como si el doctor Angélico fuese un antecedente del pensamiento liberal de John Stuart Mill e Immanuel Kant, donde el Estado no le compete ni promover la virtud ni evitar el vicio.

El pensamiento de Finnis al decir que la politicidad natural es solo un medio para conseguir bienes humanos básicos y que la comunidad política y su fin no son inclinación natural ni exige virtudes específicamente políticas, contradice ampliamente a Santo Tomás en sus principios y conclusiones, lo cual es demostrado por Castaño con una gran cantidad de citas de los textos del Aquinate.

Asimismo, en el Aquinate, el primer principio del orden político es el bien común y no los “bienes humanos básicos”, como pretende Finnis al leer al Doctor Angélico. En efecto, el bien particular se ordena al bien común y por tanto el bien del individuo y de la familia miden su valor por su proporción con el bien común, por lo que sería imposible que un hombre sea bueno si su conducta disuena de las exigencias del bien común.<sup>5</sup>

A propósito de lo últimamente dicho, resaltamos también lo que Castaño menciona como “un error exegético axial” dentro de la obra de Finnis: a saber, el hecho de considerar que la especificación de la comunidad política se determina a partir de su instrumento y no de su fin. Por el contrario, Sto. Tomás, precisa que siendo la sociedad una realidad que existe para un fin, será el fin el que determine las diversas especies de sociedad. Luego, será sociedad *política* aquélla que se ordena a un fin *político*.

En efecto, Finnis sostiene que la comunidad política a la que el Aquinate le atribuye principalía se llama “política” no porque se ordene a un *fin* específico cualitativamente superior al de los grupos infrapolíticos, sino porque es político el *instrumento* que allana el camino de esos grupos a sus fines propios o particulares. Es decir que el fin político no sólo no se halla supraordenado respecto de los fines “privados”, sino que resulta un instrumento a ellos subordinado. Con lo cual *ya no sería su fin específico el que daría la especie a la sociedad, sino el instrumento de los grupos que se nuclean en ésta*. Cuando Finnis plan-

4) Al respecto ver también el artículo del Dr. Castaño: “¿Cuál es la naturaleza del bien común?”, publicado en El Derecho. Serie Especial Filosofía del Derecho N° 21, Buenos Aires, martes 24 de mayo de 2011, pp. 5/8, reproducido también en la revista digital italiana L'Irrocervo, Edizione 2011 Numero 1, <http://www.lirrocervo.it>.

5) Cfr. S. Th. I-IIae., 90, 3 ad 3.

tea en qué consiste la completitud de la comunidad política, afirma que radica en el gobierno, es decir, en los órganos encargados de allanar y proteger coactivamente el camino de los grupos infrapolíticos. La completitud vendría no de la perfección del fin sino del instrumento subordinado con funciones básicamente coactivas. Ahora bien, radicar formalmente la *perfectio* de la comunidad autárquica en la tutela de los fines particulares *no es doctrina de Santo Tomás*. Para el Aquinate, la perfección de la sociedad política no se funda en la función coactiva y supletoria del poder como instrumento sino que equivale a la autosuficiencia (*autárkeia*) como participación del máximo fin mundanal. En efecto, es un principio para el Aquinate que la noción de perfección, como su nombre lo indica, se identifica con el acabamiento, así como que la perfección del ente radica en la consecución del fin.

Es obvio que Finnis conceptúa la sociedad política, en línea con la esencia del liberalismo, como un haz de grupos yuxtapuestos con un orden básicamente estructurado por relaciones de coordinación. Ahora bien, nada de esto puede respaldarse en Sto. Tomás, si no es, por ejemplo, reinventando la noción tomista de sociedad política. *Rectius*: atribuyendo al Aquinate la concepción moderna de sociedad política, que será la propia del liberalismo y del marxismo, concluye Sergio Castaño.

El brevísimo Capítulo IV a modo de conclusión el autor lo denomina: “*La filosofía política de Sto. Tomás según Finnis en Aquinas, ¿es acaso la filosofía política de Sto. Tomás?*” La respuesta del autor del libro afirma explícitamente que, en definitiva, no lo es.

En el libro, en el que también se muestra numerosas veces cómo Finnis cita textos del doctor Angélico y omite otros escritos que contradicen su pensamiento, pone seriamente en cuestión la fidelidad exegética de la obra del catedrático de Oxford en lo que hace a la doctrina política de Santo Tomás.

La autora es abogada por la Universidad de Mendoza y Profesora de grado Universitario en Derecho y Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de Cuyo. Sus áreas de interés son la Filosofía Política y la Filosofía del Derecho.

# GUÍA PARA LA PUBLICACIÓN DE ARTÍCULOS REVISTA *PHILOSOPHIA*

La revista *Philosophia* es una publicación semestral –que imprime sus respectivos volúmenes en julio y diciembre– del Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo. Está abierta a contribuciones sobre todos los aspectos de la filosofía, con especial foco en los grandes temas y autores de la filosofía occidental, que signifiquen un aporte original a esta disciplina. Su objetivo es difundir y debatir ampliamente a través de las contribuciones originales de los autores los problemas que se plantean actualmente en la filosofía. De aquí que los trabajos publicados resulten de interés para los especialistas, investigadores y estudiantes de posgrado.

*Philosophia* se encuentra indizada en Latindex, Dialnet y Gale Cengage Learning-Informe Académico.

## **Envíos**

Las contribuciones propuestas deben enviarse por correo electrónico a [philosophia@ffyl.uncu.edu.ar](mailto:philosophia@ffyl.uncu.edu.ar), con copia a [philosophia.uncuyo@gmail.com](mailto:philosophia.uncuyo@gmail.com).

## **Sistema de evaluación**

Los originales serán sometidos a un proceso editorial que se desarrollará en varias fases. En primer lugar, los artículos recibidos serán objeto de una evaluación preliminar por parte de los miembros del Consejo Editorial, el Director y/o Equipo Editor, quienes determinarán la pertinencia de su publicación. Una vez establecido que el artículo cumple con los requisitos temáticos, además de los requisitos formales indicados en estas normas de publicación, será enviado a dos pares académicos externos, quienes determinarán en forma anónima: a) publicar sin cambios, b) publicar cuando se hayan producido correcciones menores, c) publicar una vez que se haya efectuado una revisión a fondo o d) rechazar. En caso de discrepancia entre ambos resultados, el texto será enviado a un tercer árbitro, cuya decisión definirá su publicación. Los resultados del proceso del dictamen académico serán inapelables en todos los casos. Los libros reseñados deben ser de reciente publicación.

El envío de un artículo a *Philosophia* implica que es original y que no ha sido previamente publicado ni es evaluado contemporáneamente para su publicación en otra revista. De aquí que todo autor, previo al proceso de evaluación, debe declarar mediante la carta que se le remite, la originalidad y cesión de derechos de su trabajo escrito. El hecho de que los trabajos hayan sido comunicados a sociedades científicas, o publicados en forma de “Resúmenes”, no es un obstáculo para su publicación.

La revista *Philosophia* requiere a los autores que concedan la propiedad de sus derechos de autor, para que su artículo y materiales sean reproducidos, publicados, editados, fijados, comunicados y transmitidos públicamente en cualquier forma o medio, así como su distribución en el número de ejemplares que se requieran y su comunicación pública, en cada una de sus modalidades, incluida su puesta a disposición del público a través de medios electrónicos, ópticos o de cualquier otra tecnología, para fines exclusivamente científicos, culturales, de difusión y sin fines de lucro.

## **Normas de Publicación**

- Se aceptarán artículos, notas y reseñas en castellano, portugués, francés, italiano, inglés o alemán.
- Todo texto deberá presentarse en hoja tamaño A4 con los siguientes márgenes: superior e inferior: 2,5 cm; izquierdo y derecho: 3 cm, en fuente Times New Roman tamaño 12, y un interlineado de 1,5 ptos. Alineación justificada y sangría en primera línea de 0,63 cm.
- *Artículos*: la extensión será de entre 11 y 20 páginas incluidas las citas que deberán ser breves e irán a pie de página. Cada artículo deberá incluir subtítulos. Los datos del autor/res constarán en el cuerpo del correo electrónico al que se adjuntará el correspondiente archivo. Los datos deben incluir nombre y apellido completos del autor/es, titulación, filiación académica y área principal de investigaciones. El nombre del archivo será el del título del artículo. El artículo no contendrá ninguna referencia que pueda identificar a los autores. Cualquier indicación, por ejemplo, trabajos citados o agradecimientos que se quieran hacer constar, que revelen la identidad de los autores, se agregarán en el cuerpo del mismo correo electrónico.
- Todos los artículos y notas deberán ser acompañados de un resumen de no más de 100 palabras en el idioma original del trabajo y en un segundo idioma que será el inglés o castellano, de acuerdo con el idioma original.

Se deberán incluir entre dos y cuatro palabras clave o equivalente en el idioma original del trabajo y en un segundo idioma. Tanto el resumen como las palabras clave deberán colocarse en fuente Times New Roman 11, interlineado 1,15 pts.

- Las citas seguirán el criterio indicado en los siguientes ejemplos:
  - RICOEUR, Paul, *Réflexion faite*. Autobiographie intellectuelle, Paris, Esprit, 1991, pp. (si son varias páginas) p. (si es una sola página).
  - JONAS, Hans, *El principio de responsabilidad*, trad. Javier M. Fernández Retenaga, Barcelona, Herder, 1995 (Das Prinzip Verantwortung, 1979), pp./p.
  - BERENGUER, Anna, "Simone Weil: descifrar el silencio del mundo" in *Stromata*, II (1998), 5, pp. 35-83.
- Cuando la obra se cite varias veces se procederá como sigue:
  - RICOEUR, Paul, *Réflexion faite*... pp. ó p.
- *Notas*: la extensión será entre 4 y 11 pp., incluidas las notas al pie del documento que seguirán el mismo criterio que para los artículos. También se seguirán las instrucciones vigentes para los artículos en cuanto a la reserva de la identidad del autor, el resumen y las palabras clave.
- *Reseñas*: la extensión será entre 1 y 3 pp. No contendrán subtítulos ni sistema de notas al final del documento. Toda referencia bibliográfica irá entre paréntesis en el texto. Al final se colocará el nombre y apellido del Autor. El encabezado de las reseñas se hará según el siguiente ejemplo:
  - GILBERT HOTTOIS, *Le paradigme bioéthique*, Louvain, De Boeck, 1990, 214 pp.
- Artículos y notas: deberán presentarse con:
  - Título en mayúsculas y negrilla (sin punto final), centrado.
  - Transcripciones breves (menos de 4 renglones): entrecorilladas ("..."), en el cuerpo del texto.
  - Transcripciones más extensas: sin comillas, en párrafo aparte, con sangría adicional de 0,63 en márgenes izquierdo y derecho (sin sangría especial en primera línea), fuente Times New Roman 11, interlineado 1,15 pts.

- Subtítulos en itálicas: La primera letra con mayúscula y el resto con minúsculas, sin punto final, numerados correlativamente, a renglón seguido del texto precedente.
- Palabras griegas latinizadas y en cursiva.
- Palabras extranjeras en cursiva.
- Toda palabra que quiera destacarse se escribirá en cursiva.
- Números de nota en superíndice, después del signo de puntuación. Ej.: texto.1 / texto;”1 / texto),1
- No colocar bibliografía al final del trabajo. Toda la bibliografía debe estar citada a pie de página.

Se entiende que el autor ha revisado el texto; esto significa su aceptación para ser impreso en las condiciones en que lo envía. No habrá corrección posterior por parte de los autores.

PARA MAYOR INFORMACIÓN Y CONSULTA DE NÚMEROS PUBLICADOS CF. LA PÁGINA  
<http://revistas.ffyl.uncu.edu.ar/ojs>

# GUIDELINES FOR AUTHORS

## *PHILOSOPHIA*

*Philosophia* is a half-yearly journal –the volumes of which are printed in June and December– of the Institute of Philosophy of the Universidad Nacional de Cuyo. It is open to papers ranging all philosophical disciplines and topics, focusing on the big subjects and authors of Western Philosophy that mean an original input to this discipline. Its aim is to disseminate and debate through original contribution of the authors, problems that raise nowadays in *Philosophy*. Therefore, published papers are of interest to specialists, researchers and postgraduate students.

*Philosophia* is indexed in Latindex, Dialnet and Gale Cengage Learning-Informe Académico.

### EVALUATION SYSTEM

Articles and Notes are sent by the editors of the Journal (Director and Secretary of redaction) to one member of the Scientific Committee. This member suggests whether the manuscript deserves to be evaluated by anonymous referees (“double blind” system). In the positive case, it is submitted to this evaluation.

The reviews are approved by the editors.

Articles sent to *Philosophia* are supposed not to have been published before or being evaluated simultaneously for its publication in another journal. That is why the author, before the evaluation process begins, must declare the originality and the surrender of the rights of his/her written contribution. Works that have been already communicated to scientific societies or published as “Résumés” can also be published.

*Philosophia* asks the authors to grant the property of his/her author’s rights, so his/her article and materials can be reproduced, published, edited, fixed, communicated and transmitted publicly in any way and means, the same with regard to their distribution in as many copies as required and their public communication, included their availability through electronic or optic means or any other technology, for exclusively scientific means and nonprofit.

## GUIDELINES FOR AUTHORS

- The papers must be sent in **electronic format**, saved as a Word document or rtf, by e-mail to [philosophia@logos.uncu.edu.ar](mailto:philosophia@logos.uncu.edu.ar). Reception of all texts will be acknowledged by an e-mail reply.
- - **All papers are submitted to the evaluation system.** The decision will be communicated as soon as possible.
- - **Languages:** The papers can be written in Spanish, Portuguese, French, Italian, English, or German. The editor can not undertake a linguistic revision of the texts; thus, the manuscripts which are not written in the author's mother tongue should be sent already revised by a native language speaker.

## ARTICLES:

- The whole text with notes (at the end of the page) must not exceed **20 pages**, in type 12 (Times/Times New Roman, or similar font), with a 1,5 line spacing and with sufficient margins. **The notes** can be paged, with 1 line spacing, in type 10.
- The text of the article must not identify the author's name. This information and the author's affiliation must be included in the text of the e-mail message.
- After the Title, the paper must include an **abstract of no more than 100 words**, in the original language and **Spanish or English**, and up to **4 key words** in both languages.
- **Long quotations** in the body of the text can be presented in a separated paragraph, indented, and in type 10.
- **Bibliographic References** must be included in the notes. The text must not have a final bibliography.
- **Notes** must be numbered automatically and are to be presented as footnotes.
- **Italics** are to be used only for short Latin expressions or titles of books.
- Apart from italics **no other graphic presentations** will be permitted (such as bold, underlined, full words in capital letters, or abnormal line spacing, etc.)

- Common **abbreviations** are allowed, preferably in their Latin form: f./ff. (folium, folia), v (verso), r (recto), c. (circa), Lib. (liber), q. (questio), d. (distinctio), a. (articulum), sol. (solutio), vd. (vide), cfr., op. cit., id./ead., ibid., e.g., ed., eds., p./pp. The use of other kind of abbreviations is not allowed.
- If **special fonts** are used (Greek, Hebrew, Arabic, or transliterations with special characters), you **must send** the font file.
- The text must be ready for print. Substantial or long revisions will not be permitted.

## CITATIONS IN NOTES

All citations must comply with the following indications and guidelines:

- The bibliographic information should allow a complete identification of the quoted text or study.
- The first citation must be complete. The following citations should be abbreviated in a clear manner.
- **Do not write** words or names in ALL CAPS.

Citations must follow the criteria contained in these examples:

- RICOEUR, Paul, *Reflexión faite*. Autobiographie intellectuelle, Paris, Esprit, 1991, pp. (if they are several pages) p. (if only one).
  - JONAS, Hans, *El principio de responsabilidad*, transl. Javier M. Fernández Retenaga, Barcelona, Herder, 1995 (*Das Prinzip Verantwortung*, 1979), pp./p.
  - BERENQUER, Anna, "Simone Weil: descifrar el silencio del mundo" in *Stromata*, II (1998), 5, pp. 35-83.
- If the work is cited several times:  
RICOEUR, Paul, op. cit, pp. ó p.

Note: In the first citation the title of the Journal cannot be abbreviated.

## CITATIONS OF ANCIENT BOOKS AND CRITICAL EDITIONS:

Author's name in small caps, Title in italics, Editor's name, Publisher, place of publication year of publication, part or question, page numbers or lines (collection: optional). (in special cases of easy recognition, an abbreviated form is allowed, cfr. ex. 1 e 2)

Ex. 1: PLATO, *Rep.* 531b; Thomas Aquinas, *Su. Theol.* I-II, q. 95, a. 3.

- *Notes*: The extension must be between 4 and 11 pp., included footnotes. They must also be presented anonymously. Mutatis mutandis the other indications concerning articles for quotations, citations, abstract and key words apply for notes.
- *Reviews*: The extension must be between 1 and 3 pp. The review must provide the book's author name, full title, place of publication, publisher, year, ISBN and number of pages. The review has not footnotes or bibliography. All references must be inserted into the text. The name of the author of the review will be at the bottom.
- The reviewer must provide the book's author name, full title, place of publication, publisher, year, ISBN and number of pages.
- The review has not footnotes or bibliography.
- *PhD thesis summaries*: The extension must be between 1 and 3 pp. Authors must have completed formal PhD graduation within the preceding 2 years. Submissions should include the complete name of the author, full title of the thesis, official name of the University and academic department, date of thesis defence, and names and affiliations of thesis supervisors.

Additional information at  
<http://revistas.ffyl.uncu.edu.ar/ojs>

# PHILOSOPHIA

## Nº 73/2 (2013)

### ARTÍCULO INVITADO

Gilles CAMPAGNOLO. *Elements of the Reception of Aristotelian Thought in 19th Century German-language Philosophy and Economics*, pp. 13-36.

### ARTÍCULOS

Gonzalo CARRIÓN. *Ingenio e imaginación: crítica al racionalismo y propuestas gnoseológico-antropológicas en Giambattista Vico y Adam Smith*, pp. 39-59.

Martín GRASSI. *La significación ontológico-existencial del tiempo en Gabriel Marcel*, pp. 61-81.

Mariana LECONTE, "Eso de lo que viven las palabras". *La significancia ética de la significación en Emmanuel Levinas*, pp. 83-95.

### RESEÑAS

Jorge H. EVANS CIVIT (ed.), *Antología del Index Aristotelicus de H. Bonitz*. (ESTEBAN BIEDA), pp. 99-102.

AA.VV. *Reason, Morality, and Law. The Philosophy of John Finnis*. (CARLOS I. MASSINI CORREAS), pp. 103-106

Masanobu FUKUOKA. *Volver a la naturaleza: recuperando el paraíso perdido*. (FERNANDO TULA MOLINA), pp. 107-110.



# PHILOSOPHIA

## Nº 74/1 (2014)

### TRADUCCIÓN

Heribert BOEDER. *Rousseau o la irrupción de la autoconciencia*, (Lelia PROFILI y Gonzalo RODRÍGUEZ), pp. 13-35.

### ARTÍCULOS

Juan Pablo E. ESPERÓN. *Sorprendente el poder del cuerpo. Deleuze y su interpretación de Nietzsche y Spinoza*, pp. 39-54.

Pablo PACHILLA. *La puerta trasera del Edén. Acerca de la gracia en Über das Marionettentheater de Heinrich von Kleist*, pp. 55-76.

Martín ZUBIRÍA, *Los Discursos a la nación alemana de Fichte, ¿un “paso atrás” en el proyecto político de la Ilustración?*, pp. 77-94.

### RESEÑAS

AA.VV.,  
Virtue Jurisprudence. (CARLOS I. MASSINI CORREAS), pp. 97-102.

Gordon THOMAS,  
Los judíos del Papa. El plan secreto del Vaticano para salvar a los judíos de los nazis. (CARLOS I. MASSINI CORREAS), pp. 103-105.

*Philosophia*, Anuario de Filosofía, vol. 74/2

se terminó de imprimir

el 3 de diciembre de 2014

en la editorial *SS&CC ediciones*.

El tiraje consta de 500 ejemplares.