

ALBERTO M. DAMIANI
ILEANA P. BEADE
MARTÍN ARIAS-ALBISU
MARILÍN M. GÓMEZ
Coordinadores

**Actas del Segundo Simposio de Filosofía Moderna
Rosario, 2013**



Universidad Nacional de Rosario
Facultad de Humanidades y Artes
Centro de Estudios de Filosofía Moderna

Damiani, Alberto Mario

Actas del Segundo Simposio de Filosofía Moderna. Rosario, 2013; coordinado por Alberto M. Damiani; Ileana P. Beade; Martín Arias-Albisu; Marilín M. Gómez. (1a ed.) - Rosario: UNR Editora. Editorial de la Universidad Nacional de Rosario, 2014.

E-Book.

ISBN 978-987-702-067-0

1. Filosofía. 2. Actas de Congresos. I. Damiani, Alberto M., coord. II. Beade, Ileana P., coord. III. Arias-Albisu, Martín, coord. IV. Gómez, Marilín M., coord.

CDD 190

Fecha de catalogación: 19/06/2014

Índice

I. Sesiones plenarias

BAHR, FERNANDO

Pierre Bayle y David Hume. Sobre la posibilidad de una teodicea escéptica 8

DAMIANI, ALBERTO MARIO

República y trabajo en Fichte 20

DE ZAN, JULIO

Perspectivas de la libertad en Hegel 36

MAIDANA, SUSANA

Las resonancias de la relación saber, hacer y poder en la modernidad 51

II. Ponencias

ALBERTI, MIGUEL

Del idealismo trascendental al idealismo mágico: la identificación del yo y la naturaleza 64

ALFARO, CARLOS VÍCTOR

La concepción de “alma bella” en el pensamiento de Rousseau 72

ASSALONE, EDUARDO

El sentido de la crítica de Kierkegaard al concepto hegeliano de mediación.
Los aportes de la lectura de Jon Stewart de la obra *Enten-Eller (O lo uno o lo otro)* 78

BEADE, ILEANA P. La constitución de la <i>voluntad pública</i> en el marco de la doctrina jurídico-política kantiana	86
BONYUAN, MARCELO EDUARDO Aclaraciones sobre las tesis de <i>reserva secreta y publicidad</i> en <i>Zum ewigen Frieden</i> de I. Kant	95
CORSICO, LUCIANO Razón y lenguaje en la filosofía de J. G. Fichte	105
DI SANZA, SILVIA DEL LUJÁN La Facultad de juzgar estética y teleológica: funciones de una única facultad	113
FERNÁNDEZ VECCHI, ADRIANA La disposición ética como articulación dialéctica entre sociedad civil y el estado en la <i>Filosofía del derecho</i> de Hegel	122
FERREIRO, HÉCTOR La teoría del conocimiento de Hegel en el <i>Manuscrito</i> de 1821 sobre Filosofía de la Religión	129
GÓMEZ, MARILÍN MERCEDES Kant y la ética estoica	138
HERSZENBAUN, MIGUEL ALEJANDRO Del uso lógico de la razón a su uso real. Sobre máximas y principios en la “Dialéctica trascendental” kantiana	146
LAERA, RODRIGO Thomas Reid: irresistibilidad y escepticismo	154
LERUSSI, NATALIA Los límites del antropocentrismo. Elementos para un tratamiento moral	

(indirecto) de la naturaleza según la (segunda parte de la) <i>Crítica de la facultad de juzgar</i> de Kant	162
MOSCÓN, PABLO	
Crítica y rehabilitación de los prejuicios en la lógica de la Ilustración alemana y su vinculación con la Dialéctica trascendental en la <i>Crítica de la razón pura</i> de Immanuel Kant	170
NARVÁEZ, MARIO A.	
Acerca de la naturaleza y rol de la intuición en Spinoza	179
OLMEDO, PABLO	
De la filosofía de la historia a la «filosofía histórica». Sobre los vínculos entre la historia y la filosofía en el pensamiento de F. Nietzsche	188
OROÑO, MATÍAS	
¿Por qué son nominales las definiciones kantianas de lo sublime?	195
PALERMO, SANDRA V.	
<i>Introductio in Philosophiam</i> . Reflexiones sobre la idea hegeliana de crítica filosófica en los primeros años de Jena	202
PONCE, ESTEBAN	
Las <i>artes mecánicas</i> en las láminas de <i>l'Encyclopédie</i> . Crítica y construcción de una representación	212
SCHUSTER, VALERIA	
Memoria y ficción en el <i>Tratado de la naturaleza humana</i>	222
SISTO, HORACIO MARTÍN	
Hacia una revisión de la noción hegeliana de “sentido común” en relación a la filosofía de Thomas Reid. Un problema historiográfico-especulativo	231

TIZZIANI, MANUEL	
Una Fe, un Rey, una Ley. L'Hôpital, Bodin y Montaigne ante las guerras de religión	241
UDI, JULIANA	
Educación y propiedad en Locke	249
VORANO, AGOSTINA	
Formalismo ético: ¿sendero involuntario hacia el relativismo?	257

Sesiones Plenarias

Pierre Bayle y David Hume. Sobre la posibilidad de una teodicea escéptica

Fernando Bahr (UNL – CONICET)

1. Introducción: el escándalo del mal

La necesidad de elaborar una justificación de Dios frente al hecho del mal es un rasgo que distingue claramente la filosofía cristiana del pensamiento antiguo dentro de la tradición occidental. En efecto, es a través del relato del Génesis que ingresan a la reflexión filosófica las preguntas acerca del fin y del motivo del universo, preguntas que suponen una intención trascendente y que resultaban impensables en la medida en que se viera al *kosmos* como un orden necesario que se producía a sí mismo, un orden que era como era y no podía ser de otra manera. Para los cristianos, dice Karl Löwith, el cosmos visible, lejos de ser lo más grande y perfecto, adquiere su más profundo significado como señal de una Voluntad última y divina que, de acuerdo con el Génesis, está relacionado directamente “sólo con una particular criatura, la sola y única imagen de Dios, el hombre” (Löwith, 1967, 208). Su lugar exclusivo en el plan de la Creación dota a esta criatura de un poder capaz de determinar la naturaleza y el significado del mundo, por esto los acontecimientos que le sobrevienen son *fundamentalmente* relevantes para la totalidad del ser, por esto pueden entenderse y agradecerse como dones cuya fuente reside en la suprema caridad del Creador, por esto también pueden levantarse como imputación contra su obra y poner en tela de juicio la bondad divina. La referencia final a la voluntad de Dios, en efecto, como lo indica Löwith, si por un lado rompe con el necesitarismo implícito en la cosmo-teología griega, por el otro abre en todo su esplendor el problema del mal: ¿por qué creó un mundo así? y, sobre todo, ¿por qué eligió un destino tan trágico para la criatura hecha a su imagen y semejanza?

Los filósofos modernos se enfrentaron de diversas maneras a estos últimos interrogantes. Algunos, como Descartes, Malebranche o Leibniz, concibieron que era posible para la razón elaborar una respuesta satisfactoria; otros, como Pierre Bayle, entendieron en cambio que el único refugio se hallaba en suspender el juicio y entregarse a la obediencia incondicional de la fe. En el presente trabajo nos interesa

indagar un poco más en este último camino. Para ello, trataremos en primer lugar de reconstruir el pensamiento de Bayle al respecto; desde allí, en segundo lugar, nos acercaremos a los *Diálogos sobre religión natural* de David Hume y especialmente a uno de los personajes que intervienen en ellos, el escéptico Philo. Nuestro objetivo último es mostrar que la posición de Philo resulta menos enigmática si se la vincula con Bayle, autor cuyo influjo en David Hume ha sido reconocido por los especialistas.

2. Bayle

El problema del mal constituye un tema recurrente en la obra de Pierre Bayle. Muchos de los pasajes más controvertidos del *Dictionnaire historique et critique* giran en torno de este problema, y el mismo domina largamente los escritos posteriores, en particular la *Réponse aux questions d'un provincial* y los *Entretiens de Maxime et de Thémiste*, donde Bayle discute con teólogos como William King, Isaac Jaquelot y Jean Le Clerc.

La raíz de las objeciones que Bayle formula y que sus adversarios intentan refutar se encuentra en el concepto de bondad. Entendemos por bondad, dice, la voluntad de hacer el bien, y, en principio, esta noción debe poder aplicarse a cualquier sujeto sea criatura o Creador si queremos que la palabra conserve un significado inteligible. “No se puede pretender que la bondad del Ser infinito no esté sometida a las mismas reglas que la bondad de la criatura; porque si hay en Dios un atributo que podemos llamar bondad, es preciso que los caracteres de la bondad en general le convengan” (Bayle, 1727-1731, III, 663a). En sustancia, esta afirmación coincide con las enseñanzas de la Escuela respecto del conocimiento por analogía. Las perfecciones puras se encuentran formalmente en Dios y en las criaturas; por lo tanto, los nombres que expresan esas perfecciones (bondad, justicia, sabiduría, santidad), purificados de todo límite y defecto, pueden ser utilizados para significar, no de un modo metafórico y simbólico sino estrictamente, aunque siempre en forma imperfecta, la esencia de Dios.¹ Este conocimiento no podrá ser unívoco, teniendo en cuenta la diferencia irreductible existente entre el Creador y sus criaturas; pero sí analógico, esto es, proporcional a la naturaleza de cada uno: así como la bondad se refiere al hombre en su finita y creada manera, así se refiere a Dios en su manera infinita y creadora. Ahora bien, agrega Bayle, para que el resultado de tal conversión analógica pueda ser llamado con justicia

¹ Cf. Tomás de Aquino (2001, 184-185, I, q.13, art. 3).

“conocimiento”, sin que haya una petición de principio, es necesario que observe rigurosamente las reglas de la razón. Y si la bondad de un hombre se demuestra al comparar lo que entendemos comúnmente por bondad con sus acciones, de la misma manera deberá demostrarse la bondad divina: cotejando lo que conocemos de sus acciones, a través de los sucesos del mundo y del relato revelado, con lo que el tribunal de las nociones comunes nos enseña como bondadoso.

El resultado de tal cotejo no podría ser peor. Dejándonos guiar por el relato del Génesis y sus consecuencias, Dios podría ser comparado a una madre que deja que sus hijas concurren a un baile en el que sabe que su virtud corre gran peligro, o a un padre que da un presente a sus hijos con pleno conocimiento de que ese presente les traerá casi únicamente desgracias, o a un tirano que condena de por vida a sus prisioneros al peor de los tormentos en lugar de matarlos. Y la proporción analógica no hace sino agravar los cargos, pues se concibe claramente que la única diferencia entre la bondad finita y la bondad infinita es que esta última debe estar infinitamente más alejada que la otra de todo lo que tenga ingredientes de maldad. Las pasiones, o la falta de poder, o la influencia del medio, o cualquier otra pasividad, pueden hacer aceptable una excepción para las criaturas; pero no para un Creador cuya naturaleza es perfecta. La proporción exige que Su bondad también lo sea. Por este camino, cualquier escéptico con un poco de ingenio está en condiciones de objetar y replicar cada respuesta que se formule a sus preguntas hasta obligar a la razón a reconocer la derrota: el tribunal de las nociones comunes y los razonamientos analógicos pueden llevarnos a un Dios indiferente, a un Dios impotente, o, directamente, a un Dios malvado, pero nunca a una naturaleza infinitamente perfecta. Todos los intentos por reconstruir los atributos divinos tomando como modelo “la esfera de nuestra pequeña razón” desembocan en la falacia, en el absurdo o en la impiedad.²

Habiéndose anulado el camino a partir de los efectos, y con ello cualquier proyecto de teodicea empírica, queda un único recurso: alegar que Dios es infinito y que tal infinitud lo coloca por encima de los principios morales derivados del tribunal de las nociones comunes. Tal es el argumento que, con todas sus consecuencias, adoptará Pierre Bayle. Cualquier intento por comprender la conducta de Dios –sea a partir del testimonio revelado, sea a partir de los hechos empíricamente observables– está condenado al fracaso mientras suponga como norma ideal de conducta la impuesta por la noción común de bondad. Es preciso, por lo tanto, abandonar los criterios morales al

² Cf. Bayle (1740, II, 776, “Hobbes”, M).

uso para referirnos a la conducta divina. Ahora bien, el problema está en que abandonar estas nociones comunes implica también abandonar las bases sobre las que se sostienen nuestros razonamientos más elementales. Implica, por ejemplo, que ya no podremos estar seguros de que haya alguna razón que comprometa a Dios a castigar el mal. Implica que ya “no podríamos refutar a los que sostienen que es el Autor del pecado y que sin embargo lo castiga con toda justicia, y que en todo esto no hay nada que no esté de acuerdo con las perfecciones infinitas del Ser soberano; puesto que éstas no son perfecciones que tengamos que ajustar a las ideas que tenemos de la virtud” (Bayle, 1740, IV, 635). Implica aceptar, como Calvino, que la voluntad de Dios es *por definición* justa, que ella designa precisamente la norma suprema de rectitud, más allá de la cual no se puede ir y acerca de cuya justicia o injusticia el hombre ni siquiera tiene derecho a preguntar.³ Implica, por último, atacar de raíz las disputas y las especulaciones teológicas con el argumento suficiente de que Él es incognoscible.

En efecto, privada la teología de los medios racionales que le permitían algún apoyo en sus especulaciones, toda su armazón científica debe ser reemplazada por el mero reconocimiento de una pura trascendencia sin determinación conceptual posible: Dios existe, pero ni siquiera podemos saber si la noción que tenemos de Él es internamente coherente. La disciplina madre de la Escuela quedaría así trasmutada en un discurso emocional en defensa de la suprema majestad divina o de su infinita perfección, admisible en la medida en que se mantenga en el plano de las *expresiones* generales (“Dios es un ser inmaterial, infinito, todopoderoso, soberanamente bueno, soberanamente santo, soberanamente justo, que ha creado todas las cosas según los deseos de su voluntad”), pero sin injerencia alguna desde el punto de vista científico o filosófico, e incluso desde el punto de vista práctico.

³ “Puesto que la voluntad de Dios es de tal manera la regla suprema y soberana de justicia, todo lo que él quiere es preciso tenerlo por justo, en la medida en que lo quiere. Por lo tanto, cuando se pregunta: ¿por qué Dios lo ha hecho así? Hay que responder: porque lo ha querido. Preguntarse más allá, ¿por qué lo ha querido?, sería pedir una cosa más grande y más alta que la voluntad de Dios, lo cual es imposible de encontrar. Que la temeridad humana se modere, pues, que no busque lo que no es porque puede llegar a perder lo que es” (Calvin, 1961, 73). En el mismo sentido, Pierre Jurieu había sostenido que “*establecer por principio de la fe las nociones comunes es dejar expuesta la religión, con pies y manos atados, a los herejes y a los impíos*” (citado en Bayle, 1727-1731, IV, 15b). El argumento, sin embargo, no era patrimonio exclusivo de los teólogos reformados. En efecto, también el católico Pierre Nicole había dicho que “es por la verdad que hay que juzgar si son crueles [los testimonios revelados], y no por las vanas ideas de una pretendida crueldad juzgar su verdad. Todo lo que ha hecho Dios no puede ser cruel puesto que él es la soberana justicia. A esto debemos limitar todas nuestras búsquedas, y no pretender juzgar si él ha hecho o no algo mediante las débiles ideas que tenemos de la justicia y de la crueldad” (citado en Bayle, 1727-1731, III, 874b-875 a).

O la estricta argumentación racional o la fe ciega, someter los presuntos conocimientos a los humanos criterios de verdad o creer sin razonar; éste es el dilema en el cual Bayle coloca a la “ciencia divina”. De ahí que no hubiera podido conformarle el compuesto de fe y razones, de esperanza de creyente y certeza de filósofo, preparado por los *Essais de Théodicée* de Leibniz. Él, por el contrario, insiste una y otra vez que la pérdida de la libertad de pensamiento que contiene el salto de la fe debe ser *total*, o, para decirlo de otra manera, que la sumisión a la verdad revelada supone el *silencio* de la razón. En este sentido, el “yo no sé nada” (Bayle, 1740, III, 634b) con que suele oponerse a las objeciones (a sus propias objeciones), requiere ser tomado al pie de la letra. Para Bayle, como para el escéptico Philo de los *Diálogos* de Hume, lo veremos enseguida, a tal declaración se reduce la única respuesta *piadosa* que admite el misterio del mal.

3. Hume

Los *Diálogos sobre religión natural* marcan en la opinión de muchos intérpretes el punto más alto de la producción intelectual de David Hume. Se ha dicho de él que es “sin duda el libro más admirable en lengua inglesa sobre filosofía de la religión, y probablemente el libro más admirable en cualquier idioma” (Penelhum, 1983, 131), o “el encuentro final de la filosofía con el arte que había sido la ambición de Hume a lo largo de toda su carrera como hombre de letras” (Mossner, 1977, 2). Estos elogios no le quitan, sin embargo, y acaso suponen, su condición de escrito enigmático, atravesado por tensiones y dudas ante las cuales el lector se ve tan instado a participar como insatisfecho con cualquier respuesta.

El asunto del que allí se trata es, como se sabe, es el fundamento racional de las creencias religiosas. Para exponerlo, Hume elige como recurso estilístico una conversación entre tres hombres de letras –un “teólogo empírico” llamado Cleanthes, un escéptico llamado Philo y un teólogo ortodoxo llamado Demea– tal como la misma ha quedado grabada en la memoria del joven Pamphilus, discípulo de primero.

La posición adoptada por Philo, que es la que por el momento nos interesa, se esboza al comienzo de la Parte II. Demea, representante de la ortodoxia y tercer participante en la discusión, como dijimos, ha declarado que la existencia de Dios resulta una verdad “cierta y evidente en sí misma” para cualquier hombre de sentido común y que lo único que puede discutirse al respecto es su naturaleza. Philo manifiesta

inmediatamente su acuerdo diciendo: “La primera verdad, como bien observas, es incuestionable y evidente en sí misma. Nada existe sin una causa; y a la causa original de este universo (*cualquiera que ella sea*) la llamamos Dios, y *piadosamente* le adscribimos toda especie de perfección” (Hume, 1993a, 44).

El escéptico, observemos, no sostiene que se pueda tener una idea distinta de Dios, ni siquiera que haya un referente claro al cual llamar de esa manera. Sólo está concediendo la existencia de una causa universal indeterminada que resulta por completo desconocida y a la cual denominamos “Dios”. A tal causa ignota –esto nos interesa destacar en especial– se le adscribe *piadosamente* toda suerte de perfecciones. El adverbio subrayado señala el carácter religioso de la atribución, lo cual en el léxico de Philo –y de Pierre Bayle– significa “basado puramente en el sentimiento y no en la razón”. Es nuestra piedad la que nos lleva a llamarla “Dios”, a considerarla “perfecta” y a concederle las cualidades que más valoramos entre los humanos: no tenemos otro lenguaje por medio del cual expresarle reconocimiento. “Pero –agrega Philo– cuidémonos de pensar que nuestras ideas corresponden en modo alguno a sus perfecciones, o que sus atributos tengan la menor semejanza con estas cualidades humanas” (Hume, 1993a, 44). Bien podría suceder que, de acuerdo con las conjeturas de la razón natural, esa causa original resultara un mecanismo ciego o un principio indiferente. Pero estas conclusiones –de acuerdo con la tesis de Philo– de ninguna manera podrían hacer mella en sus perfecciones, *que se mantienen por definición, no por comparación con las cualidades humanas*. El pasaje merece ser citado completo:

Y aquí debo reconocer, Cleanthes, que, puesto que las obras de la naturaleza guardan mucha mayor analogía con los efectos de *nuestro* arte e ingenio que con los de *nuestra benevolencia y justicia*, tenemos razón para inferir que los atributos naturales de la Deidad tienen mayor semejanza con los del hombre que la de sus atributos morales tienen con las virtudes humanas. Pero, ¿cuál es la consecuencia a extraer? Ninguna salvo ésta: que las cualidades morales del hombre son más defectuosas en su género que sus habilidades naturales. Porque, puesto que se admite que el Ser supremo es absoluta y enteramente perfecto, lo que más difiera de él más alejado estará del patrón supremo de rectitud y perfección. (Hume, 1993a, 121).

Contra este argumento reaccionará Cleanthes; en primer lugar para hacer ver que sí hay una forma de conocer algo de los atributos divinos contando con las ideas que tenemos, y en segundo lugar para justificar por qué cualidades como sabiduría, pensamiento, designio, conocimiento o bondad deben ser consideradas, no meras expresiones de piedad hacia una primera causa, sino perfecciones reales de Dios

entendidas análogamente al modo en que se conciben a escala humana. Cleanthes procurará demostrar, en consecuencia, que los atributos de Dios pueden ser reconocidos en el curso de la naturaleza o de la historia y que tales atributos no constituyen sino un perfeccionamiento de las cualidades humanas (con lo cual también habrá demostrado que las palabras tienen un significado similar cuando se predicán de Dios y cuando se refieren al mundo terrenal). A través de tal programa, piensa, podrá dar cumplimiento al “juicioso” parecer de Mr. Locke y hacer ver, efectivamente, que la religión no es sino “una rama de la filosofía” (Hume, 1993a, 40).

Quienes no aceptan esta continuidad entre religión y filosofía, quienes se obstinan afirmar el carácter “absolutamente incomprensible” de la Deidad y la imposibilidad de un conocimiento analógico, son para Cleanthes, en cambio, “místicos” que, tal vez sin saberlo, practican una forma velada de ateísmo.⁴ ¿Hay alguna diferencia, acaso, entre decir que Dios es inefable e incomprensible y decir que la causa primera es desconocida e ininteligible? Al parecer, sólo una diferencia de términos, pues hablar, por ejemplo, de una “mente simple e inmutable” es emitir una expresión sin significado, algo así como hablar de “una extensión limitada sin figura o de un número sin composición” (Hume, 1993a, 61). Quien habla de la Deidad en estos términos, dice el teólogo empírico, está pensando en nada y acumula “hueros epítetos” para ocultar y ocultarse su falta. Los “místicos”, pues, son ateos que abusan del lenguaje, ateos inconscientes. El dilema que presenta Cleanthes es de hierro: o se concibe la Deidad como una mente semejante a la mente humana y cuyas perfecciones son semejantes a las perfecciones humanas, o se emiten palabras vacías de significado que ocultan o reprimen la mera incredulidad.

Philo debe enfrentar esta alternativa. La respuesta que elabora al respecto, y en cuyo desarrollo ocupa las nueve partes siguientes de los *Diálogos*, consistirá en mostrarle a Cleanthes que su propia apuesta por un teísmo empírico tiene consecuencias aún más nocivas para la religión que el misticismo.⁵ Veámoslo rápidamente.

Según la caracterización que hace Philo, y que su amigo Cleanthes no discute, la doctrina del teísmo empírico se apoya sobre un *único* argumento teológico legítimo: que “efectos semejantes prueban causas semejantes”. Ahora bien, añade el escéptico,

⁴ Cf. Hume (1993a, 60).

⁵ El punto aparece con claridad al unir dos pasajes separados por una página. “Parece que no te has percatado, replicó Philo [a Demea], de que discuto con Cleanthes en su mismo terreno, y, al mostrarle las peligrosas consecuencias de sus principios, espero reducirlo finalmente a nuestras opiniones. [...] Con tu asistencia, pues, Demea, voy a pasar a defender lo que tú justamente has llamado el adorable misterio de la naturaleza divina y a refutar esta argumentación de Cleanthes” (Hume, 1993a, 47-48).

presentar los efectos visibles en el mundo como el *único* apoyo de la teología exige concebir la causa que los ha producido como *estrictamente* proporcionada a los mismos. De esta manera, habría que renunciar, por ejemplo, a una Deidad infinita, puesto que “el efecto, en la medida en que cae bajo nuestro conocimiento, no es infinito” (Hume, 1993a, 68). Cualquier conjetura podría hacerse legítima, de hecho, puesto que el efecto las admite: teogonías como las de la Grecia antigua, dioses con figura humana como los del epicureísmo, deidades seniles o infantiles.

En una palabra, Cleanthes, un hombre que *adopte tu hipótesis* está acaso capacitado para afirmar, o conjeturar, que el universo surgió alguna vez de algo así como un designio; pero más allá de esta posición le será imposible afirmar una sola circunstancia, y en adelante tendrá que recurrir a la máxima libertad de hipótesis y fantasías para fijar cada punto de su teología. (Hume, 1993a, 71).⁶

Estamos situados al final de la Parte V. De allí en más, Philo examinará otras conjeturas. Primero, la del “naturalismo estratonista”, con su “muy plausible” adscripción al mundo de “un eterno e inherente principio de orden, aunque escoltado por grandes y continuas revoluciones y alteraciones” (Hume, 1993a, 76). Luego, la de un “epicureísmo modificado” que concibe la materia como compuesta de un número finito de partículas moviéndose en un tiempo infinito.⁷ En las partes X y XI, finalmente, la discusión se concentra en los atributos morales de la Deidad, esto es, en el problema del mal. La “verdadera conclusión” que se extrae de él es que “la fuente original de todas las cosas es completamente indiferente a todos estos principios, y tan poca preferencia tiene por el bien sobre el mal como por el calor sobre el frío, o la sequía sobre la humedad, o lo ligero sobre lo pesado” (Hume, 1993a, 113-114). Esta conclusión se amplía en el penúltimo párrafo de la Parte XII. Lo cito:

Si toda la teología natural, como algunos parecen mantener, se resuelve en una sola proposición, sencilla, aunque un tanto ambigua o al menos indefinida, *que la causa o causas del orden en el universo guardan probablemente alguna remota analogía con la inteligencia humana*; si esta proposición no es susceptible de extensión, variación o más particular aplicación; si no aporta ninguna inferencia que afecte a la vida humana o pueda ser fuente de alguna acción o abstención; y si la analogía, imperfecta como es, no puede ser llevada más allá de la inteligencia humana, ni transferida con apariencia de probabilidad a las otras cualidades de la mente; si éste es realmente el caso, ¿qué otra cosa puede hacer el más inquisitivo, contemplativo y religioso de los hombres sino dar un llano asentimiento filosófico a esa proposición, cuantas veces aparezca, y creer que los argumentos sobre los que ha

⁶ Cursivas nuestras.

⁷ Cf. Hume (1993a, 84).

sido establecida exceden las objeciones esgrimidas contra ella? (Hume, 1993a, 129).

Todos los pasajes señalados han sido minuciosamente debatidos; el último más que ninguno, puesto que indica el cierre filosófico de los *Diálogos*. Los intérpretes se preguntan si al admitir la “plausibilidad” de la hipótesis estratonista, al establecer como “verdadera conclusión” la tesis de la indiferencia o al avalar la creencia en un deísmo mínimo, Philo no estaría infringiendo y abandonando su escéptica suspensión del juicio.⁸ El problema es particularmente grave en el último caso, donde el “deísmo mínimo”, aun con todas sus incertidumbres, parece conceder un valor al procedimiento analógico y aceptar la posibilidad de atribuir a la Deidad, con carácter significativo, términos usuales en nuestro vocabulario como “inteligencia” o “designio”. Después de que buena parte de los *Diálogos* transcurrieran entre argumentos dirigidos a demostrar precisamente lo contrario, esto es, a negar toda semejanza entre los atributos divinos y las cualidades humanas, semejante vuelta atrás resulta desconcertante. Por su inmunidad frente a las objeciones escépticas, la creencia en cuestión resultaría asimilable a las creencias naturales;⁹ por no ser ni universal ni instintiva, sin embargo, debería ser calificada de “creencia razonable de contenido mínimo”;¹⁰ por no incluir características definitorias de unas y otras, finalmente, habría que reconocer su condición de “anomalía dentro del sistema de Hume” (Penelhum, 1983, 169-170).

Nadie, por lo que sabemos, excepto George Nathan,¹¹ ha entendido que las tres tesis se afirman después de suponer la adopción de las premisas “antropomórficas” de Cleanthes, premisas que Philo nunca adoptó realmente y que recusa a lo largo de los *Diálogos*. El escéptico, pues, no está declarando aquí su propia posición; lo que hace es exhibir en su conjunto la insignificancia religiosa de las hipótesis que podrían legitimarse a partir de las premisas del teísmo empírico. Al dilema de Cleanthes –o el antropomorfismo o el ateísmo– responde con su propio dilema: o abandonar la religión o adoptar la “tesis de la incomprensibilidad mística”.

Según esta tesis, tal como señalamos, es preciso creer en una divinidad de “atributos infinitamente perfectos, pero incomprensibles” (Hume, 1993a, 101). Tal parece ser para el escéptico la “verdadera religión” (Hume, 1993a, 121) y el “verdadero

⁸ Cf. Tewyman (1991, 94) y Wadia (1991, 211-213). Gaskin reconoce la dificultad, pero sostiene que las afirmaciones de Philo no son inconsistentes con el “escepticismo mitigado” del personaje (cf. Gaskin, 1978, 57).

⁹ Cf. Tewyman (1986, 18-19).

¹⁰ Ésta es la posición de Gaskin (1978, 126).

¹¹ Cf. Nathan (1991, 208).

sistema del teísmo” (Hume, 1993a, 67): el culto a una Deidad que no responde, de una Deidad a la que no se conoce, de la que no existen imágenes, un Infinito inconmensurable con las mentes finitas, un *Deus absconditus* –es la expresión que utiliza Norman Kemp Smith– cuya creencia sólo puede ser reivindicada por los que renuncien a la indignidad de *todas* las concepciones humanas.¹²

Como hemos visto, en la Parte IV, examinando esa concepción, Cleanthes decía que al recurrir a un mero nombre (“Dios”) y despojarlo de cualquier significado preciso, los místicos no diferían en nada de los “ateos, para quienes la causa primera de Todo es desconocida e ininteligible” (Hume, 1993a, 60). Llegando al final del escrito, Philo concede lo que daba la impresión de rechazar inicialmente, a saber, que su amigo tenía razón sobre este punto, que entre teístas y ateos sólo hay una “controversia verbal” (Hume, 1993a, 119). El desacuerdo –dice Philo– se da en el plano de las pasiones, no en el de la razón; por eso no hay argumentos capaces de convencer a la otra parte de que su opción inicial está equivocada. Se elige ser teísta o ateo por hábito, gusto, capricho o inclinación; son estos complejos resortes psicológicos, en todo caso, los que eligen los argumentos racionales capaces de confirmarlos en su opción inicial.

La opción de Philo, como la de Bayle, parece ser a favor del teísmo. Esto ha suscitado un problema insoluble para quienes desean encontrar en el escéptico al vocero de Hume. Pero lo importante, por el momento, no es tal cuestión sino lo que el filósofo escocés ha conseguido gracias a sus personajes. Primero, demostrar la incapacidad de la razón para alcanzar conocimientos ciertos en el terreno teológico; segundo, mostrar que el acto de fe sólo puede sostenerse sobre la más consecuente irracionalidad.¹³ Esta última conclusión, en particular, ha complacido a varios defensores del ateísmo; resulta más curioso que también haya complacido a algunos creyentes como Johann Georg Hamann, quien descubrió en Hume a un “Saúl entre los profetas”, a un descreído que el Espíritu había elegido para manifestarse. Por ello, Hamann leyó ávidamente a Hume; por ello, asimismo, después de traducir el comienzo y el final de los *Diálogos*, se lo alcanzó a su vecino Kant para que comprendiera por fin lo que significaba ser cristiano.¹⁴

¹² Cf. Kemp Smith (1948, 37).

¹³ Es con vistas a hacer aún más evidente esa irracionalidad que Philo llama a Dios “infinitamente perfecto e incomprensible” y toma sus incognoscibles perfecciones como criterio a partir del cual recusar las cualidades humanas. No debe olvidarse, por otra parte, que esta última doctrina, como hizo notar Anders Jeffner, resultaba para Hume rasgo definitorio del entusiasmo o fanatismo; cf. Jeffner (1966, 205) y Hume (1993b, 39).

¹⁴ Cf. Berlin (1997, 899) y Popkin (1980, XV).

Bibliografía

- Bayle, Pierre (1727-1731) *Oeuvres diverses*, La Haye, P. Husson *et al.*, 4 vols. (reeditadas por Elisabeth Labrousse, Hildesheim, Georg Olms, 1964-1982, con el agregado de un quinto volumen).
- _____ (1740) *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam/Leyde/La Haye/ Utrecht, P. Brunel *et al.*, 4 vols.
- Berlin, Isaiah (1997) *El Mago del Norte. J. G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*, Madrid, Tecnos, ed. Henry Hardy, trad. J. B. Díaz-Urmeneta Muñoz,.
- Calvin, Jean (1961) *Institution de la religion chrestienne*, en *Oeuvres complètes de Jean Calvin*, Paris, Société Les Belles Lettres.
- Gaskin, J. C. A. (1978) *Hume's Philosophy of Religion*, London/Basingstoke, The MacMillan Press.
- Hume, David (1993a) *Principal Writings on Religion*, Oxford/New York, Oxford University Press, ed. J. C. A. Gaskin.
- _____ (1993b) *Selected Essays*, Oxford-New York, Oxford University Press, ed. Stephen Copley y Andrew Edgar
- Jeffner, Anders (1966) *Butler and Hume on Religion*, Stockholm, Diakonystyrelsens Bokförlag.
- Kemp Smith, Norman (ed.) (1948) *Hume's Dialogues concerning Natural Religion*, New York, Social Sciences Publishers.
- Löwith, Karl (1967) "The Philosophical Concepts of Good and Evil", en The Curatorium of the C. G. Jung Institute (ed.), *Evil*, Evanston, Northwestern University Press.
- Mossner, E. C. (1977) "Hume and the Legacy of the *Dialogues*", en G. P. Morice (ed.), *David Hume. Bicentenary Papers*, Austin, University of Texas Press.
- Nathan, George (1991) "Comments on Tweyman and Davis", en S. Tweyman (ed.), *David Hume. Dialogues Concerning Natural Religion in focus*, London and New York, Routledge.
- Penelhum, Terence (1983) "Natural Belief and Religious Belief in Hume's Philosophy", *The Philosophical Quarterly*, XXXIII, 131.

- Popkin, Richard (1980) "Bayle and Hume", en *The High Road to Pyrrhonism*, San Diego, Austin Hill Press.
- Tomás de Aquino (2001) *Suma de teología*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Tweyman, Stephen (1991) "Hume's Dialogues on Evil", en S. Tweyman (ed.), *David Hume. Dialogues Concerning Natural Religion in focus*, London and New York, Routledge.
- Wadia, P. S. (1991) "Commentary on Professor Tweyman's 'Hume on Evil'", en S. Tweyman (ed.), *David Hume. Dialogues Concerning Natural Religion in focus*, London and New York, Routledge.

República y trabajo en Fichte¹

Alberto Mario Damiani (UBA – UNR – CONICET)

El problema del fundamento normativo del poder político comienza a recibir desde el siglo XVII una solución novedosa, que deriva del rechazo del presupuesto clásico de una politicidad natural del ser humano y se basa en la idea de un pacto entre individuos libres e iguales por naturaleza. Según esta solución, sólo el consentimiento de los ciudadanos, expresado en el pacto, autoriza a una república a ejercer el poder político. Esta tesis, sin embargo, es presentada de manera variada en los textos de distintos filósofos modernos. Uno de los motivos de esta variedad reside en las diversas representaciones del bien supremo que los ciudadanos han querido garantizar mediante el pacto. En algunos autores, como Thomas Hobbes, este *summum bonum* se identifica con la seguridad de la vida de los ciudadanos frente a los peligros de un estado de naturaleza adverso; en otros, como John Locke, con la protección de la propiedad privada de la que gozaban en ese estado; y en otros, como Jean- Jacques Rousseau, con la restauración política de la igualdad y la libertad, gracias a la obra de una voluntad general.

Johann Gottlieb Fichte puede ser considerado como un heredero y un cultor tardío de la tradición contractualista. Un rasgo típico de su teoría sobre los fundamentos del poder político se deriva del modo en que concibe el bien supremo que los ciudadanos intentan obtener mediante el pacto y que la república debe resguardar. Este bien consiste, para Fichte, en que todos los ciudadanos puedan vivir del fruto del trabajo que realizan. Según esta teoría, el poder político existe fundamentalmente para liberar el trabajo de los ciudadanos de las contingencias del mercado laboral. El objetivo de la presente conferencia es aclarar la peculiar conexión que establece Fichte entre las nociones de república y trabajo. Para ello me limitaré aquí al examen de dos de sus textos filosófico políticos fundamentales. En primer lugar presentaré los argumentos que lo llevan a concluir, en su teoría del derecho natural, que los ciudadanos de una república deben poder vivir de su propio trabajo (1). En segundo lugar examinaré la

¹ Una versión más extensa de este trabajo aparecerá en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, CSIC, 48, 2013.

definición de propiedad como el derecho al ejercicio de una actividad libre y sus garantías estatales, tal como son presentadas por Fichte en la teoría del Estado comercial cerrado (2).

1. En obras escritas entre 1793-1794, Fichte expone algunos elementos de una concepción filosófica sobre la necesaria conexión entre las nociones de república y trabajo. Esta concepción es formulada explícitamente por primera vez en su teoría del derecho natural, nada menos que como un principio rector de toda constitución racional: todos los ciudadanos deben poder vivir de su trabajo.² Para reconstruir la justificación fichteana de este principio es necesario remontarse a las condiciones que hacen posible la cultura, entendida como la influencia recíproca y universal de los seres humanos en su destino de comunicar y aprender libremente las habilidades que permiten transformar tanto la naturaleza exterior como a sí mismos. Estas condiciones son presentadas en distintos pasajes de su libro *Fundamento del derecho natural*, publicado en de 1796-1797, fundamentalmente en la “Deducción del concepto de derecho”, en la “Deducción del derecho originario” y en la “Doctrina del derecho de Estado”, referente a la legislación civil.

En la primera deducción mencionada, Fichte intenta demostrar tres teoremas sobre las determinaciones necesarias de la acción de un ser racional finito, tal como el ser humano. La primera es que dicha acción es una actividad causal libre sobre un mundo sensible y exterior; la segunda es que esta actividad debe atribuirse también a otros seres semejantes y la tercera es que esta atribución implica una relación jurídica entre ellos. La explicación fichteana de esta relación contiene una teoría sobre la génesis intersubjetiva de la conciencia que cada individuo puede tener de su propia libertad.³ La conexión lógica entre estos tres teoremas puede ser sintetizada del siguiente modo.

La diferencia categorial entre fenómenos producidos por el mecanismo causal de la naturaleza y los efectos de la propia voluntad sobre la naturaleza sólo es posible para un ser racional finito, que se atribuya a sí mismo la capacidad de causar *libremente* modificaciones en el mundo sensible. Esta atribución, sin embargo, contiene la siguiente dificultad: si el sujeto la realiza reflexivamente en el interior de su conciencia, se

² Cf. Fichte (1796-1797, 212).

³ Una segunda deducción de esta conexión entre autoconciencia de la libertad e intersubjetividad es formulada por Fichte (1798, § 18, 212- 253). Para un examen de esta segunda deducción véase el trabajo de Höhle (1992).

considera como un objeto, y los objetos, según la filosofía crítica, son fenómenos producidos por el mecanismo causal de la naturaleza. El camino reflexivo, por tanto, no permite alcanzar la autoconciencia de la libertad de la propia voluntad, o sea, no permite comprender la capacidad de causar libremente modificaciones en el mundo sensible. La solución propuesta por Fichte para salvar la mencionada dificultad se encuentra en su teoría del reconocimiento intersubjetivo. Según esta teoría, un ser racional finito sólo puede lograr la conciencia de su propia libertad, si media una peculiar acción de otro ser racional finito, denominada exhortación (*Aufforderung*). Mediante una exhortación, un ser humano puede invitar a otro a que actúe de manera autodeterminada.

Quien exhorta a otro a actuar libremente deja disponible para él una esfera en la que pueda realizar su libre actividad causal sobre el mundo sensible. Dejar disponible una esfera de acción libre para otro significa restringir la propia libertad y abstenerse de ejercer la propia actividad causal en la esfera que se dejó disponible al otro. De esta manera, según Fichte, el sujeto exhortado se vuelve consciente de su propia libertad, de su propia actividad causal sobre el mundo sensible recién cuando otro sujeto restringe la propia actividad causal a una esfera particular, renunciando así a interferir en la que le deja disponible. Según esta concepción, recién cuando otro nos atribuye racionalidad y libertad nos volvemos, por un lado, conscientes de que somos seres racionales y libres, es decir, seres que no se encuentran meramente determinados por la causalidad mecánica de la naturaleza, sino que son capaces de transformar esa naturaleza de acuerdo con fines racionales, mediante la actividad libre llamada trabajo humano. Por otro lado, como dicha atribución proviene de otro sujeto, simultáneamente a la conciencia de la propia libertad, los seres humanos adquieren también conciencia de la existencia de otros seres semejantes, a saber, seres libres y racionales, capaces de causar libremente modificaciones en el mundo sensible. El reconocimiento de la propia capacidad para transformar el mundo sensible mediante el propio trabajo involucra, necesariamente, el reconocimiento de una pluralidad de seres portadores de esa capacidad.

Por ello Fichte sostiene que el ser humano sólo es tal entre los seres humanos. La necesidad de la pluralidad de seres humanos asociados, o de la sociedad, se sigue racionalmente del puro concepto de ser humano, esto es, del concepto de género humano. Para devenir seres humanos, racionales y libres, los individuos deben ser formados, cultivados, educados. El proceso de adquisición y desarrollo de habilidades

para transformar el mundo sensible según conceptos, por otra parte, contiene como condición la exhortación a la actividad libre de un ser humano a otro que lo reconoce como tal. De esta manera, la exhortación es una parte esencial del proceso educativo que el género humano realiza cuando sus miembros dan y reciben conocimientos, comunican sus habilidades a otros y aprenden las habilidades que otros ya tienen. Esta libre acción recíproca que caracteriza a la vida humana supone el hecho básico, primario, de la exhortación y el consiguiente reconocimiento recíproco de las esferas de actividad, exclusivas de los involucrados.

Esta concepción sobre el carácter necesariamente intersubjetivo de la autoconciencia humana se propone *deducir a priori* el concepto de derecho, o en otras palabras, demostrar que su validez se encuentra justificada racionalmente con independencia de cualquier reglamentación establecida como convención arbitraria, vigente para los seres humanos de una comunidad particular. Esta justificación reside en el siguiente hecho: la comprensión que un ser humano pueda tener de sus propias conductas como acciones libres presupone necesariamente una relación específica con otros seres humanos. En esta relación, cada ser humano limita la esfera de sus propias acciones y reconoce las del prójimo. Fichte denomina “relación jurídica” a esta relación.

La relación entre seres racionales deducida, es decir, que cada uno limite su libertad por el concepto de la posibilidad de la libertad de otro bajo la condición de que éste mismo limite igualmente la suya por la del otro, se llama *relación jurídica*, y la fórmula ahora establecida es el principio del derecho. (Fichte, 1796-1797, 52; traducción propia).

Fichte pretende haber demostrado que el concepto de derecho es una condición de la autoconciencia, porque la misma suponen la exhortación y la consiguiente restricción que cada uno realiza del ejercicio de la propia libertad a una esfera del mundo sensible particular, dejando disponible una esfera inviolable para las posibles acciones libres de otros. La libertad que la relación jurídica restringe consiste en el llamado “derecho originario” (*Urrecht*), versión fichteana del *ius omnia* de la tradición iusnaturalista.⁴ Éste comprende, por un lado, la inviolabilidad y la libertad absoluta del propio cuerpo y, por el otro, la libre influencia de cada uno en todo el mundo sensible.⁵

⁴ Para un examen de la relación que mantiene la doctrina fichteana de la exhortación con dicha tradición véase Siep (1992a, 1992b), Merle (2001).

⁵ Fichte admite el carácter ficcional del derecho originario y del estado de naturaleza en que regiría sin restricciones. Se trata sólo de una “posibilidad ideal sin significado real”, resultado de una suerte de

Este segundo aspecto del derecho originario es limitado en la relación jurídica, porque de él se seguiría la colisión entre los derechos originarios de los individuos. Esta limitación del derecho originario, denominada “relación jurídica”, sólo puede volverse efectiva, permanente y vinculante mediante un reconocimiento público y recíproco del derecho de propiedad privada de cada una de las partes, reconocimiento denominado “contrato de propiedad” (*Eigentumsvertrag*).

Fichte concibe el contrato de propiedad como el primero de los tres momentos del contrato de ciudadanía (*Staatsbürgervertrag*). En su deducción del derecho originario, Fichte define el concepto de propiedad privada del siguiente modo: “La parte del mundo sensible conocida por mí y sometida a mis fines, aunque sólo sea en el plano del pensamiento, es *originariamente* mi propiedad, pero en absoluto *en la sociedad*, respecto de la cual podrían encontrarse ulteriores determinaciones”.⁶

Un primer aspecto de esa definición a tener en cuenta es que la propiedad de un individuo es relativa a los fines que tiene, es decir, a las metas que orientan su actividad. En segundo lugar, “la parte del mundo sensible” a la que se refiere la definición no hay que entenderla como un conjunto de cosas materiales o una porción de territorio que pertenezcan en exclusividad a un individuo, sino más bien como una parte de los posibles usos de las cosas materiales, a saber, de los usos que le permiten al propietario alcanzar sus fines. En tercer lugar, según esta definición no es necesario que los posibles usos de cosas materiales para lograr sus propios fines se den fácticamente, sino que alcanza con que sean sólo pensados como medios para realizar esos fines. Por último, esta definición distingue dos formas de considerar la propiedad: originariamente y en sociedad. Como ya se indicó más arriba, originariamente cada uno piensa su propiedad como la libre e irrestricta influencia de su actividad en el mundo sensible. Las colisiones de fines o de derechos originarios subjetivos, que de esa influencia resulta, exigen establecer una relación de reconocimiento recíproco de límites autoimpuestos, que sólo puede fijarse y determinarse mediante un contrato de propiedad. Por ello, en esta definición, Fichte advierte que la misma requiere “ulteriores determinaciones” si el derecho de propiedad es considerado en la sociedad.

experimento mental realizado “en aras de la ciencia”. El mismo propone una abstracción metódica de la limitación de la libertad de cada uno, que encontramos en la formulación de la “relación jurídica”. Dado que sólo hay seres humanos entre seres humanos, el hombre tiene realmente sus derechos sólo en comunidad.

⁶ Fichte (1796-1797, 116).

El contrato de propiedad tiene por objeto la distribución de las actividades de los ciudadanos, o en otros términos, los usos de los objetos que determinan las esferas respectivas de cada uno. Quien suscribe dicho contrato declara ante los demás ciudadanos el fin al que pretende someter los objetos de su esfera, y todos le reconocen como propias las actividades tendientes a realizarlo. La propiedad de cada uno sobre los mencionados objetos es considerada sólo en cuanto su uso resulta ser un medio para alcanzar el fin declarado. En consecuencia, dicha propiedad se extiende sólo hasta el logro de ese fin.⁷ Por ello, Fichte sostiene que un mismo objeto puede ser usado como medio por distintos individuos para realizar cada uno su propio fin.

Todos los fines que los pactantes declaran y reconocen se subordinan a un fin común, no sólo de la vida y el esfuerzo humanos en general, sino también del Estado que los garantiza: la satisfacción de las necesidades básicas. “El fin supremo y más universal de toda actividad libre es, por tanto, poder vivir. Todos tienen este fin y por eso está garantizado en general como la libertad. Sin su obtención no serían posibles de ningún modo ni la libertad ni la permanencia de la persona”.⁸

Mediante el contrato de propiedad, cada parte declara un fin particular como propio y los usos requeridos de los objetos de su esfera. El fin particular es el producto que cada uno se propone producir, los usos son el trabajo hábil u oficio con el que se propone producirlos y los objetos son las materias primas y herramientas necesarias para realizarlos. El fin común y último de la actividad productiva de todos los ciudadanos es, dice Fichte, poder vivir (*Lebenskönnen*).⁹ El trabajo es la actividad libre realizada por cada ciudadano en la esfera que ha declarado y los demás le han reconocido a través del contrato. Esta actividad es un medio que tiene como objetivo

⁷ La teoría fichteana de la propiedad reconcilia dos derechos derivados de la relación jurídica: el derecho a excluir a otro del uso de un bien y el derecho a usar y desarrollar las propias capacidades sin depender de otros particulares. En términos conceptuales, esta reconciliación permite concebir el derecho a excluir a otro como un medio para ejercer las propias capacidades y poder vivir de los frutos del propio trabajo. En términos políticos, la misma implica una considerable limitación del derecho de exclusión, tal como lo comprende la doctrina liberal de la propiedad. Sobre los niveles conceptual y político de la reconciliación fichteana de estos dos derechos, véase James (2010).

⁸ Fichte (1796-1797, 212).

⁹ Merle (2001, 167) advierte una importante diferencia en la consideración de los fines humanos, entre las actuales teorías filosóficas de la justicia distributiva y la concepción fichteana. Las primeras pretenden ser neutrales respecto de los fines particulares que pueden proponerse los individuos. Según esta exigencia de neutralidad, una teoría admisible debe permitir la búsqueda de todos los fines de los particulares, sin favorecer ninguno de ellos. Fichte, en cambio, sostiene que si en la distribución de la propiedad se consideran los fines que todos los seres humanos persiguen, éstos pueden subordinarse a un fin común, consistente en poder vivir del fruto del propio trabajo. James (2010, 215-216), por su parte, sostiene que Fichte provee por primera vez tanto un concepto de justicia distributiva en sentido moderno, como la exigencia de aplicarlo políticamente.

fundamental la conservación de la vida de todos mediante la satisfacción de sus necesidades básicas. El contrato de propiedad, consistente en la declaración y el reconocimiento mencionados, se suscribe para garantizar que todos los ciudadanos de una república puedan vivir de su trabajo. En la conexión entre el fin y el medio mencionados radica justamente la originalidad y el carácter distintivo de la teoría fichteana de la propiedad frente a las doctrinas tradicionales del derecho natural.¹⁰ Esta conexión aparece claramente formulada en el siguiente pasaje.

Obtenemos por lo tanto una determinación más precisa del uso de la libertad concedido con exclusividad a cada individuo en el contrato de propiedad. Poder vivir es la propiedad absoluta e inalienable de todos los seres humanos. Ya hemos visto que les ha sido concedida con exclusividad una cierta esfera de objetos para un cierto uso. Pero el fin último de este uso es poder vivir. El logro de este fin está garantizado; este es el espíritu del contrato de propiedad. El principio de toda constitución estatal racional es: todo el mundo debe poder vivir de su trabajo. (Fichte, 1796-1797, 212; traducción propia).¹¹

Quienes suscriben el contrato de propiedad declaran y reconocen las actividades específicas que se proponen realizar como ciudadanos de la república. De esta declaración y de este reconocimiento se sigue una distribución de esferas de actividades exclusivas para cada uno, es decir, un diagrama de la división social del trabajo, libremente acordada por los ciudadanos. La finalidad de esta distribución es que todos puedan vivir del trabajo que han elegido aprender. Por ello, el contrato de propiedad y la constitución racional resultante son instrumentos jurídicos que garantizan la realización de esta finalidad humana. En este contrato cada ciudadano les promete a todos los demás que podrá vivir del trabajo que ha elegido y los demás le han reconocido. Este

¹⁰ El contractualismo fichteano contiene una exigencia de responsabilidad social mutua de los pactantes, cuyo contenido es el principio mencionado: que los ciudadanos puedan vivir de los frutos del trabajo. Esta exigencia puede entenderse como una propuesta frente a los problemas económico-sociales de una época, en la que buena parte de la población no puede ganar mediante su trabajo lo mínimo para sobrevivir. Buhr (1991, 42-47) señala los textos de Robespierre referidos a esta exigencia de un mínimo vital universal y sostiene la correspondencia de la teoría fichteana del período 1796-1800 con los lineamientos de la concepción del Estado durante el período del gobierno revolucionario en Francia. Arrese Igor (2010) extiende la influencia jacobina recibida por Fichte hasta la deducción metafísica del cuerpo propio, formulada en la *Grundlage*. Schottky (1973, VII-XI), por su parte, destaca las diferencias entre la concepción individualista, sostenida por Fichte en el *Beitrag* para demostrar el derecho del pueblo francés a la revolución, y la sostenida por los propios revolucionarios franceses, por ejemplo, Saint Just. De todas maneras, independientemente de esta cuestión, resulta claro que la deducción del derecho a obtener un mínimo vital por medio del trabajo expresa la preocupación de Fichte por los problemas de la realidad social de su época. Cf. Batscha (1981, 278-281).

¹¹ En esta concepción el derecho al trabajo y el derecho de propiedad engloban el derecho a la vida. Cf. De Pascale (1988, 606).

reconocimiento no significa sólo una autorización a realizar dicho trabajo, sino también el compromiso de comprarle los productos del mismo.¹²

Los alcances de esta peculiar doctrina filosófica sobre la propiedad se advierten en dos de sus consecuencias necesarias. En una república organizada según el concepto racional de derecho no hay ciudadanos pobres ni ciudadanos completamente ociosos, sino que todos los que trabajan pueden satisfacer sus necesidades y nadie puede satisfacerlas sin trabajar. La primera consecuencia se desprende del siguiente hecho. Si alguien no puede vivir de su trabajo, ello indica que los demás pactantes no le garantizaron lo que habían prometido en el contrato de propiedad y, por ello, lo liberaron de la obligación de reconocer sus propiedades.¹³ Ante un necesitado, pierden su validez las esferas de producción distribuidas entre los demás ciudadanos mediante el contrato de propiedad. Dado que la única “propiedad absoluta e inalienable” de los seres humanos es “poder vivir”, la necesidad de uno vuelve alienable la contribución que cada uno debe hacer para que se restituya la situación esperada por todos los pactantes: que cada uno pueda vivir del fruto de su trabajo. En ese sentido, el segundo momento del contrato de ciudadanía es un contrato de protección (*Schutzvertrag*) o ayuda mutua, en el que cada uno se compromete a contribuir con la propia fuerza a asegurar la propiedad de cada uno reconocida por el contrato de propiedad. El compromiso asumido en este segundo contrato se hace efectivo y vinculante gracias a la potencia estatal instaurada en el tercer momento del contrato de ciudadanía, denominado contrato de unión (*Vereinigungsvertrag*).

De esta manera, el uso de la fuerza legítima, monopolizada por la república para

¹² En *Der geschlossene Handelsstaat*, Fichte (1800) propone un modelo de economía planificada acorde a dicho compromiso.

¹³ En la tradición del derecho natural moderno, que atraviesa las teorías de Pufendorf, Locke y Kant, puede registrarse una solución típica del problema de la subsistencia de los seres humanos carentes de propiedad. La misma se basa en la previsión de un derecho mínimo de subsistencia, derivado como un residuo de la posesión común originaria de todos los seres humanos a utilizar los recursos naturales (*dominium terrae*). En esta tradición, el ejercicio de este derecho limita lo menos posible los derechos de los propietarios y se materializa como el deber de la caridad e instituciones tales como las casas de pobres. Frente a esta tradición y en sintonía con el igualitarismo republicano de Rousseau, Fichte invierte por completo el planteo del problema. Según las teorías sociales expuestas en la *Grundlage* y en *Der geschlossene Handelsstaat*, el origen de la pobreza no se encuentra meramente en la fáctica insatisfacción de las necesidades básicas de los desposeídos, sino en un orden económico ilegítimo que distribuye la propiedad de los ciudadanos de manera azarosa y contraria al concepto de derecho. La solución al problema mencionado, propuesta por Fichte en estos textos, no considera, a la manera del iusnaturalismo anterior, el derecho a la asistencia (*Notrecht*) como un derecho especial de los necesitados, que el Estado se encarga de compatibilizar con el derecho de los propietarios, sino que exige un reordenamiento legal de la propiedad de los ciudadanos, derivado del contrato social y garantizado por la fuerza coactiva del Estado. Sobre la originalidad de la posición de Fichte respecto del derecho de asistencia de los necesitados, dentro de la tradición del derecho natural moderno, véase Merle (1997).

proteger la propiedad de los ciudadanos, no consiste en primera instancia ni fundamentalmente en una garantía del disfrute de bienes poseídos de manera exclusiva por los particulares, sino sobre todo en la garantía de que cada ciudadano podrá vivir del fruto del trabajo que todos le han autorizado realizar mediante el contrato de propiedad. De esta garantía estatal se sigue la segunda consecuencia mencionada. Si la república se insta para garantizar que todos podrán vivir del fruto de su trabajo, todos le transfieren a la república la facultad de supervisar el modo en que cada uno administra su “propiedad”, a saber, la facultad de controlar que cada ciudadano trabaje en su esfera respectiva lo suficiente para poder vivir.¹⁴ Este control no es más que el reverso de la protección garantizada por el Estado, o en términos de Fichte, del “absoluto derecho de coacción” a la asistencia que tiene el ciudadano necesitado, que no puede trabajar para satisfacer sus necesidades.

Mediante el contrato de propiedad fichteano, cada ciudadano declara su propiedad y el resto la reconoce. Sin embargo, el contenido de esta declaración no es una enumeración de los bienes que posee, sino una indicación del oficio o profesión del que piensa vivir como ciudadano de la república. “Quien no sabe indicarlo – sostiene Fichte – no puede ser un ciudadano del Estado, pues nunca puede ser obligado a reconocer la propiedad de los otros” (Fichte, 1796-1797, 214; traducción propia).¹⁵ La república es el resultado de un contrato de ciudadanía entre quienes son capaces de transformar mediante su propio trabajo una esfera particular del mundo sensible. De allí que la adquisición y el desarrollo de algún tipo de habilidad corporal o espiritual sean condiciones necesarias para devenir ciudadano de una república organizada conforme al concepto de derecho. Por otra parte, el reconocimiento de la “propiedad” declarada por el pactante, efectuado por los demás en el contrato de propiedad, se realiza finalmente como la autorización estatal para ejercer el oficio declarado por cada pactante. Mediante el contrato de ciudadanía, el pactante no sólo deviene ciudadano de la república, es decir, miembro del cuerpo político, sino también miembro de un estamento particular,

¹⁴ Papadopoulos (1993) advierte que Fichte en el *Beitrag* no le atribuye al Estado esta facultad de supervisión sobre el trabajo de los ciudadanos, que le asigna en la *Grundlage*, como un derecho derivado del contrato de ciudadanía y señala como contexto jurídico las reglamentaciones prusianas sobre el trabajo obligatorio para los mendigos.

¹⁵ Fichte postula una relación orgánica entre los ciudadanos como miembros del Estado. El trabajo de cada ciudadano sirve para satisfacer las necesidades de los demás y las necesidades de cada uno se satisfacen gracias al trabajo de los otros. De esta manera, cada miembro/ciudadano contribuye permanentemente a conservar la totalidad orgánica del Estado y ésta, a su vez, garantiza la conservación de cada miembro/ ciudadano. Sobre esta relación orgánica véase Fichte (1796-1797, 208-209).

dedicado a una rama particular de la producción. El ingreso a un estamento particular es el significado concreto que adquiere el reconocimiento social al uso de los objetos de una esfera de la actividad libre, que se presentaba de manera abstracta en la doctrina del derecho originario.

2. Hasta aquí he intentado reconstruir los argumentos iusnaturalistas mediante los cuales Fichte sostiene que los ciudadanos de una república deben poder vivir de su propio trabajo. A continuación examinaré la definición de propiedad como el derecho al ejercicio de una actividad libre y sus garantías estatales, presentadas en su teoría del Estado comercial cerrado. En esta teoría Fichte se encarga de contraponer explícitamente su novedosa teoría del derecho de propiedad con lo que presenta como la concepción corriente del mismo, que parte de principios opuestos.¹⁶ Según esta concepción, el derecho de propiedad le otorga a una persona la posesión exclusiva de una *cosa*. Los bienes inmuebles, y en especial la tierra, el suelo, son los objetos que más se corresponden con las cosas apropiables mentadas por esta concepción corriente de la propiedad, porque es posible establecer claramente un límite espacial que excluya de estos bienes a los no propietarios. Según esta concepción de la propiedad, la nobleza constituiría el estamento de los grandes poseedores de bienes. Los integrantes de este estamento serían no sólo los únicos y verdaderos propietarios, sino también los únicos y verdaderos ciudadanos que forman parte del Estado político. El resto de los habitantes del territorio estatal estaría excluido no sólo de la propiedad (de la tierra) sino también de la ciudadanía y constituiría un estamento de súbditos, subordinado a la voluntad arbitraria de los nobles.

Frente a la mencionada concepción aristocrática del derecho de propiedad, Fichte sostiene que éste se identifica fundamentalmente con el derecho exclusivo a una determinada esfera de *actividad* libre. La propiedad no es, en sentido estricto, un derecho a poseer cosas de manera exclusiva sino a ejercer actividades. La misma consiste en el derecho a realizar un tipo de actividad sobre una determinada clase de objetos y a excluir a otros de ese tipo específico de actividad. La teoría fichteana concede que, en sentido figurado, se diga que un objeto es propiedad de quien tiene el derecho a una actividad sobre él. Sin embargo, según esta teoría, la propiedad privada no resulta violada cuando dos o más propietarios realizan distintos tipos de actividad

¹⁶ Cf. Fichte (1800).

sobre una cosa. Por ejemplo, cuando sobre una parcela un labrador cultiva cereales, un pastor alimenta ganado entre la cosecha y la siembra, y el Estado hace extraer minerales bajo su superficie. Ello indica que ninguno de los propietarios tiene derecho a apropiarse de manera exclusiva de esa parcela, sino sólo un derecho propio y exclusivo a darle determinado uso o a realizar un tipo específico de trabajo en ella.

Fichte intenta mostrar que su teoría de la propiedad, como derecho a ejercer una actividad, es preferible a la teoría alternativa, que la concibe como el derecho a la posesión exclusiva de una cosa. Para ello advierte que el derecho de propiedad sobre cosas supone un derecho a impedir acciones ajenas sobre ellas, o sea, un derecho a excluir la actividad de otros. Entonces, el significado del supuesto derecho a la posesión exclusiva de una cosa puede reducirse a una prohibición de una acción ajena sobre la cosa. Por el contrario, el derecho exclusivo a una actividad libre determinada o a realizar un tipo de trabajo humano no supone que exista necesariamente también propiedad sobre cosas. Por ejemplo, el derecho a ejercer un oficio o una actividad profesional puede realizarse incluso cuando ni las herramientas ni los materiales son propiedad del trabajador. Por ello, el derecho a ejercer un determinado tipo de trabajo no puede reducirse a un derecho de posesión exclusiva de cosas. Dicho brevemente, el presunto derecho sobre cosas remite necesariamente a actividades, pero el derecho a realizar actividades no remite necesariamente a cosas. La conclusión extraída por Fichte de este argumento es que el fundamento de todo derecho de propiedad reside no en la posesión exclusiva de cosas sino en el derecho a excluir a otros de cierta actividad libre reservada al propietario.

Al igual que en la *Grundlage*, Fichte sostiene en su teoría del Estado comercial cerrado que el efectivo ejercicio del derecho de propiedad no depende ni de la naturaleza, ni de la ley civil o positiva, sino que deriva de un pacto entre voluntades libres. Este derecho puede ejercerse sólo allí donde los particulares suscriben un contrato mediante el cual cada uno renuncia a las acciones asignadas a otro y dispone de las que declaró como propias. Por ello, el contrato de propiedad tiene por objeto sólo la división del trabajo entre los miembros de una comunidad que pueden ejercer o abstenerse de una influencia recíproca. De este contrato Fichte deduce la distinción de estamentos y sus diferenciaciones internas.

De las dos concepciones contrapuestas sobre el derecho de propiedad se siguen no sólo dos teorías opuestas sobre la ciudadanía, que podrían llamarse aristocrática y

democrática, sino dos concepciones diversas sobre la conexión del trabajo con el poder político. La concepción que identifica la propiedad con la posesión exclusiva de una cosa restringe la ciudadanía a los propietarios de tierras y excluye a los trabajadores, cuya mayoría se mantienen ligados a esa tierra de la que no son propietarios. En cambio, la concepción fichteana, que identifica a la propiedad con el derecho exclusivo a una actividad libre, integra a todos los trabajadores como ciudadanos de la república. Identificar el trabajo con una actividad libre no implica aquí sólo la independencia del trabajador respecto de los lazos tradicionales que lo ataban a la tierra, sino también la independencia respecto del azar, de la buena o mala suerte que pueda tener cada trabajador particular para encontrar empleo en un mercado laboral. La república o estado organizado según el concepto de derecho excluye la posibilidad de un mercado laboral en el que el trabajo de los ciudadanos sea ofrecido como una mercancía que pueda no ser comprada, esto es, excluye el desempleo.¹⁷

Mediante el contrato de propiedad, los ciudadanos de la república fichteana acuerdan libremente una división del trabajo necesario para la satisfacción de sus necesidades. Esta división evita, precisamente, que dicha satisfacción quede librada al azar del mercado laboral. Poder vivir del propio trabajo no es, para Fichte, un mero derecho de los ciudadanos, cuyo ejercicio efectivo dependa de circunstancias contingentes, sino que constituye la razón de ser de la comunidad republicana formada por los pactantes a través del contrato de ciudadanía. Este contrato adquiere en la teoría política de Fichte el sentido de una responsabilidad social asumida colectivamente por todos los ciudadanos para que la satisfacción de sus necesidades no dependa de la contingencia mercantil, fuente de desigualdades sociales extremas, superadas en todo Estado constituido de acuerdo con el concepto de derecho.

Precisamente es injusto que uno pueda pagar lo superfluo mientras cualquier otro de sus conciudadanos no disponga de lo imprescindible, o no pueda pagarlo; y aquello con lo que paga el primero de ningún modo es suyo por derecho en el Estado racional. (Fichte, 1800, 409; traducción propia).

¹⁷ Batscha (1981, 327, n. 102) sostiene que el modelo de planificación económica propuesto en *Der geschlossene Handelsstaat* no puede identificarse sin más con un socialismo de Estado, porque dicho modelo presupone el reconocimiento de la propiedad privada de los ciudadanos. Ello, sin embargo, no ha impedido una importante, prolongada y poco conocida recepción de la filosofía política de Fichte en el pensamiento socialista alemán desde mediados del siglo XIX hasta comienzos del XX. Sobre esta recepción puede consultarse Damiani (2008).

De esta manera queda planteada la relación entre la satisfacción de las necesidades básicas y el disfrute de lo agradable por parte de los ciudadanos de una república. Este disfrute es presentado por Fichte, por un lado, como algo condicionado a aquella satisfacción. Recién cuando las necesidades básicas de todos los ciudadanos resulten efectivamente satisfechas, es decir, recién cuando los productos indispensables se encuentren disponibles en el mercado, es posible atender a lo superfluo, o sea, a lo agradable que una comunidad pueda disfrutar. Por otro lado, este disfrute, que se encuentra por encima del mínimo vital indispensable para sobrevivir, también resulta distribuido de manera equitativa. Fichte se encarga de señalar los modos de determinar cuantitativa y cualitativamente en qué puede consistir el carácter “agradable” de la vida de los ciudadanos de una república. Un aspecto de ese carácter se encuentra en la calidad de los productos elaborados para un consumo más refinado. Otro aspecto consiste en el disfrute del tiempo libre y en la calidad de las condiciones laborales. Por ello, Fichte le asigna a las expresiones “riqueza nacional” y “bienestar nacional” el significado de que la totalidad de los miembros de la comunidad política pueda conseguir goces lo más humanos posibles mediante un trabajo lo menos penoso y extenso posible. Cumplido el principio según el cual todos los ciudadanos deben poder vivir de su trabajo y ninguno pueda vivir sin trabajar, Fichte presenta del siguiente modo la exigencia de la limitación cuantitativa y la mejora cualitativa del trabajo humano:

El ser humano debe trabajar, pero no como una bestia, que cae de sueño bajo la carga que lleva, y que después del restablecimiento apenas suficiente de su fuerza agotada, para el transporte de la misma carga, es nuevamente hostigada. Él debe trabajar sin miedo, con ganas y alegría y disponer del tiempo restante para elevar su espíritu y sus ojos hacia el cielo, para cuya contemplación él está formado. (Fichte, 1800, 422-423; traducción propia).

Así queda claramente delimitada la función que Fichte le asigna al trabajo. El mismo es concebido como el único medio legítimo que pueden utilizar los ciudadanos de una república a fin de obtener los recursos necesarios para lograr una finalidad común a todos los seres humanos: conservar la propia vida y hacerla agradable. La realización de esta finalidad es una condición necesaria para que puedan aspirar a la concordancia espiritual consigo mismos, característica de los seres racionales en general y objetivo hacia el que tiende la formación humana, mediante el desarrollo de las capacidades y la adquisición de habilidades. Esta formación no sólo permite a los

ciudadanos vivir del propio trabajo, sino que también los emancipa gradualmente de los condicionantes que la naturaleza, externa e interna, imponen a sus vidas. Por ello, la república, al garantizar que los ciudadanos puedan vivir de su propio trabajo, contribuye al progreso gradual e indefinido del género humano hacia la concordancia de la subjetividad humana consigo misma.

Bibliografía

- Arrese Igor, Héctor O. (2010) “La herencia del jacobinismo en la deducción fichteana del cuerpo propio y del derecho a la existencia. Metafísica y política en el fundamento del derecho natural”, *Revista de filosofía y teoría política*, 41, pp. 41-65.
- Batscha, Zwi (1981) “Die Arbeit in der Sozialphilosophie Johann Gottlieb Fichtes”, en Batscha, Zwi, *Studien zur politischen Theorie des deutschen Frühliberalismus*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, pp. 259-337.
- Buhr, Manfred (1991) “Die Philosophie Johann Gottlieb Fichtes und die Französische Revolution”, en Buhr, Manfred y Losurdo, Domenico (eds.), *Fichte – die Französische Revolution und das Ideal vom ewigen Frieden*, Berlin, Akademie Verlag, pp. 9-73.
- Damiani, Alberto Mario (2008) “El Fichte de Lassalle: antecedentes e influencias”, *Deus mortalis. Cuaderno de filosofía política*, 7, pp. 253-275.
- De Pascale, Carla (1988) “Droit à la vie. Nature et Travail chez J. G. Fichte”, *Archives de Philosophie*, LI, pp. 597-612.
- Fichte, Johann Gottlieb (1793 y 1795) *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution*, en *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, herausgegeben von I. H. Fichte, Berlin, Veit & Comp., 1845/1846, Band VI.
- _____ (1794) *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, en *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, herausgegeben von I. H. Fichte, Berlin, Veit & Comp., 1845/1846, Band VI.
- _____ (1796-1797) *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, en *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, herausgegeben

- von I. H. Fichte, Berlin, Veit & Comp., 1845/1846, Band III.
- _____ (1798) *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, en *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, herausgegeben von I. H. Fichte, Berlin, Veit & Comp., 1845/1846, Band IV.
- _____ (1800) *Der geschlossene Handelsstaat. Ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre und Probe einer künftig zu liefernden Politik*, en *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, herausgegeben von I. H. Fichte, Berlin, Veit & Comp., 1845/1846, Band III.
- Hösle, Vittorio (1992) “Intersubjektivität und Willensfreiheit in Fichtes *Sittenlehre*”, en Kahlo, Michael, Wolf, Ernst Amadeus y Zaczyk, Rainer (Hrsg.), *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis. Die Deduktion der §§ 1-4 der Grundlage des Naturrechts und ihre Stellung in der Rechtsphilosophie*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, pp. 29-52.
- James, David (2010) “Fichte’s Theory of Property”, *European Journal of Political Theory*, IX, pp. 202-217.
- Locke, John (1963) *Two Treatises of Government* (1690), Book II, en *The Works of John Locke*, Darmstadt, Scientia Verlag, Vol. V.
- Merle, Jean-Christophe (1997) “Notrecht und Eigentumstheorie im Naturrecht, bei Kant und bei Fichte”, *Fichte-Studien*, XI, pp. 41-61.
- _____ (2001) “Eigentumsrecht (§§ 18-19)”, en Merle, Jean-Christophe (Hrsg.), *Johann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts*, Berlin, Akademie Verlag, pp. 159-172.
- Papadopoulos, Theodoros (1993) *Die Theorie des Eigentums bei J. G. Fichte*, München, ars una Verlagsgesellschaft.
- Rousseau, Jean-Jacques (1995) *Discours sur les sciences et les arts* (1750), en Rousseau, Jean-Jacques, *Schriften zur Kulturkritik*, Hamburg, Meiner.
- Schotky, Richard (1973) “Einleitung des Herausgebers”, en Johann Gottlieb Fichte, *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, pp. VII-LXL.
- Siep, Ludwig (1992a) *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- _____ (1992b) “Naturrecht und Wissenschaftslehre”, en Kahlo, Michael, Wolf, Ernst Amadeus y Zaczyk, Rainer (Hrsg.), *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis, Die*

Deduktion der §§ 1-4 der Grundlage des Naturrechts und ihre Stellung in der Rechtsphilosophie, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, pp. 71-91.

Perspectivas de la libertad en Hegel

Julio De Zan (CONICET)

1. Libertad formal y libertad real¹

En el lenguaje político actual hacemos la diferencia entre “democracia formal” y “democracia real”. La democracia formal estaría dada ante todo por la legitimidad de origen de un gobierno surgido de la voluntad popular mediante elecciones libres. En Hegel encontramos una distinción semejante entre “libertad formal” y “libertad real”.² La primera no es sin embargo solamente la libertad de elegir y votar un gobierno, como en una democracia formal delegativa, sino sobre todo la libertad de proponer, discutir y votar las decisiones colectivas: “la libertad formal es la elaboración y la realización de las leyes” (*Phil. der Gesch.*, 927). En la práctica de las democracias llamadas delegativas,³ como son la mayoría de las democracias contemporáneas, se entiende que la legitimidad de origen de las urnas vale como un mandato sin restricciones, o es una delegación de soberanía que autoriza a los elegidos por la mayoría, o por una primera minoría, para gobernar luego *libremente*, y aún de manera arbitraria, hasta terminar su período. Cuanto mayor sea la “libertad” del gobierno frente a la voluntad general, menor será entonces la libertad real de los ciudadanos. Estas libertades son inversamente proporcionales.

Si atendemos al significado completo de la libertad formal en Hegel podríamos decir entonces que en una democracia delegativa no existe ni siquiera esta libertad formal. Habría que agregar además que el trámite formal, o el procedimiento parlamentario de la sanción de las leyes realiza o representa el sentido de la libertad formal de los ciudadanos solamente en tanto obedece a la voluntad general, o responde a las demandas sociales, y la decisión de los legisladores no está determinada en cambio por intereses particulares privados, de un partido, o de un gobierno.

¹ Esta diferencia se plantea ya en la filosofía del espíritu subjetivo (*cf.* Lección de 1822, §387: Hegel, 1968ss., t. 25.1, 137) pero nuestra exposición está focalizada en el punto de vista político.

² Hegel, G. W. F: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (1955, 926). Las referencias se consignan en adelante en el cuerpo del texto con la sigla *Phil. der Gesch.*

³ Tomo la expresión “democracia deliberativa” de G. O’Donell, pero la uso en un sentido más amplio.

El debate público sobre las cosas de interés común y la libertad de prensa forman parte ya para Hegel de la libertad formal, la cual es una condición para que se realice la libertad objetiva, o real. Esta última comprende el conjunto de las libertades que constituyen el estado de derecho y además los derechos políticos de los ciudadanos. Pero la libertad en ese nivel jurídico-político llega a ser real y no meramente formal en tanto se objetiva ya en la sociedad civil mediante el trabajo y el reconocimiento del derecho del individuo a disponer libremente de los suyos: “la libertad de la propiedad”. Quien no tiene trabajo y carece de propiedad no tiene ninguna libertad real (cf. De Zan, 2009, Cap. 14).

Estas dos dimensiones de la libertad pueden tener un desarrollo desigual y entrar incluso en contradicción. En la *Phil. der Gesch.* (934) Hegel considera que los ingleses han sido los pioneros de la conquista de la libertad formal, pero debido a diferentes razones esta tradición liberal no ha producido sin embargo en Inglaterra el mismo avance de la libertad real y de la igualdad de derechos. La aristocracia ha arrancado a la corona la libertad formal, pero luego se ha servido de ella para obstaculizar en el Parlamento las reformas antifeudales más profundas, para trabar o bloquear la realización de la libertad real, objetiva, la institución del derecho racional igualitario, y la abolición de los títulos y privilegios nobiliarios, como se hizo en Francia mediante la Revolución (cf. Losurdo, 1992, 134). (La cuestión de: “libertad y revolución” en Hegel es otro tema).

La libertad formal puede prestar su asentimiento a determinadas situaciones o instituciones que implican la negación de la libertad real de los propios sujetos como acontece en la esclavitud. En la *Rph.* la esclavitud es considerada *absolutamente* injusta, es decir: es injusta aunque el esclavo acepte su condición. La privación de la libertad es la alienación de sí mismo del espíritu, o la negación de su ser para sí. Por eso llega a decir Hegel que si bien el dolor es en general “una prerrogativa de lo viviente”, para la vida del espíritu esa pérdida: “es el *dolor infinito (der unendliche Schmerz)* y su *necesidad absoluta (sein absolutes Bedürfnis)* es ganar su libertad”.⁴ En el comentario al §433 de la *Enciclopedia* agrega el autor que es por la falta de libertad que surgieron en la época antigua “sangrientas guerras entre los romanos, en las que los esclavos intentaban llegar a ser libres y alcanzar el reconocimiento de sus

⁴ Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes* (1968ss., t. 25.1, 198).

eternos derechos humanos”. En la “Introducción” a la *Filosofía de la historia* habla Hegel de “la necesidad de independencia” (*das Bedürfnis der Unabhängigkeit*) que experimentaban los criollos frente a la dominación y la explotación de los españoles en América del sur, y que los llevó hasta la sublevación y la guerra de la independencia.

2. Libertad de los antiguos y libertad de los modernos

La confrontación de estos dos sentidos de la libertad política estaba presente ya en Hobbes, y se ha sido difundido especialmente a partir de B. Constant (1819):

En primer lugar preguntense ustedes, señores, lo que hoy entiende por libertad un inglés, un francés, un habitante de los Estados Unidos de América. Es el derecho [...] de cada uno a expresar su opinión, a escoger su trabajo y a ejercerlo, a disponer de su propiedad y abusar de ella; a ir y venir sin pedir permiso y sin rendir cuentas de sus motivos o de sus pasos. El derecho de cada uno a reunirse con otras personas [...]. Comparen ahora esta libertad con la de los antiguos. Aquella consistía en ejercer de forma colectiva, pero directa, los distintos aspectos del conjunto de la soberanía, en deliberar en la plaza pública sobre la guerra y la paz, en concluir alianzas con los extranjeros, en votar las leyes, en pronunciar sentencias, en examinar las cuentas, los actos, la gestión de los magistrados, en hacerlos comparecer ante todo el pueblo, acusarlos, condenarlos, o absolverlos. (Constant, 1989, 257-284).

La libertad de los antiguos ciudadanos consistía en no estar sometidos a ningún poder por encima de ellos, y en su participación activa y continua en el gobierno de la ciudad. A diferencia del poder concentrado en la mano del monarca, o de un déspota, la idea de la polis era compatible con una dispersión del poder político, distribuido entre los ciudadanos. La simetría de la relación en la que “todos mandan y todos obedecen” era su sentido de la libertad. “La libertad de los modernos” en cambio se entiende como el goce de una serie muy amplia de derechos individuales garantizados por las leyes y las instituciones que no pueden ser sacrificadas en aras de la sociedad. Es la libertad de los individuos frente al poder. (Históricamente habría que matizar quizás esta contraposición esquemática, pero la diferencia de las dos concepciones de la libertad política y el debate sobre cuál de ellas tiene o debe tener la primacía, ha quedado claramente planteado desde comienzos del siglo XIX).

Hegel había confrontado estos dos conceptos ya en sus escritos de juventud⁵ con los términos de: “libertad positiva” para el sentido antiguo, y “libertad negativa” en el sentido moderno de la negación de las restricciones externas a las libertades individuales.⁶ Pero mientras Constant considera (como Hobbes) que “nuestra libertad [en la época moderna] solamente puede consistir en el disfrute apacible de la independencia privada” (Constant, 1989, 268) Hegel recupera en cambio el sentido antiguo como el concepto propiamente político y superior de la libertad. Marca por otro lado cómo el desarrollo de las dos libertades en el mundo moderno ha producido la diferenciación de un espacio propio de cada una de ellas: el espacio público de lo político y del Estado es el ámbito donde se ejerce la libertad positiva de los ciudadanos, mientras que la sociedad civil autónoma es el campo propio de la libertad negativa de los individuos, de las relaciones contractuales de la esfera privada y de las organizaciones sociales como los gremios, el espacio de los derechos que el Estado tiene que respetar. La libertad protegida por los derechos es negativa en tanto se opone a la injerencia extraña dentro de su propio campo, y en especial del poder estatal. Al trabajar al mismo tiempo con estas dos libertades, y reconocerle un espacio propio a cada una de ellas, la teoría política adquiere a partir de Hegel una complejidad que no tenía en las concepciones clásicas de la antigüedad y de la filosofía moderna anterior. El problema de la delimitación de estos espacios y de los conflictos entre Estado y sociedad civil, es desde entonces el eje de la filosofía política.

Diversas teorías y regímenes posteriores han fracasado en los ensayos de eliminar esta conflictividad que constituye la nota distintiva de la modernidad política. El problema es entonces cómo articular la soberanía política con la autonomía de las organizaciones de la sociedad civil y con los derechos de los individuos que le ponen límites a las atribuciones legítimas del poder. Este es el problema que ha dejado planteada la *Filosofía del derecho* de Hegel. Este problema ha cobrado mayor fuerza y actualidad por el hecho de que hoy los debates de la sociedad civil han ganado el centro de la agenda pública, la clase política pierde el monopolio de lo público y se produce un descentramiento del Estado dentro de la sociedad.

3. Las dos libertades y el concepto de lo político

⁵ Cf. Hegel (1978, 150-159).

⁶ I. Berlin se apropia de esta terminología (cf. Berlin, 1969) para sostener la prioridad de la libertad negativa, y las teorías políticas liberales la hacen suya.

En el campo de la teoría política la posición sobre estas libertades determina dos conceptos diferentes de lo político. En la perspectiva de la libertad negativa la ley y el Estado son considerados como límites, o negación parcial de la libertad. Desde el punto de vista de la libertad positiva en cambio, el orden jurídico político no aparece como restricción, sino como la realización de la libertad. Este es el punto de vista destacado por Hegel: “La comunidad no debe ser vista como una limitación de la verdadera libertad del individuo, sino como la ampliación de la misma”.⁷ El sentido negativo de la libertad es definitorio de la filosofía política del *liberalismo* según la cual ser *libre* es gozar de una esfera de acción más o menos amplia, no controlada ni interferida por la sociedad o por el poder estatal. El sentido positivo corresponde a la teoría de la *democracia* en tanto sostiene que el poder político no es concebido una fuerza represiva, que se ejerce *sobre, o contra* la libertad, sino que el poder *de* la propia la libertad como voluntad general.⁸ Hegel parece no aceptar sin embargo estas diferencias u oposiciones como alternativas excluyentes. “El mundo ético (en cuanto unidad de la voluntad subjetiva y lo universal) en la figura concreta del Estado, es la realidad en la que el individuo tiene su libertad y goza de ella, pero en tanto él (mismo) es el saber, la fe y la voluntad de lo universal.” (*Vernunft*, 111).

Como exponentes representativos de estas dos concepciones de la libertad y del concepto de lo político se suele citar a Montesquieu y a Rousseau. El primero define a la libertad como: “el derecho de hacer todo lo que las leyes permiten”.⁹ Ya para Hobbes en el *Leviatán* la libertad sólo tenía la palabra “en el silencio de la ley”. En Rousseau, en cambio, encontramos una claramente definición en sentido positivo: “libertad es la obediencia a la ley que uno se ha prescripto”.¹⁰ Hegel critica la definición kantiana del derecho¹¹ porque hace jugar solamente el concepto negativo de la libertad.

El proceso histórico-evolutivo del pensamiento de Hegel sobre la libertad política ha recorrido en grandes líneas tres etapas. En los escritos de juventud y de los

⁷ Hegel, “Differenzschrift”, en *Gesammelte Werke*, IV, p. 54. Cf. *Rph*, §§4, 29, etc., y *VRph*, *Die Vorlesung von 1819/20*, ed. cit. 1983, pp. 6-7; *Die Vernunft in der Geschichte (Vernunft)* ed. cit. p. 118.

⁸ “Estado liberal es aquel en que la injerencia del poder público está restringida al mínimo posible; estado democrático, aquel en que más numerosos son los órganos de autogobierno” (Bobbio, 1985, 197) o mejor, en que las decisiones políticas obedecen a la voluntad general. Para estos conceptos, cf. De Zan (2013, Cap. 1).

⁹ Montesquieu, *De L’esprit des Lois*, L. XI, Cap. 3, edición de 1749, I p. 151.

¹⁰ Rousseau, *El contrato social*, L. I, Cap. 8, in fine.

¹¹ Cf. I. Kant, *Einleitung in die Rechtslehre*, §B

primeros años del período de Jena había privilegiado el sentido antiguo de la libertad, y realizó la crítica de las modernas teorías jusnaturalistas centradas en la libertad negativa, o en los derechos individuales. Pero en la primera *Filosofía del espíritu* de 1803/04 (de la que tenemos en edición una traducción castellana) el espíritu del pueblo aparece y se desarrolla a partir del principio de la conciencia. La *Filosofía real* de 1805/06 expresa ya un distanciamiento crítico de la libertad de los antiguos y una devaluación del concepto (griego) de naturaleza frente al concepto (cristiano-moderno) del espíritu, como ha escrito M. Riedel (*cf.* 1975, 109-130). En términos más generales podemos decir que en las citadas *Lecciones de Jena* Hegel abandona el *paradigma antiguo aristotélico* de lo político como algo que existe “por naturaleza”, cuya forma de ser está determinada conforme a la naturaleza de las cosas (κατα Φύσει), pero mantiene también, al mismo tiempo, su distancia crítica del *paradigma contractualista moderno* del derecho natural, para abrir paso al nuevo paradigma de lo político como *proceso histórico*, que parte de la conciencia y la voluntad autónoma, pero está centrado en la idea del espíritu objetivo.

Este nuevo paradigma hegeliano de lo político se apoya en una doble crítica que pone al descubierto las contradicciones y la inviabilidad de las dos libertades aisladamente tomadas.

La libertad es concebida de modo meramente negativo cuando uno se la representa como si el sujeto viera de tal manera limitada su propia libertad frente a los otros sujetos, que esa limitación recíproca, la represión de todos frente a los otros, fuera lo que deja a cada cual sólo un pequeño espacio, en el que puede retozar a sus anchas; sin embargo, la realidad positiva de la libertad y su plenitud son más bien justamente el derecho, el mundo ético y el Estado [...]. Solamente la voluntad que obedece a la ley es libre porque ella se obedece a sí misma, y está consigo misma (*ist bei sich selbst*), por eso es libre, puesto que la ley [en un estado de derecho] es la objetividad del espíritu [del pueblo] y de la voluntad [general] en su verdad. (*Vernunft*, 111 y115).

La positividad inmediata de la libertad en las comunidades tradicionales en las que “cada uno se identifica con el *ethos* común, o es uno con lo universal” (1968ss., 8.262-263 = 1984, 214-215), y las libertades negativas de los individuos independientes de la sociedad moderna, son para Hegel diferentes fases del desarrollo histórico de la libertad humana que tienen que integrarse y articularse en el mundo contemporáneo.

Como pensador de la libertad marca Hegel la diferencia y la superioridad de los principios de la sociedad y del Estado europeo de su época, como los principios del

derecho, las libertades individuales, la autonomía de la sociedad civil, y la libertad de pensamiento y de expresión, que es la herencia de la Ilustración. Desde el siglo XX se han producido regresiones lesivas de estos principios de la *Filosofía del derecho*.

Para cerrar esta Primera Parte quiero aducir las precisiones sobre el *concepto moderno de lo político* en la “Introducción” a las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* (*Vernunft*, 138-139):

El Estado es en sí mismo algo abstracto (*ein Abstraktum*) que solamente en los ciudadanos tiene su realidad [...]. Solamente a través de la Constitución (*die Staatsverfassung*) lo abstracto del Estado llega a tener vida y realidad efectiva; pero con la Constitución se introduce también la diferenciación de los que mandan y los que obedecen, de los que gobiernan y los gobernados (*von Befehlenden und gehorchenden, Regierenden und Regierten*). El obedecer sin embargo parece no ser adecuado a la libertad, y el mandar parece hacer incluso lo contrario de lo que corresponde al fundamento del Estado que es el concepto de la libertad”. Es claro por tanto que los términos de la *Realpolitik* le sirven a Hegel entonces para dejar planteada de manera realista la cuestión del concepto de lo político, pero no para resolverla. “La cuestión esencial de la Constitución política [...] se expresa en el enunciado de que el mejor Estado es aquel en el que reina la mayor libertad. Aquí se plantea sin embargo la pregunta, en qué consiste la realidad de la libertad. (142).

La diferencia y el vínculo de pueblo y gobierno es “la primera determinación” de la relación de poder y de la Constitución política. No se puede hablar por lo tanto de igualdad o identidad de estos dos términos, como en algunas teorías de la democracia.¹² Pero tampoco se puede identificar al gobierno con lo universal o con la voluntad general,¹³ y al ciudadano con el interés particular, porque *los que mandan son otros particulares*, que tienen que obedecer a la voluntad general, como cualquier otro. La posible divergencia y conflicto entre mando y obediencia parece por tanto ineliminable.

Pero es falsa también para Hegel: “la opinión que separa pueblo y gobierno, como si una buena constitución del Estado fuera la que garantiza esta separación y la limitación recíproca de ambos”. Este punto de vista que nosotros identificamos como el *liberalismo*, no comprende el concepto racional del Estado moderno que es, en cambio “la unidad de pueblo y gobierno” (142). Esta unidad, habría que agregar todavía, no es algo sustantivo y natural (como en la positividad inmediata de la libertad de los antiguos), sino que es el resultado histórico y contingente de una construcción política mediante la cual se forma la voluntad general y el poder adquiere su realidad efectiva.

¹² Cf. Schmitt (1932). Esta equiparación define más bien al populismo que a la democracia.

¹³ Como el propio Hegel lo hacía en el *System der Sittlichkeit* de 1801.

En toda relación del espíritu objetivo “está presupuesto y contenido el momento del reconocimiento” (*Filosofía del derecho*, §71). Esto se tiene que decir también especialmente de la *relación de poder*, que es constitutiva de lo político, y que se puede concebir como *una ecuación dinámica y simétrica de mando y obediencia*, cuyo modelo hegeliano es la *Umkehrung* de la relación amo-esclavo.

4. Libertad y negatividad (Desde un punto de vista lógico y existencial)¹⁴

El texto sistemático y más elaborado de Hegel sobre la libertad es el de la “Introducción” a la *Filosofía del derecho* (*Rph.*, §§5-29). El primer momento del desarrollo de la dialéctica del concepto de la libertad (§5) consiste en su independencia absoluta frente a todo, es la infinitud del puro pensamiento y del querer que no se dejan determinar por ningún objeto particular. “La *esencia* del espíritu es formalmente *la libertad*, la negatividad absoluta del concepto como identidad consigo” (*Encicl.*, §382). La negatividad es la clave del proceso del concepto en la *Lógica* (*cf.* Henrich, 1975). Esta es *la libertad negativa*, o el momento de la pura negatividad, la potencia absoluta del *no*, que se diferencia y se independiza de toda inclinación de la naturaleza, de todo deseo de las pasiones, y de toda presión o imposición externa de la sociedad y de la cultura. Quien no sabe, o no puede *decir que no* es esclavo, y nunca será libre. La expresión “libertad negativa” es usada aquí en un sentido totalmente diferente al que se ha visto en la Primera Parte como “la libertad de los modernos”. Esta negatividad no se ha de interpretar por cierto como mera indiferencia, deficiencia de voluntad o incapacidad de querer, sino como *exceso*, porque es el querer infinito o la infinitud del querer que trasciende todo ser-ahí para desplegarse en el ámbito de la ilimitada universalidad del pensamiento, y de ahí la *indiferencia activa* de la voluntad frente toda finitud (*Rph.*, §5), que está en la raíz de la capacidad de elegir. Este momento de la universalidad absoluta es esencial a la libertad, la voluntad se vuelve sobre la razón que es en sí su fundamento y asume para sí la trascendencia metafísica o la apertura infinita del pensar. La tesis hegeliana de Marcuse en su libro *Razón y Revolución* era que la

¹⁴ *Desde un punto de vista lógico* es el título de un libro de Willard van Orman Quine (1980), pero sería raro vincularlo en él con lo político y existencial. Esta relación de lo político y lo existencial con el punto de vista lógico parece natural en cambio en Hegel, aunque la naturaleza de la relación entre lógica y filosofía real sea un enigma.

supresión empirista de toda metafísica trae aparejada la supresión del horizonte de la libertad.

En las *VRph.* (1817/18, §3) dice:

La voluntad contiene en primer lugar el elemento de la absoluta negatividad, de la indeterminidad pura, o la pura reflexión del yo, de ser en sí mismo (la simple identidad y la absoluta soledad vuelta sobre sí misma). En cuanto tal no tiene ninguna limitación, ningún contenido determinado que le venga impuesto en sí inmediatamente por la naturaleza, las necesidades, los deseos, los impulsos, o de cualquier otra manera que fuere. Es la infinitud sin trabas de la absoluta abstracción del puro pensar, la universalidad.

En este momento de su universalidad abstracta el espíritu es pura posibilidad universal (*Möglichkeit, potentia*), capacidad de llegar a ser todas las cosas (como la *Psyché* y el *Nous* de Aristóteles).¹⁵ El *recogimiento* del espíritu que toma distancia frente a toda exterioridad, la *soledad*, la absoluta *autonomía del pensar* y su *infinitud*, son las propiedades que se introducen en este primer momento constitutivo de la libertad.¹⁶ Hay muchas reflexiones y ejemplos interesantes sobre este aspecto de la libertad dispersos en las *Lecciones* de diferentes períodos, cuyos apuntes además no están traducidos, a los que quiero aludir ahora.

La libertad puramente negativa en cuanto tal se detiene en el momento de la independencia y lo absolutiza hasta la *ruptura de toda pertenencia*, con lo cual, su posición frente al mundo social recae inevitablemente en la alienación que es la situación objetiva de la no libertad. En la esfera de la vida privada y en su propio mundo interior, el momento de la libertad abstracta de la pura negatividad es el de la voluntad que todavía no se ha decidido y no se ha comprometido con nada, por eso la califica Hegel como la pura indeterminación o abstracción de todo contenido y de todo fin.

¹⁵ En su comentario de *E*, §382, A. Peperzak (1987, 31) aduce como trasfondo de esta concepción hegeliana el pensamiento de Aristóteles en *Peri Psyche*, III, Cap. 4-8, según el cual la *Psyche* y el *Nous* pueden ser “en cierto modo todas las cosas” (431 b 21).

¹⁶ “Si reflexionamos sobre la voluntad nos damos cuenta que ella es lo abstracto, el puro pensar. Yo puedo purificarme de todo contenido hasta alcanzar el perfecto vacío [de toda determinación]. Nosotros pasamos [normalmente en la vida real] de un objeto a otro. Pero yo puedo abandonarlo todo, romper todos los vínculos a los que estoy ligado, puedo desprenderme de la totalidad de los vínculos de mi existencia, e incluso de esta misma (con la muerte)” (Hegel, 1983, 58ss.). En sus *Lecciones* anteriores y posteriores al libro avanza Hegel más allá del punto de vista lógico sobre los momentos del concepto de libertad y esboza una suerte de fenomenología de las configuraciones que ella puede cobrar si el proceso de hecho se detiene en uno de los dos primeros momentos del desarrollo lógico del concepto. (§6, *Obs.*). Estas figuras de la libertad se corresponden con actitudes prácticas y experiencias culturales, religiosas y políticas de la conciencia, que se han manifestado en la historia. Este punto de mi exposición sintetiza y reformula parte del Capítulo 12 de mi libro (2009).

Adoptar un fin determinado es ya una limitación y el abandono de aquella independencia y universalidad, cuya paradoja es que solo podría “realizarse” a condición de renunciar a toda acción y a toda realización. Es “infinitud” abstracta, o indeterminada, porque mantiene abiertas todas sus infinitas posibilidades, pero no se ha decidido por ninguna. En la *Enciclopedia* (§396, *Zus.*) correlaciona Hegel este momento con la situación del adolescente que rechaza el mundo de los mayores, sabe lo que no quiere, pero no ha podido decidir todavía lo que quiere ser (*Rph.*, §207).

En la exposición de esta libertad abstracta resuenan sus críticas de Frankfurt y de Jena a la actitud romántica del “alma bella” y del “espíritu tierno” que llevan lo absoluto solamente en su corazón; al sentido del amor universal que, para conservar su pureza y su universalidad, no quiere entregarse a ninguna particularidad, y a la actitud del puro contemplativo que aborrece el compromiso de la acción. Finalmente, esta libertad en su aspiración absoluta más extrema promueve la fuga del mundo y llega hasta el desprecio de la vida y el deseo de la muerte. “En esta libertad radica que yo pueda desprenderme de todo, abstraer de todo, abandonar todos los fines, esto es, quitarme la vida. Únicamente el hombre, porque es libre, puede suicidarse” (*VRph.*, 1822/23, 3.111).

Paradójicamente, sin embargo, llevada a la práctica y puesta en acción, esta libertad abstracta, que parece inofensiva, lo inocuo, se convierte en algo temible: es el fanatismo ideológico que se alimenta de la contradicción absoluta entre pensamiento y realidad (o facticidad); habiendo negado todas las mediaciones, se realiza únicamente como terrorismo político tendiente a suprimir la realidad para que sea y domine solamente la pura racionalidad abstracta del entendimiento. La miseria de la abstracción es compatible con la actitud de soberbia. “El fanatismo considera todo lo existente como un límite, y para ser libre quiere destruir estos límites, es por lo tanto la libertad en esta forma negativa de la destrucción total. En un momento de la Revolución Francesa dominó una idea de libertad conforme a la cual la magnitud de la libertad solamente se puede medir por la magnitud de la aniquilación” (*VRph.*, 1822/23, 3.113-114).

La unilateralidad de esta libertad abstracta es el pivote de la crítica hegeliana a la Revolución Francesa, tanto en el capítulo sobre la “libertad abstracta y el Terror” de la *Fenomenología del Espíritu*, como en las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia* y en las *VRph.*

Lo que caracteriza al fanatismo es que quiere algo universal y solamente en la forma de la universalidad [...] lo universal [abstracto] es lo negativo contra todo lo particular [...]. La primera parte de la revolución fue como un temblor, un estremecimiento y una repulsión frente a todo lo particular, porque el fanatismo quiere algo abstracto y sin estructuración. Donde surgen diferencias, las encuentra que repugnan a su indeterminación y las elimina [...]. Por eso el pueblo en la Revolución volvió a destruir toda autoridad, las instituciones que él mismo había instaurado. El fanatismo ve en todo particular un enemigo que se opone a él, y liquida incluso sus propias obras [revolución permanente]. En tales manifestaciones vemos una dominación de lo abstracto, pero esta no se puede sostener, sino que se destruye a sí misma. (*VRph.*, 1824/25, 4.114).

El período del Terror es tomado como la figura límite de la pura negatividad llevada a la acción, pero esta es una contradicción absoluta que no puede ser algo efectivamente real y se auto-destruye. La abstracción de la libertad negativa tiene su significado propio en cambio en la vida interior del espíritu: es un momento esencial en la formación de la conciencia universal de la *moralidad* kantiana (*Rph.*, §140) y se comprende en la *religión* en tanto “relación inmediata con lo absoluto” que funda la absoluta independencia con respecto a todo lo finito. En la presencia de Dios todo lo existente se revela como *inesencial*. “Pero en la medida en que este comportamiento negativo no permanece como una disposición [o libertad] interior, sino que se dirige hacia la realidad y se hace valer en ella, nace el *fanatismo* religioso que, al igual que el político, condena toda institución del Estado y todo ordenamiento legal como barreras opresivas de la interioridad, inadecuadas a la infinitud de la vida espiritual” (§270).

Como conclusión de este punto quiero decir que en el concepto de lo político y el derecho moderno la negatividad de la ruptura y el distanciamiento de este primer momento del desarrollo conceptual es lo que le permite al sujeto rescatarse de la positividad natural o naturalizada de las instituciones, mantener la independencia crítica frente a la coacción de las tradiciones de su comunidad o a sus propias realizaciones, a su particularización o su objetivación,¹⁷ y decidirse reflexivamente en todos estos contextos. La libertad negativa se mantiene entonces como *exterioridad* inmanente al sistema jurídico-político y no permite que el derecho y las instituciones se consoliden como totalidades objetivas estáticas y cerradas. La libertad política no se puede comprender sin la *apertura infinita*¹⁸ de la subjetividad en el primer momento de la

¹⁷ “La voluntad *objetiva*, pero *sin la forma infinita de la autoconciencia*, es la voluntad hundida en su objeto, o en su situación, cualquiera sea su contenido”. (*Rph.*, §26).

¹⁸ Sobre “apertura infinita” cf. Nancy (2006).

lógica del concepto. Pero finalmente: “La voluntad que es en sí y para sí es la idea, la unidad de lo subjetivo y lo objetivo” (*VRph.*, 1818/19, 1.246-247, §§11-13).

5. La voluntad determinada y la verdadera libertad concreta

El segundo momento del desarrollo del concepto de libertad (§6) es la negación de la negación abstracta del momento anterior, o el pasaje a la determinación finita, la particularización.¹⁹ En el momento anterior, mediante la reflexión en sí, la voluntad se ha separado de la particularidad de los impulsos y de sus objetos “y como simple subjetividad del pensamiento se ha colocado por encima de su contenido múltiple” (*E*, §476). De este modo, ya no es voluntad inmediata, determinada por algún objeto, sino que ha adquirido la capacidad de determinarse a sí misma, “se encuentra ahora en situación de *elegir* entre las inclinaciones y es, por lo tanto *arbitrio*” (*E*, §477). El arbitrio es la libertad de elección que se mueve con independencia entre las diversas tendencias y sus objetos, para decidir entre ellos, y darse un contenido particular. Con ello niega también su infinitud como la potencialidad absoluta de todas las posibilidades (*absolute Möglichkeit*), para entrar en el terreno de la existencia. Ya no es la voluntad como querer universal, sino la voluntad que *quiere algo*.²⁰ “Solamente al ponerse a sí mismo como determinado entra el yo en la existencia” (*VRph./Heidelberg*, 1817/18, §4). Este momento contiene en sí, en germen, el sentido de la verdadera libertad, porque al decidir algo el individuo *se decide* y se elige fundamentalmente a sí mismo (*Rph.*, §12).

Si la libertad negativa como momento abstracto era la actitud que desprecia toda determinación porque no acepta su propia finitud y no se conforma con ninguna realidad, este otro momento de la libre elección y de la apropiación de los objetos del deseo, separado del anterior, es el ansia de goce y posesión incapaz de refrenar los

¹⁹ “El yo es asimismo el pasaje de la indeterminidad indiferenciada a la *diferenciación*, al *determinar* y *poner* una determinación como contenido y objeto [...]. Por medio de este ponerse a sí mismo como *determinado*, entra el yo en la existencia en general; [este es] el momento absoluto de la *finitud* o de la *particularización* del yo” (*Fil. del derecho*, §6). Cf. también §§15-20, y *Encicl.*, §§383, 475 y 478.

²⁰ Este es también el momento de la voluntad que aparece y se realiza en las diversas relaciones de la sociedad civil, las libertades individuales privadas, o los derechos que el orden jurídico tiene que proteger y regular, y que Hegel considera como el principio de la diferencia y la superioridad de la sociedad moderna sobre el Estado antiguo, el cual no dejaba espacio para este desarrollo autónomo de la particularidad. La diferenciación de los primeros momentos o aspectos de la libertad pone de relieve dos dimensiones que son esenciales al sentido cristiano y moderno de la vida del espíritu. Este es “el principio de la conciencia”, o de “la libertad subjetiva” que los griegos antiguos no conocieron, y que la idea platónica del Estado hace imposible.

impulsos y de romper las ataduras de las cosas. Si la figura anterior era el fanatismo del revolucionario que mata o se suicida con la mayor indiferencia, la figura que corresponde a este otro momento es el hedonismo burgués aferrado a su particularidad y a la existencia sensible. El desprecio de la vida y el horror a la muerte son las actitudes radicales y opuestas en las que se resuelven estos dos conceptos. La actitud frente a la muerte es por lo tanto definitiva del sentido y la forma de vivir la libertad.

En tanto momentos aislados, tal como los fija y solidifica el entendimiento, estos dos aspectos parciales de la libertad son igualmente falsos. Solamente cuando son pensados en su unidad concreta, e integrados en la dinámica realidad del espíritu vivo, esos momentos anteriores se niegan, se corrigen recíprocamente y superan su unilateralidad, cada uno por la mediación del otro. Este es el tercer momento; su estructura dialéctica impulsa el movimiento y la vitalidad del espíritu, que integra la contradicción de los aspectos esenciales de la verdadera libertad concreta.²¹

La voluntad, en cuanto verdaderamente libre es, entonces, antes que nada, el querer universal que se halla determinado solamente por lo infinito, es relación negativa frente a toda objetivación limitativa (libertad negativa), y permanece consigo misma en la pura interioridad de su universalidad pensante: “en cuanto ella se *piensa*, y sabe este concepto suyo, es la voluntad como inteligencia *libre*” (*Enz.*, §481). Pero es también, en segundo lugar, la actividad de autodeterminarse y darse un contenido particular; con ello niega su universalidad abstracta y se pone a sí misma como realidad singular, que se ha decidido mediante sus elecciones y se ha jugado en una determinada profesión, forma de vida, etc. Lo tercero es ahora que, en su particularidad limitada, la libertad sigue siendo universal e infinita, y en su objetivación externa el espíritu sigue estando esencialmente consigo mismo, porque en todas estas determinaciones particulares lo que busca y lo que hace efectivamente es la autorrealización *de sí mismo*.

La voluntad es la unidad de esos dos momentos [de la libertad negativa y del arbitrio]; la *particularidad* que a través de la reflexión ha retornado *a sí misma*, a la *universalidad*, es decir: la *individualidad* [...]. Aquellos dos momentos son sin embargo solamente abstracciones, lo concreto y lo verdadero –y todo lo verdadero es concreto– es la universalidad que tiene como su opuesto lo particular, pero que, sin embargo, a través de su reflexión en sí se reconcilia con lo universal. (*Rph.*, §7).

²¹ Hegel (*Filosofía del derecho*, §7 y §§21-28; *Enciclopedia*, §§481-482).

La realización de esta libertad en el mundo, o la construcción de un mundo social y político conforme a este concepto, no es por supuesto el resultado de la pura lógica del concepto, sino que requiere la superación real de la dualidad entre libertad y facticidad, o subjetividad y mundo objetivo. “El fin de la actividad de la voluntad es realizar su concepto, la libertad, en el mundo exterior, objetivo; que la libertad sea, como un mundo determinado por ella, que la voluntad habite en él como en su casa, se reencuentre consigo misma, y el concepto se realice en idea” (*Enz.*, §484). La autorrealización de la libertad es la tarea fundamental de la propia acción humana y el fin último de la historia. El espíritu permanece y arraiga en su particularidad, no porque una finitud pueda ser su absoluto, sino porque es *su* elección y por lo tanto su realidad. “La libertad tiene por contenido, por objeto, y por fin lo universal, es decir, a sí misma como forma infinita” (*Rph.*, §21). El espíritu no puede ponerse como fin algo diferente de sí mismo y, en consecuencia, como en el imperativo categórico de la moralidad kantiana, tiene que considerarse siempre como fin en sí, y jamás como un mero medio.

Bibliografía

- Berlin, Isaiah (1969) *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press.
- Bobbio, Norberto (1985) “Kant y las dos libertades”, en Bobbio, Norberto, *Estudios de Historia de la Filosofía. De Hobbes a Gramsci*, Madrid, Debate, trad. Juan C. Bayón, pp. 197-238.
- Constant, Benjamin (1989) *Escritos políticos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, trad. María L. Sánchez Mejía.
- De Zan, Julio (2009) *La filosofía social y política de Hegel. Trabajo y propiedad en la filosofía práctica*, Buenos Aires, Ediciones del Signo.
- _____ (2013) *La vieja y la nueva política. Libertad, Poder y Discurso*, Buenos Aires, UNSAM Edita.
- Hegel, G. W. F. (1955) *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Hamburg, Felix Meiner.
- _____ (1968ss.) *Gesammelte Werke*, Hamburg, Felix Meiner.

- _____ (1978) “La positividad de la religión cristiana (1975-1976)”, en Hegel, G. W. F., *Escritos de juventud*, México, FCE, trad. José M. Ripalda y Zoltan Szankay, pp. 73-162.
- _____ (1983) *Philosophie des Rechts: Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- _____ (1984) *Filosofía real*, México, FCE, trad. José M. Ripalda.
- Henrich, Dieter (1975) “Formen der Negation in Hegels *Logik*”, *Hegel-Jahrbuch*, 1974, pp. 245-262.
- Losurdo, Doménico (1992) [1988] *Hegel et les libéraux*, Paris, PUF, trad. François Mortier.
- Nancy, Jean-Luc (2006) *La deconstrucción del cristianismo*, Buenos Aires, La Cebra, trad. Alejandro Madrid Zan.
- Peperzak, Adriaan T. (1987) *Selbsterkenntnis des Absoluten: Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.
- Riedel, Manfred (1975) *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, t. 2, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Schmitt, Carl (1932) *Der Begriff des Politischen*, München, Duncker & Humblot.

Las resonancias de la relación saber, hacer y poder en la Modernidad

Susana Maidana (UNT)

La índole misma de la Filosofía es reacia a las lecturas unidimensionales, a los encasillamientos, a las disyunciones y reduccionismos. Por ello es importante respetar las contradicciones internas que anidan en la modernidad para comprender su potencialidad y gravitación.

En el abanico de las producciones espirituales, la filosofía sobresalió por ser una actividad eminentemente racional, que realiza permanentes ademanes utópicos debido a que la matriz misma de la razón está henchida de posibilidades y proyectos. Pero este perfil utópico de la razón se aquilató con mayor intensidad en la modernidad. El propósito de este trabajo es mostrar que la razón en clave de utopía permite comprender la relación entre saber, hacer y poder, en sus dos dimensiones: científico-tecnológica y política.

En los albores de la modernidad, la razón pretendió implantar un orden racional que asegurara a los hombres la vida feliz en la tierra. Procedió según los métodos matemáticos porque con ellos aspiraba a acceder a un mundo ordenado según números y figuras; entretejido por certezas, claridad y distinción. La aplicación de los métodos científicos iba a convertirse en la vía idónea para conquistar la ciencia, por su sed insaciable de construir un futuro promisorio no sólo en el terreno del conocimiento, sino también en el de la acción y, principalmente, en el hacer político.

El encadenamiento deductivo, riguroso y exacto fue, por ejemplo, el paradigma que siguió Hobbes, quien le adjudicó a la razón las funciones de calcular, sumar y restar. Mediante un acuerdo racional entre los hombres propuso constituir la sociedad civil; instaurando al estado por la razón y por la fuerza, a través de un cálculo racional de conveniencias. Los hombres pasaban de la situación de guerra permanente a un estado en el que deponían su egoísmo en función de defender y proteger sus intereses, que se sentían amenazados en el estado pre-político.

La ciencia de la época no escapó del optimismo utópico porque que gracias al saber y a sus aplicaciones técnicas, los hombres esperaban transformar a la naturaleza y garantizar el bienestar general de la sociedad, tal como lo imaginó Bacon en *La Nueva*

Atlántida, ciudad organizada según la ciencia y la tecnología, convertida en la primera utopía científico-tecnológica.

El interés por encontrar un método que presida la estructura de la ciencia; por determinar el conjunto de normas, preceptos o reglas en el campo político y científico, cuya rigurosa observación conduzca a los hombres a la verdad es uno de los signos que acompañó a los anhelos utópicos de la razón moderna.

La razón, concebida como facultad de conocimiento, se proyectaba hacia el mundo para levantar un edificio arquitectónicamente sistematizado mediante leyes y volver transparentes al mundo y a sí misma. El hombre moderno confió en su capacidad para reflejar la realidad porque se sabía poseedor de un poderoso instrumento cognoscitivo, la razón, y porque también sabía, gracias a Galileo, que la naturaleza estaba escrita en caracteres racionales. No es casual que en estos tiempos Moro, Campanella y Bacon idearan sus respectivas utopías, en las cuales anunciaban modos uniformes de organización social, laboral y cultural, tornando lo cualitativo en cuantitativo; lo heterogéneo en homogéneo. Eran ciudades regidas por una irresistible fuerza racional y que valorizaban el trabajo de artesanos, ingenieros y arquitectos, superando la separación entre *physis* y *techné*, el desprecio del trabajo y de la utilidad práctica del saber, propios del paradigma premoderno.

Las ambiciones utópicas de la razón buscaban lograr la armonía racional entre hombre y mundo, para orquestar un gran mecanismo regulado y ordenado, sin fisuras y desequilibrios; libre de azares y espontaneidades.

La dimensión utópica fue una de las formas estructurantes de la sociedad, en virtud de la cual se fueron configurando las distintas manifestaciones culturales. Esta vertiente de la razón se expandió y desarrolló, principalmente, en el mundo ilustrado, caracterizado por una profunda fe en el progreso indefinido y por un afán de alcanzar la totalidad infinita del saber. La razón henchida de anhelos utópicos se abatió en contra de prejuicios, creencias, supersticiones en pos de arribar a una sociedad pautada por el saber, la libertad, la igualdad. No obstante, estas apreciaciones no descuidan el hecho de que la modernidad no se agota en el reinado de la razón sino que de su mismo seno emergieron voces que pusieron freno a sus anhelos.

Si los ideales racionalistas clausuran la angustia con respecto al futuro, sin embargo, se presentan como metas imposibles de alcanzar porque en el caso de que se realizaran, se desnaturalizarían porque su esencia misma impide que se haga carne en la realidad. Su mayor fortaleza residió en ser el motor que impulsaba las creaciones de la

cultura porque los hombres permanentemente se proponen nuevas metas y se aventuran a nuevas posibilidades, lo que explica la razón de ser de la ciencia y la cultura toda.

La razón fue uno de los principales articuladores de la producción del saber, se caracterizaba por ser inagotable, omniabarcadora, protagonista de una revolución intelectual y hacedora de un mundo a la medida humana. Esa ciencia universal y paradigmática intentó llevar a cabo la pretenciosa *mathesis universalis* cartesiana. “El mundo –dice Turró– es matematizable porque previamente se lo representa como un conjunto de trayectorias y espacios perfectamente cuantificables.” (Turró, 1985, 376).

Las transformaciones históricas, políticas y económicas que se gestaron en la Europa moderna influyeron en el modo de categorizar el mundo. El sujeto se convirtió en el soporte del conocimiento de la realidad material y, al mismo tiempo, pretendió aplicar los métodos racionales a la esfera de los fenómenos sociales y políticos. En realidad, se trató de un proceso global porque las nuevas formas de producción exigían un conocimiento operativo, que satisfaga las necesidades y expectativas de la nueva clase social.

El poder, entonces, estaba vinculado con la aplicación práctica del conocimiento y con la construcción del Estado moderno, proceso que comenzó en la temprana modernidad y que siguió hasta nuestros días, signados por el entrelazamiento entre economía, política y sociedad del conocimiento.

Max Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* anunciaba: “La organización racional moderna del capitalismo europeo no se hubiera logrado sin la intervención de dos factores determinantes de su evolución: la bifurcación de la economía doméstica y la industria, (que actualmente es un principio de la vida económica de hoy) y la consecuente contabilidad racional.” (Weber, 1991, “Introducción”).

En el siglo XVII se constituyó la sociedad civil mediante un acuerdo racional entre los hombres. Así, según Hobbes, los hombres debían pasar de un Estado de Guerra permanente a un Estado en el cual deponían su egoísmo en función de defender y proteger su vida y sus intereses. Cabe que nos preguntemos si no es también una utopía ese gran estado absoluto hobbesiano, máquina artificial, en la que los ciudadanos ponen a un lado sus intereses en aras de la convivencia social.

Eduardo Laso dice:

Desde que en el siglo XVII Francis Bacon (1561-1626) enunció la nueva consigna que regiría la ciencia moderna: “El saber es poder”, constituyéndose en el ideal de la producción de conocimientos para aplicaciones y obras. La alianza así consolidada entre saber, poder y economía se ha ido estrechando desde entonces. Sus más significativos resultados han sido el maquinismo, la revolución industrial, el capitalismo, la era atómica y la nueva revolución tecnológica. (Díaz, 1998, 37).

Bacon anticipó, con extraordinaria lucidez, las consecuencias que traerían la ciencia y la tecnología, entrelazadas con el poder económico:

No hay para las ciencias otro objeto verdadero y legítimo, que el dotar la vida humana de descubrimientos y recursos nuevos. Pero la mayoría no entiende así las cosas, y tiene por regla el amor del lucro y la pedantería, a menos que de vez en cuando no se encuentre algún artesano de genio emprendedor y amante de la gloria, que persiga algún descubrimiento, lo que de ordinario no se puede conseguir sino a costa de un gran dispendio de sus recursos metálicos. Pero de ordinario, tanto dista el hombre de proponerse aumentar el número de los conocimientos y de las invenciones, que sólo toma de los conocimientos actuales, aquellos que necesita para enseñar, para alcanzar dinero o reputación, u obtener cualquier provecho de ese género. (Bacon, 1961, 52).

En este párrafo Bacon expone las dos visiones sobre la ciencia y su aplicación, que siguen siendo objeto de debate: por un lado, quienes creen que la ciencia y la tecnología mejoran las condiciones de la vida humana y, por otro lado, quienes piensan que son simplemente medios para lograr el enriquecimiento con fines de lucro económico o reconocimiento personal.

La técnica es una actividad propia de la estructura ontológica del ser humano y es a fines del medioevo y en el Renacimiento, cuando comienza a configurarse como la aplicación de los conocimientos científicos para transformar la naturaleza e impactar en la sociedad.

Sin embargo, como sostiene Turró, la ciencia renacentista se remitía a recolectar datos, sin lograr liberarse de la influencia de la magia, el hermetismo, la cábala, el ocultismo, el esoterismo. Por su parte, la tecnología es hija del desarrollo científico y de la investigación, propios de las sociedades industriales, que darán, en nuestro tiempo, lugar a las tecnociencias.

En la modernidad, como consecuencia de una serie de transformaciones económicas, sociales, políticas, científicas y culturales, se fue aquilatando la relación entre conocimiento y práctica, entre saber y poder. El conocimiento dejó de ser puramente teórico y contemplativo para convertirse en un instrumento para la

construcción del mundo humano. Pero, la aplicación del conocimiento no sólo fue un factor de transformación de la naturaleza sino del hombre.

Marx, en el siglo XIX, observó cómo la praxis humana contribuía a la autotransformación del hombre y no se limitaba a dejar sus huellas en la naturaleza. El positivismo fue más lejos con su lema de ver, saber y poder, llevando hasta sus últimas consecuencias la visión optimista del saber hacer.

Si el problema gnoseológico y la búsqueda de nuevos métodos para investigar e interpretar el mundo mantuvieron en vilo a la reflexión moderna se debió a que apostaba al avance científico para satisfacer los requerimientos expansivos de la burguesía. Al mismo tiempo, el Estado fue tomando cada vez más relevancia para responder a las nuevas demandas sociales.

En efecto, Bacon anticipó el rol que la ciencia iba a tener en la vida humana, que no debía ser opacada por la tradición heredada, que al negar el carácter operativo del conocimiento, obstaculizaba el logro del bienestar y el progreso humanos.

Si bien Bacon cuestionaba al dogmatismo y al escepticismo porque pensaba que ni la soberbia del dogmático que se apoya en prejuicios y autoridades, ni el desánimo y la desesperación del escéptico contribuían al avance de la ciencia sino que la entorpecían. Sin embargo, el autor del *Novum Organon*, siguió un derrotero escéptico, influenciado por los escépticos antiguos, cuyos textos habían sido traducidos durante la Reforma Religiosa, momento en que se discutía el criterio de verdad.

Richard Popkin, un brillante estudioso del escepticismo, puso de relieve que la modernidad se debatía en el seno del conflicto entre escepticismo y dogmatismo. Así por ejemplo, Descartes había iniciado un camino escéptico para despojarse de los criterios de autoridad medievales, de la visión del mundo renacentista y de las creencias del imaginario colectivo de su tiempo para terminar fundando, finalmente, una filosofía de corte dogmático que se valía de conceptos del pasado, sin someterlos a la duda.

Bacon, instalado en el empirismo, pensaba que el hombre obedecía e interpretaba a la naturaleza y, en ningún caso, podía ir más allá de la observación y de la experiencia. En el *Novum Organum* comenta: “El hombre, servidor e intérprete de la naturaleza, ni obra ni comprende más que en proporción de sus descubrimientos experimentales y racionales sobre las leyes de esta naturaleza; fuera de ahí, nada sabe ni nada puede” (Bacon, 1961, 71). Bacon supera la dicotomía que separaba saber y hacer, inteligencia y mano. Al respecto comenta: “Y de la misma suerte que los instrumentos

físicos aceleran y regulan el movimiento de la mano, los instrumentos intelectuales facilitan o disciplinan el curso del espíritu.” (Bacon, 1961, 72).

A pesar de su empirismo, Bacon dudaba de la credibilidad de los sentidos cuando alertaba sobre su influencia.

Ahora bien, –dice– el error de los sentidos es doble: pues o nos abandonan o nos engañan. Porque en primer lugar, muchísimas son las cosas que escapan al sentido aun bien dispuesto y nada embarazado; o por la sutilidad del cuerpo entero, o por la pequeñez de las partes, o por la distancia del lugar o por la lentitud y aun velocidad misma del movimiento o por la familiaridad con el objeto, o por otras causas, y asimismo ni aun donde el sentido aprehende la cosa, son sus aprehensiones completamente firmes, pues el testimonio e información del sentido se hace siempre por analogía del hombre, no por analogía del universo, y con error se afirma que el sentido es la medida de las cosas. (Bacon, 1961, 55-56).

Bacon despojó al conocimiento de los fundamentos inmovibles de la tradición medieval y racionalista y combatió en contra de sus supuestos, pero no se conformó con una actividad destructiva sino que configuró una filosofía constructiva.

El camino escéptico destructivo se iniciaba con la admisión de la existencia de prenociones o ídolos que habían invadido la mente humana y convertían en natural lo que era cultural. Los primeros eran los de la tribu o del género humano que provenían de la constitución misma de los sentidos y del entendimiento. Así el entendimiento no reflejaba la naturaleza de las cosas sino esas prenociones.

Los ídolos de la tribu eran específicos de los individuos y el producto de la educación y de las relaciones con otros hombres, adheridos al criterio de autoridad.

Los ídolos del foro se originaban en el seno de la sociedad y de la comunicación entre los hombres, producto de la influencia del lenguaje que conduce a confusiones. Respecto del lenguaje, dice Risieri Frondizi: “Distingue Bacon dos clases de ídolos que tienen origen en el lenguaje. Unos corresponden a las palabras de cosas que no existen y los otros a los términos confusos. La segunda clase es más difícil de desterrar porque hay en tales términos un matiz de verdad y están, por lo general, muy arraigados”. (Bacon, 1961, 20)

Por último, los ídolos del teatro obedecían a los sistemas filosóficos que eran invenciones ficticias que representaban situaciones irreales como las representaciones teatrales. Una de las fuentes del error, según Bacon, provenía de una tendencia del espíritu humano que se inclinaba a la abstracción, dejaba de lado las particularidades y convertía en estable aquello que devenía. El rol crítico del lenguaje es sumamente

importante porque contribuye a destruir una concepción muy arraigada que sostiene que la filosofía contemporánea fue la iniciadora de la filosofía del lenguaje, sin reparar en que la mayoría de los pensadores modernos han percibido la impronta del lenguaje en la filosofía, como lo prueban Bacon, Hobbes, Locke, Berkeley y Hume, por mencionar algunos. También nos alerta sobre la naturalización que hacen los hombres de construcciones culturales.

Bacon en el aforismo 45, sostiene: “El espíritu humano, por su modo mismo de ser, tiende a suponer en las cosas un orden y uniformidad mayor que el que encuentra en ellas realmente; y mientras que la naturaleza presenta muchas cosas monádicas y llenas de disparidades, aquél forja para ellas cosas paralelas, correspondientes y relacionadas entre sí que no existen.” (Bacon, 1961, 87).

Advertía, pues, la marca que el lenguaje dejaba en la ciencia; en el aforismo 59 comenta: “Pero los ídolos más inoportunos son los del foro; deslízanse éstos en el entendimiento por la asociación de palabras y nombres, ya que los hombres se imaginan que la razón ejerce dominio sobre las palabras; pero sucede a veces que las palabras devuelven y reflejan también su fuerza sobre el entendimiento.” (Bacon, 1961, 96).

García, Laso y Tocco, refiriéndose a la experiencia en la modernidad, afirman: “La metodología propuesta por Bacon significa un acto de presión intelectual para que los científicos no intenten derivar todas las leyes científicas a través de principios obtenidos exclusivamente por vía racional. Bacon incitó a los científicos a que atendieran a la realidad para extraer de ella datos ciertos en los cuales basar el conocimiento, o por lo menos, descansar para su justificación.” (Díaz, 1998, 149).

Ahora bien, el poder en la modernidad naciente gravitaba en el hacer político, entretejidos por el deseo utópico de la razón en uno de sus pliegues. Dice Schnaith: “La sociedad que adoptó la nueva ciencia como instrumento de poder, según la preclara intuición de Bacon, no pudo superar históricamente el límite que esa ciencia puso a la concepción que, a partir de ella, el individuo debía alcanzar de sí mismo y de su conducta social. La felicidad está en el logro egoísta del bienestar natural.” (Garmendia y Schnaith, 1973, 12)

En *La Nueva Atlántida*, Bacon denunció, con dureza, el carácter ocioso de la nobleza que vivía del trabajo ajeno y, también, desenmascaró a los políticos. Respecto de los príncipes, dice: “se ocupan con más gusto de los asuntos militares que de las artes de la buena paz; y más se preocupan de discurrir procedimientos para conquistar lícita o ilícitamente, nuevos reinos, que de administrar bien los que poseen.” (Bacon, 1995, 48).

Ahora bien, el programa filosófico de Bacon encierra algunas contradicciones porque si bien es un defensor de la ciencia y de sus aplicaciones, al mismo tiempo, confiere valor religioso a los descubrimientos y hace referencias a la alquimia, la brujería, las adivinaciones. Estas miradas yuxtapuestas se explican por ese hervidero de corrientes, ideas y visiones del mundo que caracterizaron al paradigma renacentista.

Aun cuando Bacon haya oscilado entre los cruces de los paradigmas antiguo, renacentista y moderno, lo cierto es que subrayó el poder que encerraban los descubrimientos de la imprenta, la pólvora y la brújula porque fueron los artífices de transformaciones sociales fundamentales, cumpliendo, de este modo, esa ambición utópica de la razón moderna.

Según Bacon, el objeto de la ciencia era descubrir aspectos que permanecían desconocidos para mejorar la vida humana, a partir del dominio sobre la naturaleza. La ciencia podía medirse, entonces, por su utilidad y por sus resultados.

Por su parte, Hobbes en sus escritos políticos subrayaba que el afán de poder solo cesaba con la muerte porque a los hombres les interesaba asegurar su producción y bienestar, en una carrera incesante hacia la conquista de nuevos poderes. Las contradicciones inherentes al Estado de Naturaleza originaban la sociedad política. Las crisis sociales y políticas de la Inglaterra de su tiempo, sumida en guerras civiles y anarquía, sumado a los avances científicos –que aquilataron el poder que adquirió la razón– y la importancia del dinero en la nueva sociedad, todos estos factores cumplieron una función fundamental para dar cauce a los nuevos valores utilitarios y al afán moderno de conquistar la felicidad.

Dice Hobbes:

En una condición así –refiriéndose al Estado de Naturaleza– no hay lugar para el trabajo, ya que el fruto del mismo se presenta como incierto; y, consecuentemente, no hay cultivo de la tierra; no hay navegación; y no hay uso de productos que podrían importarse por mar; no hay construcción de viviendas, ni de instrumentos para mover y transportar objetos que requieren la ayuda de una fuerza grande; no hay conocimiento en toda la faz de la tierra, no hay cómputo del tiempo; no hay letras; no hay sociedad. (Hobbes, 1993, 108).

La teoría política de Hobbes se fundamentaba en la ciencia físico-matemática porque era consciente del valor y del poder que traería su aplicación. La solución global a los conflictos vendría de la mano de la rigurosidad de la ciencia, en especial, de la geometría, conocimiento demostrativo a priori, cuyos objetos son productos de la mente

humana. Las leyes de la ciencia son, pues, semejantes a las leyes del Estado. Así el Estado es un modelo universal y la razón científica es la encargada de organizar la vida práctica.

Comenta Sheldon Wolin: “La naturaleza política, en consecuencia, debía ser reordenada mediante una filosofía política que estuviera libre de influencias aristotélicas y escolásticas, y remodelada siguiendo los lineamientos de los modelos del pensamiento matemático y científico.” (Wolin, 1993, 262).

Según Hobbes, la felicidad era la meta, que dependía del placer que sentían los hombres al saciar sus apetitos y deseos. Ahora bien, este afán de felicidad es incompatible con la necesidad que tiene el individuo de preservar su propia vida, teniendo en cuenta su egoísmo y la amenaza permanente del otro que también desea lo que yo deseo. La conducta debe, pues, regularse racionalmente para que el hombre alcance la felicidad. Dice Garmendia: “La función universalizadora de la razón cumple un papel esencial en la teoría política, pero antes requiere demostrar la superioridad de la razón geométrica –modelo de conocimiento universal – sobre la razón subjetiva cómo en el conflicto entre razón y pasión no solo la razón no gobierna sino que actúa en complicidad con la pasión en este orden”. (Garmendia y Schnaith, 1973, 45).

Si nos posicionamos en el contexto actual, signado por las tecnociencias, la situación es más compleja aún porque si bien quedaron atrás algunas formas de la actividad científica moderna, se siguen usando sus categorías para comprender el mundo.

Esther Díaz dice:

La tecnología es hija de la ciencia. Pero en la actualidad la tecnología (informática, ingeniería genética, fusión del átomo, medios masivos de comunicación, entre otros derivados de la tecnociencia) ha ocupado el lugar de la verdad-poder que, hasta mediados del siglo pasado, ocupaba la ciencia, entendida como búsqueda del conocimiento por el conocimiento mismo. En la era de la posciencia, más del 90 por ciento de las investigaciones se realiza en función de su aplicación a la realidad, esto es, de la tecnología. (Díaz, 1998, 35).

Esta interpretación no tiene en cuenta que, desde el Renacimiento hasta la modernidad madura de los siglos XVII y XVIII, la ciencia no se centró en buscar el conocimiento por el conocimiento mismo sino que aspiró, a través de la aplicación del conocimiento científico, a transformar el mundo y a construir una teoría política que favoreciera los intereses de la burguesía

En efecto, el paradigma moderno se caracterizó por el dispositivo saber-poder foucaultiano, sin olvidar que en las entrañas más profundas de la modernidad hubo voces que criticaron sus propios presupuestos, tal como hicieron Pascal, Berkeley, Hume, Kant y otros que debilitaron el poder omnímodo de la razón e hicieron lugar al sentimiento y a la pasión, por ejemplo.

Será Kant quien mejor exprese el ideal utópico de la razón al considerar que los fenómenos están relacionados causalmente unos con otros en virtud de la intervención del entendimiento y de la sensibilidad, que contribuyen a la construcción del objeto de conocimiento; pero advierte que hay un más allá de la experiencia, ámbito en el cual actúa la razón.

La razón, según el filósofo de Königsberg, se caracteriza por su sed de totalidad y de absoluto; no se conforma con transitar el camino de lo fenoménico y lo condicionado, sino que su disposición a la totalidad lleva al hombre a pensar en Dios, Alma, Mundo. La razón es un polo imaginario que impulsa al hombre a ir más allá y en ese más allá construye la serie absoluta incondicionada de las vivencias internas del hombre, que es el *Alma*; la serie absoluta incondicionada de los fenómenos, que es el *Mundo* y la serie total de los objetos pensados, que es *Dios*.

Pero, si bien las Ideas no construyen objetos de conocimiento, sin embargo abren las puertas a la ética, la moral, la religión, la historia; orientan y regulan la acción de los hombres y configuran el campo de la cultura en virtud de su pulsión utópica.

Aun cuando el logro de la universalidad es la meta de las reflexiones filosóficas kantianas, sin embargo reconoce permanentemente el peso de las contradicciones y de los conflictos, que operan como condiciones necesarias para arribar a la tan ansiada totalidad. Aspira a la universalidad, pero es consciente de que se mueve en el seno de la particularidad y de que esta última es condición de la primera.

Javier Echeverría propone una interesante distinción entre las tecnociencias y la tecnología, al afirmar que mientras las primeras requieren del trabajo en equipo y de una fuerte inversión económica, la tecnología prescinde de ambos. Ahora bien las tecnociencias han traído consecuencias éticas, jurídicas, sociales, ambientales que arrojaron un manto de sospecha sobre el ideal utópico de una vida feliz. Echeverría pretendió acercar soluciones al carácter conflictivo y complejo de la tecnociencia actual. “Por último, creo que el límite de la tecnociencia depende de los recursos que utilice, de los daños que pueda hacer a la biosfera, por ejemplo, si es racional y si se guía por valores.” (Echeverría, 2005, 15).

En este marco, es indudable que el conocimiento científico y el poder económico y político van de la mano, que es precisamente lo que había avizorado Bacon.

Edgardo Datri comenta:

La cuestión, por tanto, no consiste en entrar en los laboratorios y decir a los científicos qué tienen que hacer, sino como afirma Habermas en *La ciencia como ideología*, contemplarlos y asumirlos tal como son, como seres humanos con razones e intereses, para abrir entonces a la sociedad los despachos contiguos donde se discuten y deciden los problemas y prioridades de investigación, donde se establece la localización de recursos. (Datri, 2010, 122).

Mientras la razón utópica moderna diseñaba mundos posibles en los cuales no había lugar en el que pudieran realizarse, por su parte, la tecnociencia actual por la cual se crea una realidad virtual con los mismos caracteres de la realidad real, es una forma de hacer posible lo imposible. ¿No es éste el punto máximo al que la razón puede llegar? ¿No expresa la omnipotencia de la condición humana que cree poder hacer real su fantasía?

Si bien la razón moderna era consciente de su poder transformador sobre el mundo, también conocía sus límites, mientras que en la actualidad esa conciencia del límite se ha debilitado porque la razón calculadora no ahorra esfuerzos para ejercer su imperio sobre el mundo. Esta situación explica el motivo por el cual en la actualidad se escriben distopías o antiutopías que dan cuenta de las consecuencias de esas aspiraciones de totalidad.

Es necesario, entonces, abrir el debate de filósofos, humanistas y científicos sociales en función de diseñar una agenda que tenga en cuenta la dignidad humana por sobre los intereses monopólicos e individuales, sin caer en una visión apocalíptica de la ciencia ni de la razón moderna, que de un modo u otro fundaron el escenario actual, con sus conos de luces y de sombras.

Quizás, estos signos de la era de la tecnociencia sean el estímulo para escribir nuevas utopías porque la sed de trascendencia de la razón y la condición deseante de los seres humanos son inagotables y porque esas aspiraciones son las condiciones de posibilidad de la existencia de la ciencia, la política y la cultura toda.

Bibliografía

- Bacon, Francis (1961) *Novum organum. Estudio preliminar y notas de Risieri Frondizi*, Buenos Aires, Losada, trad. Clemente H. Balmori.
- _____ (1995) *Nueva Atlántida*, en Moro, Tomás, Campanella, Tomaso y Bacon, Francis: *Utopías del renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Datri, Edgardo (ed.) (2010) *La tecnociencia y la tecnocultura en la era de la globalización*, Buenos Aires, Miño y Dávila.
- Díaz, Esther (ed.) (1998) *La ciencia y el imaginario social*, Buenos Aires, Biblos.
- Echeverría, Javier (2005) “La revolución tecnocientífica”, *CONFines*, I, 2, pp. 9-15.
- Garmendia, Guillermina y Schnaith, Nelly (1973) *Thomas Hobbes y los orígenes del estado burgués*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Hobbes, Thomas (1993) *Leviatán*, Madrid, Alianza, trad. Carlos Mellizo.
- Turró, Salvio (1985) *Descartes. Del Hermetismo a la Nueva Ciencia*, Barcelona, Anthropos.
- Weber, Max (1991) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Puebla, Premia, trad. José Chávez Martínez.
- Wolin, Sheldon (1993) *Política y Perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Buenos Aires, Amorrortu.

Ponencias

Del idealismo trascendental al idealismo mágico: la identificación del yo y la naturaleza

Miguel Alberti (IdIHCS – UNLP – CONICET)

El proceso de gestación del romanticismo alemán temprano puede ser entendido, en lo tocante a su aspecto más definidamente filosófico, como una recuperación global de la trascendencia, que sin embargo pretende ser crítica: el proyecto romántico evidencia un claro conflicto entre la pretensión de respetar la filosofía kantiana y el rechazo, en cambio, de algunas de sus consecuencias más significativas. Si puede hablarse de un quiebre en el tránsito de la ilustración al romanticismo en Alemania no es en absoluto en el sentido de que el círculo de Jena, origen del romanticismo alemán, despreciara la crítica como método o la verdad como resultado. Sin embargo, también es cierto que los intelectuales de la *Frühromantik* no estaban dispuestos a aceptar la renuncia kantiana a lo trascendente.

En medio de este conflicto, los románticos precisaban un recurso teórico para recuperar la trascendencia sin alejarse exageradamente de los preceptos kantianos. Este recurso puede entenderse como la “reunión del yo con la trascendencia” en un ámbito, por así llamarlo, intermedio, en el que la trascendencia ya no es, por así decir, tan trascendente, y en cambio el yo se acerca más a la trascendencia. Para lograr esa reunión se precisaba un proceso doble: por un lado, la construcción de un yo engrandecido, dotado de prerrogativas que en buena medida exceden las que le había otorgado Kant; y por el otro lado una resignificación de la trascendencia tal que tolerara un mutuo acercamiento con el yo.

Este mutuo acercamiento entre el yo y la trascendencia en el tránsito de la ilustración al romanticismo en Alemania parece extenderse a todas las ramas de lo que Kant agrupó en su Dialéctica trascendental. Se resignifica la idea de mundo, se resignifica la idea de Dios y se resignifica la idea de inmortalidad del alma. Todas estas resignificaciones parecen estar destinadas a posibilitar el contacto entre el hombre y los objetos de las ideas trascendentales. La tríada Dios-alma-mundo devino, como se ve del modo más claro en los fragmentos filosóficos de Novalis: Dios-Yo-Naturaleza.

En este trabajo se trata de la manera en que en el tránsito entre la ilustración y el romanticismo se establece la relación de aproximación mutua entre el yo y el sentido trascendente de la naturaleza. Esta naturaleza dista un abismo del “mero conjunto de fenómenos” del que hablaba Kant.¹ En cambio, se parece mucho más a la Naturaleza tal como la entiende Schelling. Al igual que en el caso de Schelling, el modo de unificar al Yo y a la Naturaleza en el romanticismo temprano pasa por una peculiar identificación de ambos.

Entre la naturaleza como la estudia Kant y la naturaleza de los románticos hay una lejanía que solo pudo ser salvada por la colaboración de diversos aportes provenientes de ramas distintas de la cultura. El aporte de los primeros desarrollos del idealismo alemán es posiblemente el más visible, pero también es extremadamente relevante el aporte de los desarrollos científicos, así como el de desarrollos que cabría considerar internos a la literatura y el de otros desarrollos, pertenecientes al ámbito de la política, etc.

Este trabajo se ocupa de algunos de estos aportes, e intenta poner de relieve ciertos elementos que intervinieron entre una cosmovisión y la otra, es decir, entre la cosmovisión ilustrada y la romántica. Se pretende entender este “salto” de una visión a la otra más bien como un proceso en el que colaboraron distintas fuerzas para conducir, paulatinamente, a la consolidación de una visión nueva acerca de la naturaleza. Las referencias al primer romanticismo se harán fundamentalmente a través de Novalis, quien probablemente sea el exponente más completo del modelo romántico de reflexión en torno de la naturaleza.

En primer lugar se tratará de ideas sobre la naturaleza: de concepciones que permitieron un acercamiento teórico *de la naturaleza* hacia el yo, de su comprensión como una especie de analogía del yo, o en todo caso como un organismo que comparte con él algunos de sus rasgos más característicos y definatorios. En segundo y último lugar, se tratará de cómo una nueva visión *del yo* permite su asociación con la naturaleza, en la medida en que ella se describe, por así decir, como un plano en el que el yo se proyecta bajo la forma de naturaleza.

¹ Cf. *KrV*, A216/B263: “Por naturaleza (en sentido empírico) entendemos la interconexión [*Zusammenhang*] de los fenómenos según su existencia, según reglas necesarias, es decir, según leyes”.

En lo referido al primer punto, es decir a la nueva visión, “humanizada”, de la naturaleza: fue muy probablemente la ciencia la que aportó los elementos decisivos para llevar a cabo el tránsito hacia esa visión. En primer lugar los desarrollos de la anatomía, que posibilitaron un conocimiento detallado de la estructura del cuerpo humano, y su estudio en conjunto con las investigaciones anatómicas en torno del cuerpo de otros animales, evidenciaron una coincidencia notoria; la equivalencia a nivel anatómico del hombre con los demás animales condujo inmediatamente, como indica Alexander Gode,² a la idea de que la similitud también había de ser detectada a nivel anímico. La comprensión de la relación del hombre con los demás animales tuvo predeciblemente un giro con la idea de que los animales también tienen alma. En efecto, durante el siglo XVIII y luego hasta bien entrado el XIX empezaron a circular varios tratados acerca del alma de los animales. No solo se alcanzó la tesis del alma animal, sino que se dio incluso un paso más con la defensa de la tesis de la inmortalidad de dicha alma animal, como en el caso de Meier ya a mediados del siglo XVIII.

Por otro lado, el establecimiento de esta relación de estrechez entre el hombre y los animales no es sino una parte de un proceso de acercamiento y hasta asimilación de todos los órdenes de la vida *en general*. Bajo distintas formas llamativamente abundantes se busca establecer un vínculo, mucho más fuerte que la coexistencia, entre el hombre y los demás seres vivos (o incluso más, entre el hombre y la naturaleza en general). Una de las formas más difundidas de enlazar la cadena de la vida fue la de establecer una especie de continuo evolutivo que incluía desde las plantas hasta Dios, en un modo tal que cada estrato de la vida se realiza en otro, perfeccionándose pero a su vez permaneciendo como residuo en el estrato siguiente.

Esta visión, surgida en el ámbito de la ciencia, dio el pie para las más plásticas realizaciones poéticas con la llegada del romanticismo. Una ejemplificación completa y paradigmáticamente romántica de esta comprensión de la realidad natural puede encontrarse en el famoso poema que escribió Novalis poco antes de su muerte sobre la llegada de la primavera. En él, la evolución abarca, virtualmente, la existencia entera. La quinta estrofa de este poema dice:

*Vielleicht beginnt ein neues Reich -
Der lockre Staub wird zum Gesträuch,
Der Baum nimmt tierische Gebärden,*

Quizás comienza un reino nuevo
El polvo suelto se vuelve arbusto,
El árbol adopta gestos animales,

² Las explicaciones sobre la anatomía, el alma de los animales, etc., se encuentra en el capítulo VI de *El Romanticismo alemán y las ciencias naturales* (Gode-Von Aesch, 1947).

Das Tier soll gar zum Menschen werden.

El animal ha de volverse hombre.

Y casi en el cierre del poema finalmente el narrador, después de señalar insistentemente su perplejidad, comprende la conclusión de este tránsito:

*Kurz um, ich sah, dass jetzt auf Erden
Die Menschen sollten Götter werden.*

En fin, vi, que ahora sobre la tierra
Los hombres habrían de volverse
dioses.³

(1960a,

414)

En la misma sintonía que esta comprensión de la unidad de la naturaleza, de la presencia en ella de un núcleo idéntico encarnado en todos sus niveles, está la tesis, que para el paso del siglo XVIII al XIX cobra una fuerza mayúscula, de que el mundo debe ser comprendido globalmente como un organismo cuya estructura puede entenderse como un todo armónico análogo al ser humano. Esta idea es nuclear para los *Naturphilosophen*, entre los que se cuenta significativamente Schelling, que formaba parte del grupo de los primeros románticos alemanes.

Para la época del *Sistema del idealismo trascendental* (1800) Schelling entiende que la comprensibilidad del funcionamiento de la naturaleza depende, en última instancia, de que naturaleza y yo, en una palabra, son idénticos. De hecho Schelling afirma que “*Mostrar esta identidad* será propiamente la ocupación de la filosofía trascendental” (1988, 154).

Partiendo de estas reflexiones, que en el ámbito de la filosofía parecen evidenciar una suerte de “inmanentización”, por así llamarla, de la naturaleza, faltaba solo un paso para la cosmovisión romántica y su comprensión de la naturaleza. Para que estas ideas, de las que los primeros románticos estaban definitivamente al tanto, pudieran volverse compatibles con su sensibilidad poética y su comprensión global de la naturaleza como un ámbito dotado de fuerzas, poseedora de una cierta autonomía y, por así decir, casi como un *otro* yo, hacía falta, visiblemente, la intervención de algunos elementos más sugerentes, más misteriosos, más poéticos, etc., aunque las tesis acerca de la reunión del hombre y la naturaleza permanecen en buena medida las mismas. Naturaleza y Yo, sostiene Novalis, “son el mismo ser – sólo que invertido” (1960b, 157). En otro contexto dirá que “el que habla de eso [de la naturaleza] es un insulso chapucero, pues de lo que se habla es de lo que no se tiene” (671).

³ Las traducciones de Novalis (y solo ellas) son siempre propias.

Novalis dedicó parte de sus últimos esfuerzos a la preparación, que quedaría incompleta, de una novela (*Los discípulos en Sais*) cuyo objeto habría de ser la naturaleza. En ella, un discípulo es instruido de este modo por su maestro: la naturaleza, le dice este, “parece volverse por fin comprensible, de buena gana, al considerarla como un ser humano” (1960a, 84). Para la sensibilidad de Novalis esa comprensión, sin embargo, es una prerrogativa de iniciado, dado que la naturaleza se presenta en *Los discípulos en Sais* como una escritura cifrada: para entenderla solo están preparados seres humanos extraordinarios, principalmente el poeta. Este, sin embargo, está íntimamente conectado en su tarea con el *Naturphilosoph*: “El investigador de la naturaleza [*Naturforscher*] y el poeta se expresaron desde siempre en Una [misma] lengua”. Parece como si Novalis estuviera intentando decir: “Schelling y yo pensamos lo mismo: él lo expresa mediante razonamientos asépticos, porque hace filosofía; yo mediante imágenes sugestivas, porque estoy haciendo poesía.” En cualquier caso, Novalis también hacía filosofía, y en ella también intenta explicar la comprensibilidad de la naturaleza identificándola con el yo: “La naturaleza trascendente es al mismo tiempo inmanente – así también la persona inmanente es al mismo tiempo trascendente” (1960b, 157). Esta comprensión de la relación entre el yo y la naturaleza lleva una vez más a la visión orgánica del mundo, a la que arriba el Maestro de los discípulos de Sais, quien “pronto no vio más nada de manera aislada”. (1960a, 80)

En lo que va del trabajo se trató del camino mediante el cual se fue posibilitando un acercamiento *de la naturaleza* al yo; en lo que resta del trabajo se analizará, aunque superficialmente, el sentido inverso, es decir, el modo en que ciertas modificaciones en la visión respecto del yo y la ampliación de sus horizontes le permiten otra forma de enlace con la naturaleza.

El tránsito, en este caso, sería, por ejemplo, el que conduce del idealismo trascendental kantiano al idealismo mágico de Novalis: es decir, el camino que va de la idea de que el único mundo del que podemos dar cuenta es aquel que conocemos, tal como lo conocemos, a la idea de que el mundo es una creación intelectual del yo.

Los eventos, internos y externos a la filosofía, que colaboraron con la realización de este tránsito parecen haber sido múltiples y variados. Uno de los que parece haber tenido un rol definitorio es el nacimiento y la prontísima y vastísima difusión de la Doctrina de la ciencia de Fichte en Alemania. Los románticos alemanes vieron en la aparición de esta teoría un acontecimiento de una relevancia tan alta como la de eventos

de lo más significativos de la historia humana. Baste recordar el famoso fragmento de Friedrich Schlegel, en donde se dice que “La Revolución Francesa, la *Doctrina de la ciencia* de Fichte y el *Meister* de Goethe constituyen las mayores tendencias de la época” (2009, 107). Tres eventos sin dudas conectados cuanto menos en un punto crucial: los tres colaboraron, cada uno a su manera, con la gestación de una nueva concepción en torno del yo, de un engrandecimiento del yo en distintos planos. El ensanchamiento de posibilidades del yo en términos políticos con la Revolución Francesa aparece comparado con la “formación” del yo en la novela de Goethe y con la “absolutización” del yo en la filosofía de Fichte.

Hay en la *Doctrina de la ciencia* de Fichte afirmaciones como la siguiente: “en la medida en que el Yo es absoluto, es infinito e ilimitado” (1975, 120). Es bastante difícil determinar hasta qué punto las expresiones fichteanas de este tipo fueron malinterpretadas; a los fines de este trabajo, en todo caso, es hasta cierto punto intrascendente, dado que, bien o mal entendida, su filosofía dio a sus contemporáneos una idea nueva del alcance del yo y es precisamente de esa recepción de la filosofía fichteana por parte de la intelectualidad de la época que depende el avance de sus ideas, bien o mal, hacia la concepción romántica del yo. Schiller dice en una carta a Goethe de 1794, es decir, apenas tras la aparición de la *Doctrina de la ciencia*: “Según la doctrina oral de Fichte [...] el yo es creador hasta en sus representaciones, y toda realidad reside únicamente en el yo. El mundo no es, a sus ojos, sino un globo que el yo proyecta fuera de él. [...] Él habría proclamado, pues, la divinidad del yo, según lo esperábamos nosotros” (Goethe y Schiller, 1946, 56).⁴ Pocos años más tarde diría el autor del así llamado “El más antiguo programa de un sistema de idealismo alemán” que el yo libre crea “un mundo entero –de la nada” (Hegel, 1978, 219). Schelling ya había anticipado esta idea en una carta a Hegel de 1795, en donde sostiene que “Dios no es sino el Yo absoluto” (Hegel, 1978, 59), concepción que por su parte Hegel aprobará en su carta de respuesta.

Estas ideas, justa o injustamente surgidas de la aparición de la *Doctrina de la ciencia*, serán las que finalmente, ya en el cambio de siglo, permitan hablar a Novalis de una *creatio rationalis* (1960c, 595) del mundo y desarrollar la idea de que la magia, en el sentido peculiar que le da Novalis, es una facultad a disposición del hombre mediante la cual se iguala a Dios al convertirse, *stricto sensu*, en creador del mundo.

⁴ Carta fechada el 28/10/1794.

Mediante estas reflexiones se ofrece una postura en la que el hombre asimila la naturaleza en un modo distinto del abordado en primer lugar en este trabajo: se trata acá de que el hombre, como *micro-kosmos*, proyecta fuera de sí un *macro-ánthropos*, con el que se identifica porque, en una palabra, es su auténtico autor (Novalis dice “¿Acaso no está el universo *en nosotros?* [...] En nosotros o en ningún lado está la eternidad con sus mundos – el pasado y el futuro”) (1960b, 418). El hombre crea el mundo; según *Los discípulos en Sais*, previsiblemente, lo crea fundamentalmente el poeta, cuya capacidad de hacerlo él mismo no conoce del todo (“[los poetas] no saben qué fuerzas les fueron sometidas, qué mundos deben obedecerles”) (1960a, 100).

Con una comprensión de la naturaleza que la presenta como un organismo asimilable al humano, o como un orden al que el hombre pertenece gracias a una completa integración con los miembros que lo componen, etc.; y, por el otro lado, con una comprensión del yo que lo presenta como creador del mundo y modelo en pequeño del mismo, parece haber sido construida una nueva visión en torno de la naturaleza y de la relación del yo con ella. Esta comprensión puede ser entendida como el punto de llegada de una transición entre la ilustración y el romanticismo que, con la colaboración de desarrollos internos a la ciencia, la filosofía, la política, etc., permitió sostener, como hace Novalis, que el yo y la naturaleza “son el mismo ser – sólo que invertido”.

Bibliografía

- Fichte, Johann Gottlieb (1975) *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia en Doctrina de la ciencia*, Madrid, Aguilar, trad. Juan Cruz Cruz.
- Gode-Von Aesch, Alexander (1947) *El Romanticismo alemán y las ciencias naturales*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, trad. Ilse Teresa M. de Brugger.
- Goethe, Johann Wolfgang y Schiller, Friedrich (1946) *La amistad entre dos genios (su correspondencia)*, Buenos Aires, Elevación, trad. Fanny Palcos.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1978) *Escritos de juventud*, México, Fondo de Cultura Económica, trad. Zoltan Szankay.
- Kant, Immanuel (2007) *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Colihue, trad. Mario Caimi.

- Novalis (1960a) *Novalis Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs. Erster Band: Das Dichterische Werk*, Stuttgart [u. a.], Kohlhammer.
- _____ (1960b) *Novalis Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs. Zweiter Band: Das Philosophische Werk, I*, Stuttgart [u. a.], Kohlhammer.
- _____ (1960c) *Novalis Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs. Dritter Band: Das Philosophische Werk, II*, Stuttgart [u. a.], Kohlhammer.
- Schelling, Friedrich (1988) *Sistema del idealismo trascendental*, Barcelona, Anthropos, trad. Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez.
- Schlegel, Friedrich (2009) *Fragmentos (seguido de "Sobre la incomprendibilidad")*, Barcelona, Marbot, trad. Pere Pajeroles.

La concepción de “alma bella” en el pensamiento de Rousseau

Carlos Víctor Alfaro (UNR)

Jean Jacques Rousseau desarrolló una concepción de “alma bella” que se manifiesta en *Julie, o la nouvelle Heloise*.¹ Rousseau relata en sus *Confesiones* el proceso intelectual que lo llevaría a escribir la obra en cuestión. El mismo se iniciaría en 1757 al concebir una novela acerca de una joven doncella, buena por naturaleza, que se enamora inocentemente, y que luego se esfuerza por ser virtuosa. Incluso reconoce que el personaje de Julie es parecido a la señora de Houdetot, de quien estaba enamorado.² A diferencia del planteo que Shaftesbury hiciera acerca de la virtud y la belleza moral, Rousseau sostenía que los atributos del alma bella son innatos, y no se adquieren mediante la formación estética.³ En segundo lugar, Rousseau consideraba que la conducta virtuosa de un alma bella no podía ser evaluada con criterios sustentados en la opinión pública, en las costumbres, ni tampoco por medio de la razón.⁴ La caracterización de los personajes principales de su novela permite observar los rasgos mencionados.

Es posible sostener que Julie —el personaje protagónico de la obra—, posee rasgos atribuibles a los de un “alma bella”. De hecho, su amante le atribuye un “alma bella” en la carta X de la primera parte de la obra.⁵ En primer lugar, la protagonista insiste constantemente con la adhesión a la virtud como principio rector de su vida. En segundo lugar, Julie sostiene la identidad de la virtud con la conciencia del deber. En tercer lugar, identifica la conciencia del deber con la disposición a ayudar al prójimo. En

¹ Rousseau (1846).

² Cf. Rousseau (1825, 227-230).

³ Cf. Norton (1995, 138). Norton sostiene que hay un cambio dramático en el tratamiento del tema en cuestión, al dejar de lado la categoría “belleza moral” y reemplazarla por “alma bella”. En el primer caso, se observa la definición de un atributo que puede ser aprehendido por la conciencia individual mediante una correcta formación. La “belleza moral” sería entonces una cualidad ética aprehensible. En el segundo caso, se asiste a un atributo innato. Es decir, una cualidad que el hombre posee desde su nacimiento. Como le es connatural, la posesión de un “alma bella” no depende de la formación que reciba el individuo.

⁴ Cf. Babbitt (2010, 78, 102). Babbitt tiene una perspectiva crítica sobre la concepción Rousseauiana de alma bella. Considera que ésta se caracteriza por su indolencia y la evasión de la responsabilidad moral, valiéndose de la noción de bondad innata como excusa. Babbitt sostiene que, en lo ideal, la inclinación del que rechaza el orden externo por la espontaneidad sería el altruismo. Pero en la realidad, lo que se da es el egoísmo.

⁵ Cf. Rousseau (1846, 24).

cuarto lugar, la disposición a servir a los demás se revela como una inclinación natural que trasciende la conciencia del deber. En quinto lugar, su inclinación natural no sólo trasciende la conciencia del deber, sino que entra en conflicto con ésta última.

Son las propias afirmaciones de su amante las que permiten corroborar que Julie identificaba la virtud con la conciencia del deber: él sostenía ante la señora de Etange, la madre de la protagonista, que Julie le había enseñado a sacrificar la dicha en nombre de la obligación.⁶ Pero la conciencia del deber no basta para definir al personaje de Julie como un “alma bella”. Un atributo que la define como tal es su inclinación por el bienestar de los demás. En efecto, la preocupación que la protagonista de la novela siente hacia los desposeídos realza la figura de un “alma bella” que se ocupa de la felicidad de quienes la rodean. Semejante conducta fue corroborada por su amante, tal como se lo comunicó a su amigo Eduardo en la segunda carta de la quinta parte de la novela. En la misma, San Preux se refería a la vida cotidiana en la casa de Julie, la cual giraba alrededor de la protagonista de la novela, siempre solícita a la hora de ayudar a quienes lo necesitaran, fueran ellos miembros de la familia, o vecinos que habitaran en las cercanías.⁷ Ya anteriormente, el mismo San Preux le escribía a Julie diciéndole que, si la amaba con tanta pasión era porque ella no podía desear nada que no fuera bueno.⁸

Pero si su amante y sus allegados no dudaban de las inclinaciones de Julie, ella en cambio sí lo hacía. A través de la obra se encuentran frecuentes muestras de remordimiento por las pasiones que se generaban en su seno, así como exhortaciones de sus allegados para que evitara martirizarse con la culpa que todo esto le provocaba. Por ejemplo, la carta XIII de la cuarta parte de la obra es una esquela de Clara remitida a Julie, la cual se inicia con una exhortación a ésta última para que no tema a sus propias inclinaciones, pues es una persona virtuosa.⁹ También San Preux, su amante, le señalaba el excesivo celo que ponía en controlar sus sentimientos, y le advertía que con ello pasaba de la virtud a la cobardía.¹⁰ Se observa así el conflicto que subyace en el interior de la protagonista: temía que sus inclinaciones afectivas se opusieran a la conciencia del deber. El dilema se resolvía normalmente a favor de sus tendencias afectivas. Al respecto, resulta muy reveladora la carta XV de la tercera parte de la obra:¹¹ Luego de

⁶ Cf. Rousseau (1846, 156).

⁷ Cf. Rousseau (1846, 269).

⁸ Cf. Rousseau (1846, 1).

⁹ Cf. Rousseau (1846, 253).

¹⁰ Cf. Rousseau (1846, 546).

¹¹ Para comprender la misma es necesario tener en cuenta que la madre Julie, luego de descubrir la correspondencia entre su hija y su amante, había sido presa de una enfermedad que la llevaría a la muerte.

un tiempo, y ya comprometida con el señor de Wolmar, Julie le escribía nuevamente a su amante, confesándole que le era imposible olvidarlo, y que nunca dejaría de amarlo. Reconocía que era inútil tratar de adherir a una virtud imaginaria.¹² Las obligaciones que se había impuesto fueron imposibles de cumplir, pues se opusieron a las tendencias naturales. Por este motivo, Julie prefirió seguir sus inclinaciones, antes que continuar descarriándose por culpa de la razón.¹³

Pareciera entonces que la concepción de virtud supuesta por la protagonista es opuesta y anulada por la reafirmación de sus inclinaciones afectivas. La identificación que hacía de la virtud con la conciencia del deber es, en primer lugar, rebasada por su amor al prójimo. Posteriormente, su propia afectividad va más allá de lo establecido por su propia conciencia del deber, al negar la normatividad impuesta por la razón y contradecirla. La definición de virtud que sustenta Julie queda sujeta al arbitrio de sus propias pasiones. La protagonista de la novela rechaza la opinión pública como parámetro intersubjetivo que permita establecer a qué se refiere al hablar de la virtud. Por otro lado, no acepta una concepción de virtud que pueda ser fundamentada racionalmente: o las reglas del entendimiento varían de acuerdo a la coyuntura histórica y la idiosincrasia de los pueblos, o las exigencias de la razón no pueden ser satisfechas en la vida cotidiana.¹⁴ Julie fundamenta su concepción de conducta virtuosa en los designios de la divina Providencia. Según Julie, la fe en Dios es la única guía que el hombre tiene para realizarse como virtuoso,¹⁵ pues la imagen pública puede construirse a base de engaños,¹⁶ y el parámetro que nos entrega el entendimiento de lo que es la virtud cambia constantemente según la cultura, la época y el lugar.¹⁷ Pero su fe no es determinada por un culto religioso particular, sino que es reducida al acuerdo entre su conciencia y la “voz interior” que ella identifica con la voz divina. Como su religiosidad

La protagonista de la novela culpaba del fallecimiento de su progenitora al descubrimiento que ésta había hecho de la relación clandestina entre los amantes. Por este motivo, había jurado terminar con el vínculo que existía entre ella y San Preux. De esta manera, decía, expiaría la culpa que la asediaba.

¹² Cf. Rousseau (1846, 168).

¹³ Cf. Rousseau (1846, 168).

¹⁴ Cf. Babbitt (2010, 76-77). Para Rousseau, el amor no es el perfeccionamiento de la ley, sino su sustituto. Así, el rousseauiano desprecia la ley positiva y está dispuesto a considerar como un alma bella a cualquiera que sea reprobado por la sociedad. Se sustituyen otros valores por la lástima y la benevolencia. Se produce entonces una inversión de valores que convierte al criminal en un hombre virtuoso.

¹⁵ Cf. Rousseau (1846, 179).

¹⁶ Cf. Rousseau (1846, 180).

¹⁷ Cf. Rousseau (1846, 180).

consistía en la interiorización de los preceptos religiosos, Julie rechazó toda fórmula ceremonial de la religión como un mero formalismo exterior.¹⁸

Si el perfil de Julie coincide con el de un “alma bella”, el de su amado es definido explícitamente como tal.¹⁹ Más específicamente, la protagonista concebía el alma bella de su amante como su atributo más relevante. Señala que las cualidades del alma bella eran la honradez y la virtud. Julie sostenía además que su aspecto reflejaba su virtud.²⁰ Más adelante, relacionaría la virtud con el amor por la patria y la defensa de la misma.²¹ De la misma manera, su amante sostenía que la virtud marca su impronta en el sentimiento patriótico de los ciudadanos que defienden su nación sin esperar una recompensa pecuniaria a cambio.²² Sin embargo, la identificación que hacía San Preux de la virtud con el civismo y el patriotismo resulta confusa en algunos pasajes de la obra. Por ejemplo, en la carta XXI de la tercera parte de la novela, dirigida a su amigo Eduardo, expresaba su deseo de suicidarse porque su existencia se había vuelto para él una agonía. Como justificación de su conducta, pensaba en célebres ciudadanos romanos que se habían quitado la vida.²³ Eduardo criticaría esta identificación entre el suicidio de los republicanos romanos y la inclinación de su amigo a terminar su vida al no poder estar junto a su amada.²⁴ los ciudadanos romanos se quitaban la vida porque no aceptaban vivir bajo el yugo de un déspota, mientras que San Preux se suicidaría porque una mujer lo había desairado.

Entonces, es posible sostener que el amante de Julie presenta un comportamiento temerario que él mismo tiende a confundir con una conducta virtuosa. Su padecimiento no suele ser causado tanto por la preocupación en el bienestar general, sino por situaciones de su existencia particular que lo afectaban como individualidad. Sus concepciones de la virtud y del vicio son afectadas constantemente por las peripecias que experimenta en su vida. Si bien es cierto, es de esperar que su desarrollo intelectual se viera afectado por nuevas experiencias, llaman la atención las drásticas transformaciones percibidas en su estado de ánimo. El camino de su pensamiento presenta así un rumbo errático, ya que el personaje se deja llevar por sus pasiones.²⁵

¹⁸ Cf. Rousseau (1846, 179).

¹⁹ Cf. Rousseau (1846, 20).

²⁰ Cf. Rousseau (1846, 171).

²¹ Cf. Rousseau (1846, 111).

²² Cf. Rousseau (1846, 116 n.).

²³ Cf. Rousseau (1846, 192).

²⁴ Cf. Rousseau (1846, 197).

²⁵ Cf. Babbitt (2010, 87, 159, 177). Irving Babbitt sostiene que el alma bella –que se ocupa de su propia expresión antes que de su propio control–, queda expuesta y es dominada por cualquier factor externo. De

Así, puede establecerse que tanto Julie como San Preux son dos individuos a quienes es factible atribuírseles un alma bella. Ambos se identifican entre sí. De hecho, Eduardo²⁶ les atribuye esta cualidad en una carta dirigida a Clara, la señora de Orbe.²⁷ Los personajes de la novela parecieran pertenecer a una selecta minoría, a quienes no se aplicarían las leyes que afectan al común de los miembros de la sociedad.²⁸

Finalmente, es digna de mencionar la contribución de la perspectiva del señor de Wolmar. Si bien es cierto, el mencionado personaje no puede ser considerado como un alma bella, su énfasis en la ausencia de secretos y en la concordancia entre el pensamiento y la acción pueden ser considerados como cualidades atribuibles a la mencionada condición. La postura del señor de Wolmar se muestra claramente en la administración de la baronía de Etange, y especialmente en la quinta de Clarens.²⁹ Se establece, en principio, evitar demasiada severidad en el encuentro inocente de ambos sexos. De esta manera, se impide que los hombres y mujeres traten de huir de la vigilancia y la norma, encontrándose clandestinamente. Es preferible que se frecuenten en público, antes que lo hagan en secreto.³⁰

Pero el orden que propugna Rousseau presupone una inequidad básica, ya que se basa en un orden patriarcal, con un solo hombre como árbitro de justicia y ley. Para lograr el cometido de su comunidad de “almas bellas”, Rousseau afirma la necesidad de control social, sostenido por medio del vasallaje y el espionaje. Mientras se prohíbe a los vasallos que sostengan relaciones clandestinas, quien los dirige no duda en ocultar

esta manera, ella está atada a cualquier contingencia. Así, el alma bella termina encontrándose con el determinismo naturalista que paradójicamente rechazaba. El anti-intelectualismo de Rousseau lo llevaba a renegar de la reflexión y abrazar la inmediatez manifestada en los sentimientos. Pero la vida afectiva del individuo, carente de reflexividad, implica la determinación de las afecciones sobre la conciencia individual.

El romántico, como el autor de Julie, se muestra pasivo, anhelando la felicidad: exige lo novedoso. Es un individuo que no está hecho para la acción. El hombre ordinario, en cambio, carece de intuición y por ello se desenvuelve sin problemas en la sociedad. La ausencia de una instancia por encima del hombre y la naturaleza, implica la falta de síntesis. El romántico se encuentra aislado incluso de la naturaleza y ello aumenta su melancolía. Por este motivo, Rousseau sostenía que los hombres buenos están solos.

²⁶ Curiosamente, Julie también le atribuye a Eduardo Bomston un alma bella. Tal como se desprende de la carta LVIII, dirigida a éste último.

²⁷ Cf. Rousseau (1846, 95).

²⁸ Cf. Rousseau (1846, 81). Tal como lo sostuviera Eduardo Bomston ante San Preux al sostener que a las almas de la joven pareja no se aplican las reglas comunes, pues son extraordinarias.

²⁹ Cf. Rousseau (1825, 225, 238-239). Con respecto a la sociedad imaginaria que pergeña Rousseau en estos pasajes de la obra, es digno de mencionar que él mismo reconocía cierta fascinación por este tipo de elucubraciones. Encontrándose normalmente aislado de los demás hombres, se complacía en imaginar sociedades quiméricas que le resultaban un modelo de perfección. Pero no sólo la sociedad en su conjunto, sino los miembros de ella eran mentados como criaturas virtuosas, que no eran movilizadas por motivos egoístas. La construcción mental de una comunidad ideal, conformada por hombres de un virtuosismo sólo imaginado por el autor, se constituye en una sociedad de almas bellas. Las mismas carecen de los vicios conocidos en los conglomerados humanos.

³⁰ Cf. Rousseau (1846, 231).

sus acciones para mantener el orden establecido. Así, el alma bella cae en la hipocresía de la que supuestamente intentaba escapar.³¹

Bibliografía

Babbitt, Irving (2010) *Rousseau and Romanticism*, Memphis, General Books.

Norton, Robert E. (1995) *The beautiful soul: Aesthetic Morality in the Eighteenth Century*, Itaca y Londres, Cornell University Press.

Rousseau, Jean Jacques (1825) *Les confessions*, en *Oeuvres Complètes de J. J. Rousseau*, t. I, París, Furne.

_____ (1846) *Julie, o la nouvelle Heloise: Lettres de deux Amans, Habitans d'une petite Ville au pied des Alpes*, en *Oeuvres complètes de J. J. Rousseau*, t. II, Paris, Furne.

³¹ Cf. Norton (1995, 171-175). Tal como lo manifiesta Robert E. Norton, el jardín que Julie ha preparado, en el cual se ha dispuesto toda la flora como si hubiera crecido de manera salvaje y natural, es una alegoría de la concepción rousseuniana de alma bella. Era este mismo jardín en el que los amantes se encontraban en secreto años atrás. La protagonista, ya desposada por el señor de Wolmar, lo ha dispuesto de tal manera, que el mismo pareciera en realidad abandonado a las fuerzas de la naturaleza. Pero, en realidad, es un arreglo que simula naturalidad. De la misma forma, la virtud del alma bella simula ser un producto de la condición humana; pero, de hecho, es resultado de un estricto orden social, que tiene como fundamento la vigilancia constante y la manipulación de la conducta de quienes se encuentran subordinados.

El sentido de la crítica de Kierkegaard al concepto hegeliano de mediación. Los aportes de la lectura de Jon Stewart de la obra *Enten-Eller (O lo uno o lo otro)*

Eduardo Assalone (AAdIE-BA – CONICET)

1. Introducción

En su libro dedicado a la relación entre las obras de Hegel y Søren Kierkegaard, Jon Stewart sostiene como tesis principal la influencia positiva del primer filósofo sobre el segundo (Stewart, 2003a, 32). Según Stewart, *Enten-Eller*, la obra de Kierkegaard de 1843 traducida al español como *O lo uno o lo otro* (Kierkegaard 2006; 2007), “fue concebido ante todo como respuesta a un debate que estaba teniendo lugar en Dinamarca en aquella época en torno a la doctrina de la mediación de Hegel o, más específicamente, [en torno a] su crítica del principio del tercero excluido” (Stewart, 2003a, 183).¹ En ese marco, la expresión “o bien... o bien...”, el título mismo de la obra de Kierkegaard, funcionaba como una suerte de slogan referido al debate en cuestión y anticipaba el acuerdo de este filósofo con las posiciones de Frederik Christian Sibbern y del Obispo Jakob Peter Mynster (192)² contra las de Hans Lassen Martensen y Johan Ludvig Heiberg:

Con la obra *O lo uno o lo otro*, Kierkegaard, como Sibbern y Mynster, argumenta que hay visiones contradictorias que no permiten mediación ni término medio; la antinomia de lo estético y lo ético es su gran ejemplo. Estos constituyen, para él, un par absolutamente contradictorio, una dicotomía irresoluble que impone una decisión existencial y que desafía la *Aufhebung* dialéctica (194-195).

En el presente trabajo presentamos sumariamente los términos y los participantes principales del debate mencionado, a fin de contextualizar la obra de 1843 de Kierkegaard y específicamente su posición crítica con respecto al concepto de mediación (*Vermittlung*) de Hegel. Luego de ello introducimos la concepción

¹ A menos que se indique lo contrario, todas las traducciones son nuestras.

² Véase también: (194), donde Stewart señala que el título “Enten-Eller” habría sido percibido por los contemporáneos de Kierkegaard en Dinamarca como una declaración de lealtad al grupo de críticos de la doctrina hegeliana de la mediación. Kierkegaard se habría unido así a las filas de Sibbern y Mynster, quienes rehabilitaron el o bien/o bien rechazado por Hegel como un signo de dogmatismo.

kierkegaardiana de la “paradoja” como solución al problema de la relación –ya no de mediación– entre Dios y el hombre. El objetivo de este trabajo no consiste en realizar un análisis pormenorizado del debate danés ni de la obra de Kierkegaard, todo lo cual requeriría mucho más espacio del disponible, sino más concretamente evaluar los posibles aportes de la lectura de Stewart para la comprensión de la crítica kierkegaardiana de la doctrina de la mediación de Hegel.

2. El debate danés en torno al principio de tercero excluido³

Si bien puede considerarse a Sibbern como precursor del debate,⁴ no es sino hasta la publicación del artículo de Mynster (1839), un año después, que comienza propiamente la discusión. El trabajo se titula “Racionalismo, Supernaturalismo” y viene a responder a la sentencia que el filósofo hegeliano danés Johan Alfred Bornemann había lanzado contra el racionalismo y el supernaturalismo: ambos son puntos de vista obsoletos (Bornemann, 1839). Mynster defiende lo contrario, que ambas posiciones son todavía relevantes para la teología. Reseña Stewart:

Al final de su artículo señala [el autor] que las dos visiones, siendo opuestas, no pueden ser obsoletas al mismo tiempo ya que, si una [de ellas] fuera obsoleta, entonces la otra estaría vigente. Así pues, a menos que el principio de tercero excluido no sea ya válido, al menos una de estas visiones debe todavía estar sana y salva. En este contexto Mynster se refiere a la crítica de Hegel del principio de tercero excluido y su afirmación de que los opuestos pueden ser mediados. Mynster hace poco más que esbozar la posición de Hegel y señalar su desacuerdo con él, y con esto termina el artículo. (Stewart, 2003b, 141-142).

A pesar de la crítica de Hegel, entonces, el principio aristotélico de tercero excluido seguiría siendo válido.

La primeras respuestas son las de Heiberg y Martensen, los principales exponentes del hegelianismo danés. Heiberg escribe “Una observación acerca de la lógica en referencia al tratado sobre racionalismo y supernaturalismo del Reverendísimo Obispo Mynster” (Heiberg, 1839), en defensa –y como explicación– de la concepción hegeliana criticada por este autor. Martensen publica “Racionalismo, supernaturalismo y el *principium exclusi medii*” (1839). Allí sostiene la necesidad de la mediación en el

³ El presente apartado resume las líneas principales del debate en torno al principio de contradicción y de tercero excluido que tuvo lugar en Dinamarca en los últimos años de la década de 1830. Hemos tomado como referencia el trabajo realizado por Jon Stewart en la obra citada y en: (Stewart, 2003b).

⁴ Por su artículo: (Sibbern, 1838).

campo de la teología especulativa, pues las doctrinas fundamentales del cristianismo descansan en el concepto de mediación. Dice Martensen: “El punto central de la cristiandad, la doctrina de la encarnación, la doctrina del Dios-hombre, muestra en efecto precisamente que la metafísica cristiana no descansa en un ‘o bien... o bien...’, sino que sólo encuentra la verdad en lo tercero que este principio excluye” (1839, 458; citado en: Stewart, 2003a, 349). La tesis de Martensen sería entonces, según Stewart, que “la mediación es el principio mismo de la cristiandad” (Stewart, 2003a, 349).

El supernaturalismo, esto es, la concepción de Dios como un ente trascendente, ubicado en una esfera sobrenatural (350), es una posición incoherente para Martensen. El supernaturalismo sólo puede ser entendido en contraste con su opuesto, el naturalismo; son conceptos complementarios. “Así, la noción de lo sobrenatural o de un Dios sobrenatural tiene que ser mediada por la noción de lo natural”, sintetiza Stewart (350). El supernaturalismo y el naturalismo no deben ser comprendidos como opuestos irreconciliables sino como complementarios, implicados en una relación de inmanencia. “Martensen utiliza la doctrina hegeliana de la inmanencia en el contexto de la filosofía de la religión. La premisa subyacente es que el concepto de lo divino no es diferente de cualquier otro objeto de la conciencia” (350).

3. La paradoja

En este contexto, atacar –o más modestamente, *limitar*, como lo hace Kierkegaard en *Enten-Eller*– el concepto especulativo de mediación podía ser interpretado, no sin riesgo, a partir de sus consecuencias teológicas. Pues, sin el concepto de mediación, ¿cómo puede ser explicada la naturaleza a la vez divina y humana de Cristo y sobre todo su misión salvífica, su intermediación entre Dios y el hombre a fin de garantizar la salvación de éste? La opción de Kierkegaard por la defensa del principio de tercero excluido (inaugurada por Sibbern y Mynster)⁵ tiene presente este problema y la respuesta al mismo parece ser una impugnación de la mediación en el campo teológico y religioso (no así en la esfera del pensamiento).

⁵ En *Enten-Eller* esta opción es explícita: “[L]a razón por la que podría parecer que los filósofos han suprimido realmente el principio de contradicción es que todavía no llegaron a él” (Kierkegaard, 2007, 202 [214]). Entre corchetes se indica el número de página correspondiente a la edición original: (Kierkegaard, 1997). El contexto en el cual se inserta esta irónica consideración es el de una defensa de la “diferencia absoluta”, la contradicción, ente el bien y el mal, con lo cual se pone en evidencia la preocupación práctica que anima en Kierkegaard su reivindicación del principio de tercero excluido.

Según Stewart, la “paradoja” es lo que le permitirá a Kierkegaard comprender, desde una posición supernaturalista, la relación entre Dios y el hombre. Esto lo desarrollará en su obra de 1844, *Migajas filosóficas o poco de filosofía*, escrita bajo el pseudónimo de Johannes Climacus y con la firma de Kierkegaard como editor (Kierkegaard, 1844. Versión en español utilizada: Kierkegaard, 1999. Edición del original: Kierkegaard, 1923): “Así, deseo argumentar”, expresa Stewart, “que *Fragmentos filosóficos*⁶ puede ser vista como una continuación y desarrollo de esta discusión. Específicamente, la obra es ante todo una polémica contra las pretensiones de Martensen de utilizar la mediación en la teología especulativa” (Stewart, 2003a, 338). El blanco, entonces, en esta obra será la utilización del concepto de mediación en el campo teológico –lo que llevara a cabo Martensen en el artículo citado anteriormente– y no ya la doctrina de la mediación de Hegel en sí misma. La noción de “paradoja” será la clave para Kierkegaard, pues, “en la medida en que hay una diferencia absoluta entre Dios y el hombre, no es posible ninguna mediación hegeliana en este caso” (340). La virtud de la paradoja radica justamente en que pone a la razón frente a lo desconocido, lo radicalmente diferente, “el Dios” (*Guden*): “¿Pero qué es eso desconocido con lo que choca la razón en su pasión paradójica y que turba incluso el autoconocimiento del hombre?”, pregunta Climacus e inmediatamente responde: “Es lo desconocido. No es algo humano, puesto que lo conoce, ni tampoco otra cosa que conozca. Llamemos a eso desconocido *Dios*” (Kierkegaard, 1999, 53).

En resumidas cuentas, si el teólogo naturalista cree poder desentrañar, por medio de la mediación, las doctrinas fundamentales del cristianismo –lo cual supone una relación de inmanencia entre Dios y el hombre–, el supernaturalismo defendido por Kierkegaard quiere preservar la diferencia radical, la otredad absoluta que representa lo divino para el hombre. Como indica Mark Taylor: “En lugar de la noción de Hegel del Mediador que reúne los opuestos de una manera inherentemente racional, Kierkegaard postula el Dios-Hombre como una coincidencia absolutamente paradójica de opuestos que resiste toda mediación religiosa, histórica y filosófica” (Taylor, 2000, 130). Esto evidencia una diferencia total con la concepción hegeliana, pues como explica Taylor:

El *Gottmensch* [i. e., Cristo], argumenta Hegel, representa “la unión de los más tremendos opuestos”, una “combinación tremenda [*ungeheure Zusammensetzung*]

⁶ *Fragmentos filosóficos o un fragmento de filosofía* es otra traducción posible de la obra de Kierkegaard. Entre los especialistas de habla inglesa es usual esta versión. Véase la traducción de Howard V. Hong: (Kierkegaard, 1962).

que contradice absolutamente al entendimiento [*Verstand*]”. Kierkegaard insiste repetidamente que ese *Gud-Mennesket* es una *coincidentia oppositorum*, una Paradoja Absoluta, un absurdo que “se compone de tal forma que la razón no tiene poder en absoluto para disolverla”. Para Hegel, sin embargo, lo que permanece como misterio para el entendimiento puede ser comprendido por la razón dialéctica. A través de la mediación histórica del cristianismo y de la mediación filosófica de la filosofía especulativa, la verdad conceptual implícita en la Encarnación se hace explícita y se torna comprensible. El resultado de este proceso de mediación es “una conversión de la conciencia” en la que el individuo es capaz de re-conocer la reconciliación revelada por Cristo. Kierkegaard objeta que mientras la filosofía propone la mediación, la cristiandad [*Christianity*] insiste en la paradoja. (107)

Sólo de esta manera la fe tiene sentido: “Si la paradoja y la razón se chocan en la común comprensión de su diferencia, el choque será tan feliz como la comprensión del amor, feliz en la pasión a la que todavía no hemos dado nombre alguno, aunque más tarde vamos a dárselo” (Kierkegaard, 1999, 61). Ese nombre será, justamente, el de “fe” (70). Así, entre la mediación racional y la fe que tiene como objeto la paradoja absoluta, no se establecería una relación de oposición sino de complementariedad. Dice al respecto Stewart: “Parece claro que la paradoja no es concebida como lo opuesto a la mediación sino más bien como una variante o ejemplo de ella. Las dos no se excluyen mutuamente; por el contrario, la mediación sólo es completada por la paradoja” (Stewart, 2003a, 354).

4. Conclusión

Como queda a la vista, el esfuerzo teórico de Stewart está puesto en realizar una relectura de la obra kierkegaardiana desprovista de la comprensión estándar del filósofo danés como un pensador netamente antihegeliano. En un sentido contrario al habitual, Stewart busca desentrañar las continuidades y las influencias del filósofo alemán en la producción de Kierkegaard. Otro ejemplo de ello es la vinculación que encuentra entre el concepto hegeliano de mediación y la noción kierkegaardiana de “repetición” (Stewart, 2003a, 283), esta última desarrollada en otra obra de 1843 escrita bajo el seudónimo de Constantin Constantius, *La Repetición* (Kierkegaard, 1843).⁷

Esta lectura de Stewart contrasta notablemente con la opinión de, por ejemplo, Niels Thulstrup, para quien “Hegel y Kierkegaard no tienen en general nada en común como pensadores, ni en cuanto a los objetos, el propósito o el método, ni en cuanto a lo

⁷ Sobre este tema véase también: (Binetti, 2008).

que cada uno [de ellos] consideraba [como] principios indiscutibles” (Thulstrup, 1980, 12). Según Robert Perkins: “lo que Kierkegaard realmente escribió es incompatible tanto con Hegel como con sus seguidores. En Kierkegaard la tensión dialéctica entre los términos no se resuelve” (Perkins, 2004, 56). Más adelante agrega: “[Stewart] puede tener éxito en convencernos de que Kierkegaard es alguna clase de hegeliano, quizás el más inteligente de los hegelianos de Copenhague, sólo si nos convence primero de que Kierkegaard claramente no entendió ni a la cristiandad, ni a sus propias categorías, ni a Hegel, ni a las otras corrientes intelectuales de su época y de su lugar” (57). En una posición intermedia, compatible con la postura de Stewart, Merold Westphal sostiene que “[l]a relación [de Kierkegaard con Hegel] es compleja precisamente porque es una *Aufhebung*. Hay apropiación tanto como negación y Kierkegaard no es simplemente anti-hegeliano” (Westphal, 1998, 101).

Desde nuestro punto de vista, es un mérito de las investigaciones de Stewart el haber señalado y reseñado el contexto filosófico en el que se insertó *Enten-Eller*. Gracias a ello podemos entender cuán decisiva –y cuán espinosa– podía llegar a ser la cuestión de la mediación para las esferas moral y religiosa. Sin embargo, a pesar de que Kierkegaard le hace lugar en su obra a la mediación –aunque, claro está, *únicamente en la esfera del pensamiento*–,⁸ el papel que juega este concepto en su filosofía es notablemente secundario respecto del uso que tiene en la filosofía hegeliana. Pues, para Hegel, la mediación (*Vermittlung*) es un concepto omnipresente en su sistema; es clave para comprender tanto su lógica dialéctica como su filosofía política, tanto su abordaje de la teoría del conocimiento como su concepción de lo ético. Si Stewart tiene razón en cuanto a la influencia positiva de Hegel sobre Kierkegaard, ésta debe entonces circunscribirse a *una* de las esferas de la experiencia humana, la del pensamiento. Las experiencias ética y religiosa pueden acontecer toda vez que abandonamos la lógica de la mediación, para la cual toda oposición es relativa (*cf.* Nason, 2012) y los conflictos éticos absolutos y los saltos en el vacío de la fe pierden sentido. Ya sea que el blanco

⁸ Véase como apoyo el siguiente pasaje del segundo volumen de *Enten-Eller*: “La filosofía, sin embargo, se ha atenido a constatar que hay una mediación absoluta. Esto es algo de extrema importancia, naturalmente, pues renunciar a la mediación es renunciar a la especulación. Por otro lado, el hecho de que eso sea admitido es algo para preocuparse, pues si se admite la mediación, no hay ninguna elección absoluta, y si no la hay, no hay un ‘o... o...’ absoluto. Ésa es la dificultad; pero yo creo que ésta reside, por una parte, en confundir dos esferas, la del pensamiento y la de la libertad. Para el pensamiento, la contradicción no se sostiene, se resuelve en algo otro y, luego, en un unidad superior. Para la libertad, la contradicción se sostiene, puesto que la excluye. [...] Las esferas de las que propiamente se ocupa la filosofía, las esferas que son propias del pensamiento, son la lógica, la naturaleza y la historia. Allí reina la necesidad, y por esto es válida la mediación.” (Kierkegaard, 2007, 162 [169]).

inmediato de las críticas de Kierkegaard haya sido la posición de los hegelianos daneses de su época o el propio Hegel, lo cierto es que, en cualquier caso, el tratamiento kierkegaardiano de la mediación es, en general, radicalmente distinto al hegeliano. Los aportes de Stewart a la comprensión de la obra de Kierkegaard, si bien clarifican las filiaciones intelectuales de este filósofo, no permiten apreciar la profundidad de dicha disidencia.

Bibliografía

- Binetti, María (2008) “Mediación o repetición: de Hegel a Kierkegaard y Deleuze”, *Δαίμων. Revista de Filosofía*, 45, pp. 125-139.
- Bornemann, Johan Alfred (1839) “Af Martensen: *de autonomia conscientiae. Sui humanae*”, en *Tidsskrift for Litteratur og Kritik*, Nro. 1.
- Heiberg, Johan Ludvig (1839) “En logisk Bemærkning i Anledning af H. H. Hr. Biskop Dr. Mynsters Afhandling om Rationalisme og Supranaturalisme i forrige Hefte af dette Tidsskrift”, en *Tidsskrift for Litteratur og Kritik*, Nro. 1.
- Kierkegaard, Søren (1843) *Gjentagelsen* [La repetición], en *Søren Kierkegaards Samlede Værker*, ed. A. B. Drachmann, J. L. Heiberg, H. O. Lange, A. Ibsen, J. Himmelstrup, 2ª ed., 15 vol., København, Gyldendal, 1920-1936, Vol. III.
- _____ (1844) *Philosophiske Smuler eller en Smule Philosophi*. Af Johannes Climacus. Udgivet af S. Kierkegaard, København.
- _____ (1923) *Søren Kierkegaards samlede Vaerker*, Udg. af A. B. Drachmann, J. L. Heiberg og H. O. Lange, København, Gyldendal, volumen IV.
- _____ (1962) *Philosophical Fragments or A Fragment of Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, trad. Howard V. Hong.
- _____ (1997) *Enten-Eller. Et Livs-Fragment. Anden Deel*, de acuerdo con la edición *Søren Kierkegaards Skrifter*, Bind 3, udgivet af Søren Kierkegaard Forskningscenteret, København.
- _____ (1999) *Migajas filosóficas o poco de filosofía*, Madrid, Trotta, trad. Rafael Larrañeta.
- _____ (2006) *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, Madrid, Trotta, trad. Darío González.

- _____ (2007) *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, Madrid, Trotta, trad. Darío González.
- Martensen, Hans Lassen (1839) "Rationalisme, Supranaturalisme og *principium exclusi medii* i Anledning af H. H. Biskop Mynsters Afhandling herom i dette Tidsskrifts forrige Hefte", en *Tidsskrift for Litteratur og Kritik*, Nro. 1.
- Mynster, Jakob Peter (1839) "Rationalisme, Supranaturalisme", en *Tidsskrift for Litteratur og Kritik*, Nro. 1.
- Nason, Shannon (2012) "Opposites, Contradictories, and Mediation in Kierkegaard's Critique of Hegel", *The Heythrop Journal*, LIII, pp. 24-36.
- Perkins, Robert L. (2004) reseña de: (Stewart, 2003a), publicada en *International Journal for Philosophy of Religion*, LVI, pp. 55-57.
- Sibbern, Frederik Christian (1838) "Om den Maade, hvorpaa Contradictionsprincipet behandles i den hegelske Skole, med Mere, som henhører til de logiske Grundbetragtninger", en *Maanedsskrift for Litteratur*, no. 19.
- Stewart, Jon (2003a) *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, Cambridge, Cambridge University Press.
- _____ (2003b) "Kierkegaard and Hegelianism in Golden Age Denmark", en Stewart, Jon (ed.), *Kierkegaard Studies. Monograph Series 10. Kierkegaard and His Contemporaries. The Culture of Golden Age Denmark*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, pp. 106-145.
- Taylor, Mark C. (2000) *Journeys to Selfhood. Hegel & Kierkegaard*, New York, Fordham University Press.
- Thulstrup, Niels (1980) *Kierkegaard's Relation to Hegel*, Princeton, Princeton University Press, trad. George L. Stengren.
- Westphal, Merold (1998) "Kierkegaard and Hegel", en Hannay, Alastair & Marino, Gordon D. (eds.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 101-124.

La constitución de la *voluntad pública* en el marco de la doctrina jurídico-política kantiana

Ileana P. Beade (UNR – CONICET)

En los *Principios metafísicos del derecho* [*Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (RL), 1797], Kant propone una serie de reflexiones en torno al problema de la soberanía, invocando el principio de *voluntad pública*, principio cuyo análisis resulta fundamental no sólo para la interpretación de la doctrina jurídica kantiana, sino además para la dilucidación de la conexión entre dicha doctrina y el pensamiento político de Rousseau. La reconstrucción e interpretación del argumento en virtud del cual se establece, en el §51 de la citada obra, la necesidad de una personificación de la *voluntad soberana* en la figura de un Jefe de Estado, permitirá señalar aspectos que instalan una distancia insalvable entre las ideas políticas de Kant y de Rousseau, incidiendo asimismo en el tratamiento kantiano de importantes problemas jurídico-políticos.

En el marco de una serie de observaciones referidas al concepto de Estado, Kant señala que, “desde el punto de vista de las leyes de la libertad”, el *soberano universal* no puede ser sino el pueblo mismo unido (*cf.* RL, Ak. VI, 313), observación que hace alusión al marco estrictamente *apriorístico* dentro del cual el pueblo ha de ser reconocido como el titular único y exclusivo de la soberanía. El *punto de vista* que se abre bajo la consideración de “las leyes de la libertad” no es, en efecto, sino aquel que asumimos al considerar un *Estado en la idea*: se trata aquí de una perspectiva puramente racional, necesaria a fin de alcanzar una determinación estrictamente *a priori* de los principios puros del derecho, con arreglo a los cuales ha de ser instituida toda constitución civil legítima. Sin embargo, aún en su carácter de miembros del poder soberano, los ciudadanos no han de ejercer tal poder (ni manifestar, pues, su *voluntad*) de manera directa.¹ En efecto, la delegación del poder soberano en beneficio del *poder supremo del Estado* (*i.e.* el poder legislativo) comporta una auténtica transferencia o enajenación de la soberanía, dado que el pueblo no se halla autorizado a recobrar el poder que ha sido delegado, es decir, no retiene la capacidad de emitir juicio acerca del

¹ *Cf.* Beade (2012, 83-104).

modo en que sus representantes hacen uso del poder que les ha sido transferido.² De allí que Kant declare ilegítimo de todo acto de resistencia popular ante las leyes o ante los poderes públicos constituidos (*cf.* TP, Ak. VIII, 299-300). Una de las premisas básicas subyacentes al rechazo kantiano de un derecho de resistencia popular se halla directamente vinculada, precisamente, con su concepción del principio de una *voluntad pública soberana*. En referencia a los enfrentamientos o conflictos que pudiesen surgir entre el pueblo y el poder supremo del Estado, señala Kant:

El origen del poder supremo [...] es inescrutable para el pueblo que está sometido a él: es decir, el súbdito no debe *sutilizar* activamente sobre este origen, como sobre un derecho dudoso en lo que se refiere a la obediencia que se le debe (*ius controversum*). Porque, dado que el pueblo para juzgar legalmente sobre el poder supremo del Estado (*summum imperium*) tiene que ser considerado ya como unido por una voluntad universalmente legisladora, no puede ni debe juzgar sino como quiera el actual jefe de Estado (*summus imperans*). (RL, Ak. VI, 318; subrayado propio; traducción Orts y Sancho).³

Si bien se indica aquí claramente que la voluntad del pueblo *no puede ser otra* que la voluntad del actual Jefe de Estado, las razones que sustentan esta afirmación no resultan igualmente claras. Kant parece indicar que un enjuiciamiento *legal* (*i.e.* legítimo) del pueblo respecto de las acciones o decisiones del poder legislativo sólo puede tener lugar una vez que este último se haya constituido ya como “voluntad universalmente legisladora”, esto es, como una *voluntad pública* en sentido propio, *i.e.* no como la mera suma de voluntades individuales e intereses meramente particulares, sino como la unión o conjunción de tales voluntades en una *voluntad universal* o *general*. Pero tal conjunción de voluntades particulares –origen último de toda autoridad pública legítima– no parece efectivizarse sino en el preciso momento en que la autoridad soberana del pueblo es delegada en favor de un poder representante. Apartándose del concepto rousseauniano de *voluntad general*, Kant parece sugerir que la *voluntad unida del pueblo* se constituye como tal en el momento en que todos delegan absolutamente su poder soberano a fin de constituir un poder común⁴ (las voluntades individuales sólo pueden *unificarse*, pues, en tanto transfieren su capacidad total a un poder común que

² *Cf.* RL, Ak. VI, 318. Sobre esta cuestión, *vid.* Beade (2009, 25-42).

³ Para un análisis pormenorizado de los argumentos aducidos por Kant en su impugnación de derecho de resistencia, *vid.* Beade (2014, 259-294).

⁴ En efecto, Kant caracteriza al *estado civil* como “un sistema de leyes para [...] un conjunto de hombres [...] que, encontrándose entre sí en una relación de influencia mutua, necesitan un estado jurídico *bajo una voluntad que los unifique* [...]” (RL, Ak. VI, 311, nuestro subrayado).

las representa;⁵ es, por tanto, la constitución de tal poder aquello que permite constatar la existencia de una *voluntad pública*. De allí que Kant señale, en el pasaje citado, que “para juzgar legalmente sobre el poder supremo del Estado, [el pueblo] tiene que ser considerado ya como unido por una voluntad universalmente legisladora”, observación que conduce a la paradójica conclusión de que los súbditos no pueden ni deben juzgar “sino como quiera el actual jefe de Estado”; si el pueblo sólo puede emitir legítimamente juicio en tanto constituye una *voluntad universal o pública*, tal voluntad se hace efectiva a través de la conjunción de las voluntades particulares en la *voluntad universalmente legisladora del Jefe de Estado*, lo cual equivale a afirmar que pueblo sólo se halla autorizado a juzgar acerca del poder público sólo en tanto representado por dicho poder; pero entonces con ello arribamos al paradójico resultado de que es, en rigor, el Jefe de Estado el único autorizado a juzgar acerca de sus propias acciones. A continuación examinaremos con mayor detalle el breve argumento que Kant formula en relación con la necesidad de una representación de la *voluntad pública*, análisis que permitirá traer a la luz los principales puntos de discrepancia entre el concepto rousseauiano de *voluntad general* y la reformulación kantiana de dicho concepto.

En el §51 de la RL, y en relación con los tres poderes constitutivos del Estado, afirma Kant:

Los tres poderes del Estado, que resultan del concepto de comunidad en general (*res publica latius dicta*), no son sino relaciones de la voluntad unida del pueblo, que procede a priori de la razón, y una idea pura de un jefe del Estado, que tiene realidad práctica objetiva. Pero este jefe (el soberano) es sólo un producto mental (que representa al pueblo entero) mientras falte una persona física que represente al supremo poder del Estado y proporcione a esta idea efectividad sobre la voluntad del pueblo. (RL, Ak. VI, 338).

Más allá de que la *persona física* representativa del poder supremo del Estado pueda asumir diversas formas –según la forma de constitución estatal que se adopte en cada caso (autocrática, aristocrática o democrática)–, la *idea* misma de un *poder soberano* no puede efectivizarse sino a través de una personificación de dicho poder en la figura de un Jefe de Estado. La *voluntad unida del pueblo* no es concebida, en este marco, como la mera suma o agregación de individuos, ni tampoco como la conjunción de individuos que deponen intereses individuales a fin de constituir una *voluntad*

⁵ En tal sentido ha sido señalado que Kant se aparta de del modelo rousseauiano del *pacto de asociación*, aproximándose al modelo hobbesiano del *pacto de sumisión*. Vid. Carracedo (1988, 68).

general, comprometida con el principio del bien común: en la doctrina jurídica kantiana, la voluntad se *unifica* –i.e. se hace *pública*– en el momento en que los individuos transfieren su voluntad o capacidad individuales a un poder común representante, al que dotan de una voluntad incontestable, una voluntad en la que los individuos se ven obligados a ver reflejada su voluntad propia (en tal sentido declara Kant que el pueblo “no puede ni debe juzgar sino como quiera el actual jefe de Estado”⁶). Apelando al vocabulario propio del contractualismo, podemos expresar esta idea muy brevemente indicando que el pueblo no puede rescindir el contrato a discreción; puede, ciertamente, denunciar los abusos del poder ejecutivo ante el poder legislativo, exigiendo incluso la deposición de quienes hiciesen un uso abusivo del poder que les ha sido conferido; pero en ningún caso está autorizado a revocar la autoridad delegada, pues ésta, una vez instituida, se constituye como el poder supremo del Estado.

Las nociones de *contrato* y de *voluntad pública* son *ideas de la razón pura práctica*, vinculantes para el legislador, quien ha de dictar leyes *como si* éstas hubiesen podido emanar de la voluntad del pueblo. En tanto *ideas de la razón*, tales nociones son susceptibles de adquirir *realidad objetiva práctica*⁷ (la *realidad objetiva* de la idea de *contrato* quedará garantizada en la medida en que la autoridad suprema del Estado regule sus actos legislativos en conformidad con tales principios). Ahora bien, la *realización efectiva* de las ideas de *contrato* y de *voluntad pública* exige una personificación de la *voluntad pública* en la figura del representante, personificación que parece exigir, para Kant, una auténtica transferencia de la autoridad soberana. De este modo, si bien el pueblo *es soberano* “desde el punto de vista de las leyes de la libertad” (es decir, *es soberano en la idea*), esta *idea* debe efectivizarse –i.e. debe cobrar *realidad objetiva práctica*–, y para ello es necesario que el poder soberano sea transferido, de manera definitiva e irreversible, en favor de un poder que emerge entonces como el auténtico *poder supremo del Estado*.

Al caracterizar el *estado civil* como “el estado de una voluntad realmente unificada de modo universal con vistas a la legislación” (RL, Ak. VI, 264), Kant parece sugerir que la “voluntad realmente unificada” *es* el estado civil. En efecto, no hay estado civil –ni, por tanto, Estado– sin la presencia efectiva de una voluntad *realmente unificada*. Pero para que esta *voluntad común* o general pueda tornarse *real*, es decir,

⁶ Cf. RL, Ak. VI, 318.

⁷ Vid. Patrone (2011, 115-133).

para que pueda *efectivizarse* como tal, ha de ser personificada en un Jefe de Estado, y sólo a partir de esta personificación, y de la transferencia del poder soberano que la hace posible, tiene lugar, en sentido propio, la constitución del Estado.

Por contraposición al modo en que Rousseau concibe la conformación de una *voluntad general* (posible a través de una subordinación del interés particular en beneficio del bien común⁸), Kant parece concebir la constitución de una *voluntad pública* como el acto contractual en virtud del cual se opera una transferencia del poder soberano en beneficio del representante o Jefe de Estado, y una consiguiente sujeción absoluta a la voluntad de este último (que representa individualmente, a partir de entonces, la *voluntad de todos*). El carácter *público* de la *voluntad pública* (o, en otros términos, la *unidad* de la *voluntad unida del pueblo*) están dados, pues, por la concentración de la *voluntad popular* en la figura individual del legislador

Llegados a este punto, cabría interrogarnos acerca de la posibilidad de conciliar el argumento kantiano referido a la necesidad de una *personificación* de la *idea pura* de un Jefe de Estado, como representante de la *voluntad unida del pueblo* (cf. RL, Ak. VI, 338) con la definición kantiana de la libertad político-jurídica en tanto la capacidad de “no obedecer a ninguna otra ley más que a aquella a la que ha dado su consentimiento”.⁹ Si bien a partir de lo expuesto podemos constatar que los principios de *contrato* y de *voluntad pública* expresan la exigencia de que las leyes sean dictadas de acuerdo con el principio de una *voluntad popular soberana*, tal *voluntad* no se expresa de manera directa e inmediata en el proceso legislativo, puesto que la tarea legislativa no compete, en sentido estricto, al *pueblo* sino exclusivamente a sus representantes.

Por su parte, Rousseau rechaza decididamente la posibilidad de una representación de la *voluntad general*, haciéndose eco de una tradición republicana que reivindica los ideales de *autonomía* y *autogobierno*. Dado que un estudio pormenorizado del concepto de *voluntad general* formulado en *Du contrat social* (1762) exigiría un extenso comentario, nos limitamos a citar aquí los pasajes más significativos:

La soberanía no puede ser representada, por la misma razón que no puede ser enajenada; consiste esencialmente en la voluntad general, y la voluntad no se representa. (Rousseau, *Du contrat social*, Libro III, Cap. XV: 251).

⁸ Cf. Rousseau, J.-J., *Du contrat social*, Libro II, Cap. III: 193.

⁹ Cf. RL, Ak. VI, 314; ZeF, Ak. VIII, 350.

Digo pues, que no siendo la soberanía más que el ejercicio de la voluntad general, jamás puede enajenarse, y que el soberano, que no es más que un ser colectivo, no puede ser representado más que por sí mismo; el poder puede muy bien transmitirse, pero no la voluntad. (Rousseau, *Du contrat social*, Libro II, Cap. I: 190).

Estos breves pasajes resultan suficientes a fin de señalar que el argumento kantiano en favor de una representación de la soberanía no podría ser admitido desde la óptica rousseauiana. La idea de una *voluntad general* representada en la figura de un Jefe de Estado irresistible para el pueblo resulta, a todas luces, completamente ajena al ideario rousseauiano. Así como la voluntad individual es una facultad esencialmente intransferible, así también –declara Rousseau– la *voluntad general* no puede ser representada ni delegada, pues constituye un poder intransferible del pueblo, congregado en asamblea pública. La concepción de la *soberanía* bajo la noción de *voluntad* expresa, precisamente, el carácter absolutamente inalienable de aquélla: *el poder puede muy bien transmitirse, pero no la voluntad*. Por otra parte, las leyes públicas no son sino expresión de la *voluntad legisladora* del pueblo, y la autoridad de las mismas alcanza hasta allí donde lo decida la *voluntad general*, que retiene así el poder de revocar las leyes vigentes y de deponer a las autoridades a quienes se encomiendan las tareas gubernamentales (el gobernante no es, en efecto, más que un ministro del *soberano*, y jamás ha de ser confundido con éste en sus atribuciones y prerrogativas). En contraste con ello, el lugar central que Kant concede al principio de *representación* en su tratamiento del principio de *voluntad pública* tiene por consecuencia una transferencia irreversible de la soberanía en beneficio del Jefe de Estado, quien aún en su carácter de legítimo representante de la *voluntad pública*, no está obligado a rendir cuenta de sus actos, y se eleva así como un poder irresistible y absoluto frente al pueblo (siendo la existencia de un poder semejante aquello que posibilita un estado de derecho público).

Otro aspecto que señala una discrepancia significativa en relación con el modo en que ambos pensadores conciben el principio de *voluntad general* está ligado a la conexión que dicho principio guarda, en cada caso, con exigencias de carácter moral. En efecto, hemos señalado que la constitución de la *voluntad general* exige, para Rousseau, la deposición del interés particular en beneficio del bien común, y no ha de ser entendida, pues, como la mera suma de voluntades particulares, sino antes bien como la

constitución de una *voluntad colectiva* posible –reiteramos– a partir de una subordinación de los intereses particulares al interés público.¹⁰ Esta concepción de la *voluntad general* denota una estrecha vinculación entre la filosofía moral y la filosofía política, vinculación que no se advierte (al menos, no tan claramente) en los textos kantianos. Si bien algunos autores señalan que en la doctrina jurídica kantiana se presupone una relación fundamental entre la eticidad y el derecho político, lo cierto es que Kant atribuye un grado considerable de autonomía a la política respecto de la moral. Finalmente, cabría mencionar aún un aspecto doctrinal que apunta una distancia notable entre las teorías contractualistas de Kant y Rousseau: nos referimos a la concepción rousseauiana del *contrato* como un acto absolutamente voluntario y contingente, por oposición a la idea kantiana del *contrato* como resultado de un *deber* práctico. Si bien no podemos examinar aquí las consecuencias que se deducen de la concepción kantiana del *contrato* como resultado de un mandato práctico, podemos al menos observar que dicha concepción revela el carácter formal del contractualismo kantiano, carácter vinculado, en última instancia, al marco doctrinal metafísico en el que Kant pretende inscribir sus reflexiones jurídicas y políticas. En tanto nociones inscriptas en el contexto de una *metafísica jurídica*, los conceptos *contrato* y *voluntad pública* cobran un sentido formal, que tiene como una de sus consecuencias más notables el vaciamiento del contenido democrático implícito en las nociones rousseauianas de *contrato* y *voluntad general*.¹¹ Pese a los insoslayables puntos de convergencia entre las ideas políticas de Kant y de Rousseau, la posición irreconciliable que ambos asumen con respecto a la posibilidad (o imposibilidad) de una representación de la *voluntad general* parece instalar entre ambos un hiato insalvable. Kant considera que la preservación del orden social es condición *sine qua non* del estado de derecho, y no es posible garantizar la continuidad de dicho estado sin la existencia de un poder público que concentre el uso exclusivo de la coacción y que no pueda ser resistido por el pueblo bajo ninguna circunstancia. Esta idea, proyectada a la cuestión de la *soberanía*, parece conducir

¹⁰ “Con frecuencia hay mucha diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general; ésta sólo mira al interés común, la otra mira al interés privado, y no es más que una suma de voluntades particulares [...]” (*Du contrat social*, Libro II, Cap. III: 193). Como señala Schklar, la noción de *voluntad general* expresa una transposición de la más esencial facultad moral del individuo (a saber: la voluntad) al ámbito de la experiencia pública. *Vid.* Schklar (1969, 184; 1973, 275-277).

¹¹ En tal sentido, señala González Vicén que mientras la *voluntad general* de Rousseau significa “la primacía del interés común y representaba, por eso, en último término, una máxima sobre los fines de la asociación política, la *voluntad unida* kantiana es un concepto que alude sólo a la posibilidad de una vinculación jurídica en la libertad”. (González Vicén, 1952, 68).

naturalmente a la conclusión de que la *voluntad pública* ha de ser necesariamente transferida –i.e. personificada en la figura de un representante que concentra la capacidad de decisión– no sólo porque únicamente de ese modo puede *realizarse* o constituirse una *voluntad pública* en sentido propio, sino además porque es preciso garantizar que los potenciales conflictos políticos y sociales entre los miembros de la sociedad civil no constituyan una amenaza para la subsistencia del orden legal. Desde la perspectiva kantiana, parece necesario, pues, que el legítimo representante de la *voluntad general* sea reconocido como el único intérprete autorizado de dicha voluntad. El precario y complejo equilibrio implicado en la relación de representación política se inclina, pues, en favor del representante, y este parece ser, para Kant, el precio necesario que ha de pagarse a fin de garantizar el estado de derecho, único estado en cuyo marco resulta posible garantizar el ejercicio de los derechos básicos y fundamentales del hombre.

Bibliografía

- Beade, Ileana (2009) “Consideraciones acerca de la concepción kantiana de la *libertad* en sentido político”, *Revista de Filosofía* (Chile), LXV, pp. 25-42.
- _____ (2012) “Ciudadanos activos y pasivos. Un análisis crítico de las reflexiones kantianas acerca del derecho de ciudadanía” *Revista de Filosofía* (Universidad Iberoamericana, México) 132, pp. 83-104.
- _____ (2014) “La impugnación del derecho de resistencia en el marco de la Filosofía kantiana del Derecho”, en Caimi, Mario (ed.), *Temas kantianos*, Buenos Aires, Prometeo, pp. 259-294.
- Carracedo, José Rubio (1988) “El influjo de Rousseau en la filosofía práctica de Kant”, en E. Guisán (ed.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Barcelona, Anthropos, pp. 29-74.
- González Vicén, Felipe (1952) *La filosofía del Estado en Kant*, Universidad de la Laguna.
- Kant, Immanuel (1902ss.) *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen, bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften (vol. I-IX), Berlín *et alia*.

- _____ (1993) *Teoría y práctica* [*Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein taugt aber nicht für die Praxis*, 1793], Madrid, Tecnos, trad. M. Palacios, F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo,
- _____ (1994) *La metafísica de las costumbres* [*Die Metaphysik der Sitten*, 1797], Madrid, Tecnos, trad. A. Cortina Orts y J. Conill Sancho.
- _____ (1996) *Sobre la paz perpetua* [*Zum ewigen Frieden*, 1795], Madrid, Tecnos, trad. J. Abellán.
- Rousseau, Jean-Jacques (1964) *Du contrat social*, París, Gallimard.
- _____ (1996) *Del contrato social*, Madrid, Alianza, trad. M. Armiño.
- Patrone, Tatiana (2011) “Kant’s Rechtslehre and Ideas of Reason”, en Baiasu, S., Pihlström, S. y Williams, H. (eds.), *Politics and Metaphysics in Kant*, Cardiff, University of Wales Press, pp. 115-133.
- Schklar, Judith (1969) *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Schklar, Judith (1973) “General Will”, en Wiener, P. (ed.), *Dictionary of the History of Ideas*, Nueva York, Scribner, vol. 2, pp. 275-277.

Aclaraciones sobre las tesis de *reserva secreta y publicidad* en *Zum ewigen Frieden* de I. Kant

Marcelo Eduardo Bonyuan (UNLa – ICALA – CONICET)

1. Introducción

El tratado de I. Kant publicado en 1795 bajo el título *Zum ewigen Frieden* representa un esfuerzo de indagación sobre las condiciones de posibilidad requeridas para efectivizar la paz *perpetua* entre la totalidad de los Estados del mundo.

Al respecto, Antonio Truyol menciona que, “a diferencia de Rousseau, y en consonancia con Hobbes, Kant considera que la lucha tiene raíces en la naturaleza humana. La paz no es lo natural entre los hombres sino una conquista de su voluntad consciente.” (Kant, 2006, 12. Cf. 51), motivo por el cual este pensador considera que el estado de paz debe ser *instaurado*.¹ Según Kant, tal *instauración* debe ejecutarse de modo progresivo² entre las partes o Estados intervinientes –la totalidad de Estados del mundo–. Para ello se torna necesario formular un *tratado* de paz constituido por un conjunto de *artículos* que especifiquen las cláusulas a asumir y respetar, a los fines de garantizar dicho estado de paz *perpetua* (*ewig*³).

Bajo tal calificativo, Kant enfatiza en gran medida la idea de un *aplazamiento* de las hostilidades, intentando evitar la posible asimilación de su propuesta de paz *eterna* con la de una *paz de exterminio*.⁴

Para evitar posibles malentendidos, Kant marca distancia y sostiene que “La añadidura del calificativo *eterna* es un pleonasma sospechoso” (Kant, 2006, 43). A su

¹ Con ello se pretende denotar que la paz implica la necesidad de ser constituida y sostenida por la totalidad de los sujetos. (En la presente obra Kant identifica a los Estados con la idea de sujetos). Es decir, que no puede ser desatendida ni entregada a una especie de garantía propia, independiente y reinante por sobre aquellos.

² Bajo esta idea Kant advierte la necesidad de reconocer la imposibilidad fáctica de un *giro espontáneo y radical*, en/de la sociedad, hacia a un estado de paz definitiva e irreversiblemente instaurado.

³ Traducible también como: eterno, continuo.

⁴ Hannah Arendt observa con reservas el que dicha distinción se presente tan claramente en el pensamiento de Kant: su opúsculo, *Zum ewigen Frieden*, refiere claramente al cementerio; por ello se pregunta esta pensadora: “¿Qué sucede con la paz? ¿Es la paz la inactividad que también podría llamarse muerte?” (Arendt, 2003, 100; cf. Pereda, 1996, 79-81; Duque, 1996, 195-196). Pareciera que el designio de la naturaleza, que *orienta* a todo ser vivo a la paz, como lo menciona Kant en varios pasajes de su obra, podría interpretarse en varios sentidos: por la vía del acuerdo (por ejemplo: comercial, estratégico), por la del equilibrio de fuerzas, o por la destrucción total de la humanidad.

vez, sin reducir su interés personal a la cuestión del *armisticio*, aboga por la configuración de un estado de paz garantizado contra toda regresión a instancias de hostilidad o guerra. (Truyol, 1996, 18-19)

Sin embargo, estos armisticios, aplazamientos o regulaciones de las hostilidades, pueden ser asumidos como instancias *transitorias* (Habermas, 1999, 147), *previas* y *necesarias*, en el proceso *gradual* de maduración hacia la instauración de la paz definitiva y del tratado que la representa. Tales instancia son tomadas en cuenta al reconocer que ningún Estado se abrirá inmediatamente, por motivos de sospechas y temores a posibles hostilidades, a la configuración de un derecho internacional que, por su propia naturaleza, implica el abandono de determinados principios hasta el momento sostenidos en los lindes del derecho privado de cada Estado. Sin perder de vista tal situación, Kant sostiene la necesidad de fundamentar tal fin (la paz perpetua) por fuera de las meras constituciones con base en la experiencia.

En este marco, sostiene la necesidad de una fundamentación trascendental del derecho,⁵ ligada directamente a los principios de libertad e igualdad, que opere como condición última de posibilidad de la constitución de Estados federales. Según este pensador, sin una fundamentación de este tipo se devela la desconfianza de la efectucción de una paz que trascienda la mera transitoriedad y recaída en el reinicio de las hostilidades entre los Estados.

A continuación, el presente trabajo analizará dos elementos centrales en *Zum ewigen Frieden*. En primer lugar, la tesis *restrictiva* referida a la idea de “reserva secreta”, postuladas por Kant principalmente en el primer artículo preliminar de dicha obra. En segundo lugar, su relación con el postulado de un principio trascendental de *publicidad* (*Publizität*), en el marco de la constitución del Estado y del Derecho cosmopolita (referido a la constitución de Estados federativos).

2. En torno al primer artículo preliminar de *Zum ewigen Frieden*: La tesis restrictiva sobre las *reservas secretas*

El primero de los artículos preliminares puede considerarse como el más relevante y controvertido de toda la presente obra kantiana. El más relevante,

⁵ El derecho es asumido por Kant como “el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede ser compatible con el arbitrio de los otros según una ley general de libertad, [entendida esta última] como la autodeterminación racional del hombre” (Kant, 2006, 26) –la cita corresponde a la presentación realizada por Antonio Truyol a *Zum ewigen Frieden*–.

puntualmente, por el hecho de distinguirse claramente del resto de los artículos, en tanto que estos últimos estarían ligados en gran medida a factores necesarios para alcanzar un *armisticio*, más que para la configuración de las condiciones *últimas* de posibilidad de la *paz perpetua* (como sí es el caso del presente artículo preliminar). Conjuntamente, este primer artículo puede considerarse como el más controvertido, por la ausencia de una aclaración precisa sobre el sentido en que debe asumirse la idea de *reserva secreta* (*geheimer Vorbehalt*), y por la carencia de un mayor desarrollo de las implicancias que de la misma podrían inferirse.

En este primer artículo preliminar sostiene Kant: “*Es soll kein Friedensschluß für einen solchen Gelten, der mit dem geheimen Vorbehalt des Stoffs zu einem künftigen Kriege gemacht worden.*”⁶

La focalización en la cuestión de las reservas secretas representa un punto relevante en el marco de reflexión sobre la fundamentación y validez de un tratado de paz perpetua, como así también en consideración de su posible articulación con la evaluación de las sanciones que le correspondería a las partes responsables de la invalidación y/o ruptura del mismo. Si se descubre que la ruptura del tratado remite su causa, razón o motivo, a una reserva de este tipo, la invalidez del mismo debe considerarse más allá del momento de su ruptura fáctica (ruptura caracterizada, por ejemplo, por el inicio de la guerra), retro trayéndose al preciso momento de su configuración y aceptación explícita, motivo por el cual podría afirmarse que dicho tratado jamás ha tenido lugar en sentido estricto.

Obviamente, si acontece la guerra el tratado se *disuelve*, y con ello su validez. La facticidad de la situación presente muestra que la ruptura del compromiso asumido en el tratado implica la disolución de su validez. Pero este podría no ser el punto central que a Kant le interesa mostrar. Posiblemente este pensador pretende sumar al hecho de la invalidez de tal tratado, suscitado por su ruptura fáctica, la invalidez del mismo desde su origen, si es que puede corroborarse que la causa o motivo de su disolución remite a *reservas secretas*.

Este no es un dato menor, dado que sobre el Estado o los Estados que ha/han efectuado la guerra podría analizarse el juicio y las sanciones que le/s cabría/n si el tratado se ha roto y si, a su vez, es develado como inválido desde un comienzo (por el

⁶ “No debe considerarse válido ningún tratado de paz que se haya celebrado con la reserva secreta sobre alguna causa de guerra en el futuro”. (Kant, 2006, 43).

descubrimiento de reservas secretas), o si el mismo se ha disuelto por factores o acontecimientos circunstanciales, ajenos a este tipo de reservas.⁷

Ahora bien, por medio del presente artículo también puede inferirse el hecho de que la *invalidéz* no depende, ni *exclusiva* ni *necesariamente*, de que la instancia de paz y su correspondiente tratado se hayan disuelto fácticamente. Podría plantearse el caso de su invalidez aún en las circunstancias en que las hostilidades o la guerra no hayan tenido ni tengan lugar. Y aún más, en el caso hipotético de que nunca se desencadenaran.

A partir de ello pueden distinguirse las siguientes posibilidades:

	TRATADO DE PAZ PERPETUA	VALIDEZ
1	ruptura - reserva	NO
2	no ruptura - reserva	NO
3	ruptura – no reserva	NO (pero en un sentido diferente a los casos 1 y 2)
4	no ruptura – no reserva	SI

Los precedentes casos son los tipos de combinaciones asumibles entre los elementos puestos en juego en el presente artículo kantiano, y a lo largo de toda la presente obra. Sin embargo puede considerarse conjuntamente dos categorías que articulan la relevancia del análisis de la *validez* y el develamiento de *reservas secretas*, complementariamente a la consideración de la ruptura del tratado de paz, o su continuidad fáctica. Dichas categorías son las de *corrección* y *sanción*.⁸

⁷ No es un dato menor la importancia que posee el intento de *validar* la ruptura de un tratado de paz, por parte de quien/es transgrede/n lo explícitamente pactado en dicho tratado. Justificar la validez de tal ruptura, es decir, con pretensiones de legalidad pública interestatal, representaría una garantía contra los posibles juicios y condenas (políticas, económicas, etc.) futuras, por parte del resto de los Estados del mundo.

Kant critica –principalmente en la segunda parte de la presente obra– tal intento de validación, argumentando que el mismo sólo puede considerarse en un sistema de Derecho que omita el reconocimiento de su fundamento en la moral. Desde una fundamentación trascendental del Derecho, basada en el principio de libertad, ninguna ruptura del tratado de paz perpetua deberá ser considerada como válida, en tanto que sólo una “federación de Estados que tenga como finalidad evitar la guerra es el único *estado jurídico* compatible con su libertad”. (Kant, 2006, 105; Habermas, 1999, 152). Conjuntamente pretende mostrar, contra tal intento, la inviabilidad de la guerra. Para ello alude, principalmente, a los costes (económicos) que la misma presenta en todas sus instancias (*cf.* Kant, 2006, 53-54), y a la inclinación pacifista implícita en el propio espíritu positivo del comercio. (Habermas, 1999, 155-157).

⁸ Para pensadores como Habermas, factores de este tipo no han sido plenamente considerados por Kant. Según Habermas: “no resulta consistente el concepto kantiano de una asociación de naciones a largo plazo y, sin embargo, respetuosa con la soberanía de los Estados. El derecho cosmopolita debe estar

Así, por medio de la dilucidación de la existencia de *reservas secretas*, principalmente en los casos en que la guerra no ha tenido lugar, el potencial de denuncia de la invalidez de un tratado de paz opera como condición de posibilidad de la *corrección* del mismo; es decir, el paso desde un “inválido tratado de paz perpetua” a uno válido, sobre el trasfondo de una situación no bélica. Por su parte, en el caso de que dicho tratado haya sido disuelto (por ejemplo, ante el inicio de las hostilidades), el potencial de dilucidación y denuncia de la invalidez del mismo reviste importancia en tanto condición de posibilidad de una justificación consistente puesta al servicio de la determinación de las sanciones, y grados de las mismas, que le correspondería a los Estados responsables.

En este marco puede asumirse la determinación de la corrección y/o sanción correspondiente, según la consideración de si tal ruptura o continuidad fáctica del tratado remite su causa a la existencia o inexistencia de *reservas secretas*. En este último caso pueden asumirse las situaciones no prefiguradas, es decir: referidas a acontecimientos imprevisibles que determinan una posible ruptura del tratado.⁹ Es bajo este caso (número 3 de la tabla) por el cual puede pensarse una diferencia (con respecto a los casos 1 y 2) en torno a la sanción o corrección que le correspondería a las partes que han transgredido el tratado de paz.

La instancia ejemplar pretendida por Kant en este primer artículo refiere a un tratado jurídicamente efectuado y válido en sentido estricto: en tanto las partes han dejado explícitamente declarada su obligación de cumplimiento del tratado, siendo el

institucionalizado de tal manera que vincule a los diferentes gobiernos. La comunidad internacional tiene que poder obligar a sus miembros, bajo amenaza de sanciones, al menos a un comportamiento acorde con el derecho. Sólo satisfaciendo esta condición, el sistema inestable –basado en la amenaza recíproca– de Estados soberanos que se afirman a sí mismos se transformará en una federación con instituciones comunes que asuma las funciones estatales, esto es, que regule jurídicamente el intercambio de sus miembros entre sí y que controle el cumplimiento de estas reglas.” (Habermas, 1999, 162)

⁹ Para pensadores como Félix Duque, este punto no ha sido plenamente considerado por Kant. Al respecto sostiene que en este primer artículo preliminar “Kant sobrevuela en efecto, cual ligera paloma, no sólo las causas ocasionales de guerra futura, incluyendo en ellas ‘las no conocidas aún por los pacificadores’ (las causas futuras, pues), sino además las que ‘puedan también ser extraídas con harta habilidad inquisitorial de documentos archivados’ ([...] en este caso se trataría de causas pasadas y, de momento, sobreesididas u olvidadas, mas siempre susceptibles de revisión; por caso, nuestro largo contencioso sobre Gibraltar o la disputa sobre las Malvinas).” (Duque, 1996, 192) Ante ello, Duque considera que “no deja de ser asombroso que un Estado soberano [...] renuncie desde ahora para siempre a considerar cualquier situación –futura o pasada, pero exhumable– como posible *casus belli*. Es obvio que tal cláusula sólo podría tener valor –siquiera, propedéutico– si absolutamente todos los Estados existentes se comprometieran a la misma. Y no sólo los existentes, sino también los futuros –lo cual ya entraría dentro de la ‘política-ficción’–” (Duque, 1996, 193)

mismo, además, existente y válido en sentido último (por el hecho de que éste no se ha efectuado sobre la base de *reserva secreta*).

3. En torno a las significaciones de la idea de *reserva*

La idea de “reserva” presentada por Kant en este primer artículo preliminar puede asumirse como una expresión problemática. A partir de las aclaraciones realizadas por el propio autor podría asumirse dos acepciones de la misma: *geheimer Vorbehalt* y *reservatio mentalis*.

Bajo la idea de *reserva secreta* (*geheimer Vorbehalt*) Kant se refiere, explícitamente, al hecho de la posible existencia de “documentos de archivo” (Kant, 2006, 43, *cf.* 93), desconocidos en el momento de la efectivización del tratado, pero posiblemente utilizados en el futuro como prueba justificativa de su ruptura –con el inicio de las hostilidades–. La cuestión remite, aquí, a tratados jurídicamente explicitados y efectuados en un fuero interno; es decir, acordados internamente por los miembros de un Estado, o entre diversos grupos de Estados, en un tiempo pasado, y bajo el desconocimiento actual de la totalidad de las partes intervinientes en el presente tratado de paz perpetua. Estos podría no sólo 1) motivar la ruptura del tratado de paz; sino también 2) ser pretendidamente utilizados, posteriormente, si no se hubiese explicitado la cláusula kantiana, como argumentos *validatorios* de tal ruptura.

Kant habría concebido, por ello, la presente *clausula restrictiva*, a los fines de agotar negativamente todo posible intento de validación de la ruptura futura de un tratado de paz perpetua.¹⁰ Atendiendo a la propia finitud humana en su incapacidad de inteligir la totalidad de factores intervinientes o concebibles en el asunto en cuestión, la posibilidad de que tales “documentos de archivo” sean *actualmente desconocidos* por las partes o Estados podría generar, a juicio de Kant, el problema de que se intente utilizarlos (en un tiempo futuro, tras su descubrimiento), como justificativos válidos para una transgresión, ruptura o disolución, de la situación de paz y del presente tratado.

¹⁰ Kant expresa al respecto, en el presente artículo primero: “Die vorhandene, obgleich jetzt vielleicht den Paziszierenden selbst noch nicht bekannte, Ursachen zum künftigen Kriege sind durch den Friedensschluß insgesamt vernichtet, sie mögen auch aus archivarischen Dokumenten mit noch so scharfsichtiger Ausspähungsgeschicklichkeit ausgeklaut sein.” Kant (2013, 5) / “Las causas existentes para una guerra en el futuro, aunque quizá ahora no conocidas ni siquiera para los negociadores, se destruyen en su conjunto por el tratado de paz, por mucho que pudieran aparecer en una penetrante investigación de los documentos de archivo.” (Kant, 2006, 43).

En tal medida sería necesario distinguir, en torno a la idea de “reserva”: 1) que la misma refiera a cláusulas, artículos, etc., formulados en el fuero interno de un Estado, en el pasado, siendo desconocidos tanto por los gobernantes de ese Estado, como por todos, en el momento actual de la constitución conjunta del tratado de paz perpetua; 2) que estas cláusulas, artículos, sean asumidos por alguna de las partes, y en contra del resto, de modo secreto (*geheim*), es decir: con conocimiento de los mismos.

Al respecto de este último punto puede denotarse un doble sentido del concepto *geheim*:

a) Por un lado, podría plantearse en referencia a la idea de *reserva secreta*, en el sentido de *ocultamiento* intencional de cláusulas internas (de un Estado o conjunto de Estados, con exclusión de otros y en detrimento de un tratado de paz perpetua). Y por otro lado, b) en relación a lo que Kant denomina *reservatio mentalis*: “redactar los tratados públicos con tales expresiones que se puedan interpretar interesadamente según se quiera (por ejemplo, la diferencia entre *statu quo de fait* y *de droit*)”. (Kant, 2006, 105).

En este caso, lo oculto para el resto de las partes no es la regla, pacto o tratado presente por detrás del tratado de paz, sino, la ambigüedad de una formulación que deja abierto otros sentidos perjudiciales para la finalidad del presente tratado: la paz perpetua.

De este modo, las tesis restrictivas kantianas operan como instancia excluyente de las ideas de *geheimer Vorbehalt* y *reservatio mentalis*, sean cuales sean sus posibles significaciones. En el marco de una fundamentación trascendental del derecho, como pretende Kant, dichas tesis se articulan, en tanto condición última de posibilidad, con la necesidad de considerar a la totalidad de los Estados en un marco de igualdad y transparencia, en defensa de los intereses comunes de la totalidad de los miembros intervinientes en el presente tratado de paz perpetua.¹¹

4. Configuración federativa de los Estados, reserva secreta y publicidad

¹¹ La posibilidad de plantear la *validez* de tal ruptura será criticada por Kant, principalmente en la segunda parte de la presente obra, en la medida en que la misma sólo puede considerarse en un sistema de Derecho que omita el reconocimiento de su fundamento en la moral. Desde una fundamentación trascendental del Derecho basada en el principio de libertad, ninguna ruptura del tratado deberá ser considerada como válida. Ello, en la medida en que sólo una “federación de Estados que tenga como finalidad evitar la guerra es el único *estado jurídico* compatible con su libertad” (Kant, 2006, 105).

En el marco de la constitución de dicho tratado de paz perpetua entre los Estados, la referencia a la cláusula sobre las *reservas secretas* pareciera implicar una disociación entre el mecanismo de configuración del Estado y el mecanismo de configuración de las relaciones federativas entre los mismos, en su pretensión de constituir un derecho cosmopolita.

En referencia a la constitución de los Estados, la cláusula sobre *reserva secreta* y/o *reservatio mentalis* no tiene, ni debe tener, ninguna inferencia. Así lo deja ver Kant al afirmar:

Das Problem der Staatserrichtung ist, so hart wie es auch klingt, selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben) auflösbar und lautet so: ‘Eine Menge von vernünftigen Wesen, die insgesamt allgemeine Gesetze für ihre Erhaltung verlangen, deren jedes aber ingeheim sich davon auszunehmen geneigt ist, so zu ordnen und ihre Verfassung einzurichten, daß, obgleich sie in ihren Privatgesinnungen einander entgegen streben, diese einander doch so aufhalten, daß in ihrem öffentlichen Verhalten der Erfolg eben derselbe ist, als ob sie keine solche böse Gesinnungen hätten.’ (Kant, 2013, 25).¹²

Por su parte, la constitución (configuración) de la *federación* de Estados libres se asienta en el principio de libertad del individuo¹³ y, en referencia a sus relaciones intersubjetivas, en el principio de “publicidad” (*Publizität*).

Según Kant, si en el derecho público se prescinde de las diferentes relaciones empíricas intersubjetivas presentes en el marco interno del Estado, y entre los Estados, lo que queda es la forma de la *publicidad*. Sobre ésta afirma que su posibilidad “está contenida en toda pretensión jurídica, ya que sin ella no habría justicia (que sólo puede ser pensada como *públicamente manifiesta*) ni habría tampoco derecho, que sólo se otorga desde la justicia.” (Kant, 2006, 99). Con ello, Kant desea asegurar el hecho de que ningún principio puramente individual –con vistas a fines particulares que afecten o puedan afectar los intereses de otros, y con ello la paz– pueda pretender validez alguna. Kant formula este principio de *publicidad* de modo negativo (restrictivo) y positivo. Bajo la primer modalidad sostiene que “son injustas todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres cuyos principios no soportan ser publicados” (Kant, 2006,

¹² “El problema del establecimiento del Estado tiene solución, incluso para un pueblo de demonios, por muy fuerte que suene (siempre que tengan entendimiento), y el problema se formula así: ‘ordenar una muchedumbre de seres racionales que, para su conservación, exigen conjuntamente leyes universales, aun cuando cada uno tienda en su interior a eludir la ley, y establecer su constitución de modo tal que, aunque sus sentimientos particulares sean opuestos, los contengan mutuamente de manera que el resultado de su conducta pública sea el mismo que si no tuviera tales malas inclinaciones’” (Kant, 2006, 74).

¹³ Kant sostiene una equiparación entre Estado y *persona moral*. (Kant, 2013, 5; 2006, 44)

100). Y de modo positivo: “Todas las máximas que *necesitan* la publicidad (para no fracasar en sus propósitos) concuerdan con el derecho y la política a la vez” (Kant, 2006, 106).¹⁴

5. A modo de conclusión

La relevancia del primer artículo preliminar se devela con mayor claridad en la sección final de la obra kantiana, principalmente en la postulación del principio de publicidad (*Publizität*). Sin la mención de la cláusula restrictiva sobre las denominadas *geheimer Vorbehalt* y *reservatio mentalis*, la constitución de la paz perpetua –ligada a la configuración, de carácter moral, de un derecho cosmopolita entre los Estados del mundo– se tornaría dudosamente posible.

En tal sentido la idea de paz perpetua solo puede efectivizarse en la medida en que se asuma, conjuntamente: 1) el reconocimiento de los sujetos Estados como libres, autónomos e interdependientes; 2) el compromiso de total publicidad de los principios que se postulen con pretensión de legalidad; 3) el reconocimiento de que la validez de un principio se gesta en el plano de su aceptación pública por parte de todos los miembros de la comunidad mundial-federativa de Estados; 4) el reconocimiento de la *invalides absoluta* de todo intento de justificación racional de la ruptura del tratado de paz; 5) la aceptación de la necesidad de resolución racional conjunta de los conflictos suscitados entre los Estados, como expresión de la interdependencia de los mismos, en tanto que libremente agrupados bajo el principio moral de autonomía (es decir: sin otra coacción que la autodeterminación y autodelimitación conjunta según el parámetro de no atentar unos contra otros); 6) el reconocimiento, desde un sentido moral, de la idea de libertad, igualdad, y necesidad de conservación y sustentación equitativa de la totalidad de los miembros de la *federación mundial de Estados*.

Bibliografía

¹⁴ Habermas reconoce al respecto que “el orden designado en lo sucesivo como ‘cosmopolita’ debe diferenciarse del estado jurídico intraestatal, a saber: que los Estados no deben someterse como ciudadanos individuales a leyes públicas de un poder superior, sino que mantienen su independencia.” (Habermas, 1999, 151).

- AAVV (2004) *Kant y la Racionalidad Práctica. Homenaje a los 200 años*, Chile, UCSH.
- Arendt, Hannah (2003) *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Bs. As., Paidós, trad. Carmen Corral.
- Duque, Félix (1996) “*Natura daedala rerum*. De la inquietante defensa kantiana de la máquina de guerra”, en Aramayo, Roberto R., Muguerza, Javier, Roldán, Concha (eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*, Madrid, Tecnos, pp. 191-215.
- Habermas, Jürgen (1999) *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, trad. Juan Carlos Velasco Arroyo y Gerard Vilar Roca.
- Kant, Immanuel (2006) *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Alianza, trad. Joaquín Abellán.
- _____ (2013) *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, Berliner Ausgabe. Versión digital: <http://www.zeno.org/Lesesaal/N/9781484049266?page=2>
(Consultado: 13/07/2013).
- Pereda, Carlos (1996) “Sobre la consigna ‘Hacia la Paz, perpetuamente’”, en Aramayo, Roberto R., Muguerza, Javier, Roldán, Concha (eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*, Madrid, Tecnos, pp. 77-100.
- Truyol, Antonio (1996) “La paz perpetua de Kant en la historia del derecho de gentes”, en Aramayo, Roberto R., Muguerza, Javier, Roldán, Concha (eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*, Madrid, Tecnos, pp. 17-30.

Razón y lenguaje en la filosofía de J. G. Fichte

Luciano Corsico (UNR – CONICET)

Después del giro lingüístico, el lenguaje pasa a ocupar un lugar central en la investigación filosófica. La filosofía ya no considera al lenguaje simplemente como su objeto, sino también como la condición bajo la cual ella misma se desarrolla y alcanza su fundamentación definitiva.¹ En la actualidad, algunos especialistas consideran que la *Wissenschaftslehre* (WL) de J. G. Fichte contiene una teoría del lenguaje que anticipa los posteriores planteos de la filosofía contemporánea luego del mencionado giro lingüístico. Según Jere Paul Surber, por ejemplo, la filosofía sistemática de Fichte presenta de manera articulada una dimensión monológica y una dimensión dialógica. En otras palabras, podría decirse que la filosofía sistemática de Fichte contiene una dimensión *subjetiva* y una dimensión *inter-subjetiva*. El proyecto de su filosofía sistemática no puede quedar reducido a ninguna de estas dos dimensiones. Fichte expresa de este modo un punto de vista que resulta de enorme importancia para el desarrollo posterior de la filosofía (Surber, 1997, 48-49). Surber sostiene además que la filosofía de Fichte anticipa algunos planteos post-estructuralistas que forman parte de la discusión contemporánea sobre el lenguaje (Surber, 1996, 6-7). Por su parte, Thomas Sören Hoffmann considera que la teoría del lenguaje cumple una función indispensable en la filosofía de Fichte y anticipa ya ese “derrumbe” (*Überhang*) del sujeto que aparece posteriormente en las nuevas teorías de la interacción lingüística (Hoffmann, 1997, 17-33). Otra interpretación que destaca la contribución de Fichte a la filosofía

¹ Desde la perspectiva de Karl-Otto Apel, por ejemplo, el lenguaje no sólo se convierte en un objeto tematizado por la reflexión filosófica, sino además en el *medium* en el cual se desarrolla esa reflexión. Por un lado, es fácil advertir que la filosofía contemporánea ya no se ocupa esencialmente de la conciencia, sino del lenguaje. Pero, además, esta circunstancia no la convierte simplemente en una filosofía que adopta el lenguaje como un objeto posible de conocimiento. La filosofía contemporánea del lenguaje cumple ahora la misma función que la moderna crítica del conocimiento. Esto significa, más específicamente, que la filosofía del lenguaje no es simplemente una tematización del lenguaje como un posible objeto de conocimiento entre otros, sino que ella misma se convierte en una reflexión sobre las *condiciones lingüísticas* de posibilidad del conocimiento. El problema de la pretensión de verdad ya no puede resolverse a partir de la evidencia o de la certeza de una conciencia individual, sino a partir de una formación inter-subjetiva y argumentativa de consenso (Apel, 1999, 311-312). Esta posición es compartida por Kuhlmann, quien explica que el giro lingüístico transforma el análisis filosófico del lenguaje en el paradigma predominante para la filosofía del siglo XX. Antes del giro lingüístico, el lenguaje sólo funcionaba como un objeto de conocimiento. Luego del giro lingüístico, la filosofía empieza a comprender el lenguaje como un presupuesto decisivo del conocimiento (Kuhlmann, 1985, 15-16).

contemporánea del lenguaje es sostenida por Allen Wood. De acuerdo con su interpretación, la dimensión inter-subjetiva de la filosofía de Fichte tendría importantes consecuencias para la teoría de la comunicación humana y del lenguaje. La filosofía fichteana muestra una tendencia a la racionalidad, que está trascendentalmente conectada con nuestra tendencia a encontrar otro ser racional en la experiencia y a comunicarnos con él para alcanzar un común acuerdo sobre la verdad (Wood, 2006, 75-76).

A pesar de estas interpretaciones, resulta bastante difícil encontrar elementos textuales en la filosofía de Fichte que anticipen una verdadera reformulación de los problemas filosóficos en términos lingüísticos. Es cierto que Fichte elabora una teoría del lenguaje, pero no le atribuye una función metodológica decisiva en el contexto de su WL. El lenguaje es considerado más bien como un objeto de la investigación filosófica, pero nunca como una condición trascendental del pensamiento, del conocimiento o de la acción. Esto puede observarse claramente durante su período de Jena (1794-1799). En su ensayo titulado *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprunge der Sprache* de 1795, por ejemplo, Fichte define el lenguaje simplemente como la expresión de nuestro pensamiento a través de “signos arbitrarios” (*willkürlichen Zeichen*). En otras palabras, Fichte sostiene que el pensamiento se desarrolla según sus propias leyes y que el lenguaje es un instrumento externo que permite meramente expresar ese pensamiento.

A mi juicio, esta última afirmación de Fichte no resulta fácilmente conciliable con las consecuencias del giro lingüístico. El mérito de Fichte parece residir más bien en el hecho de haber incorporado la perspectiva de su filosofía trascendental a la discusión de su época sobre la relación entre lenguaje y razón. En realidad, Fichte consideraba riesgosa la subordinación de la razón a leyes de carácter lingüístico. Desde su perspectiva trascendental clásica, las leyes teóricas y prácticas de la razón humana debían prevalecer siempre sobre las reglas contingentes del lenguaje. Su ensayo sobre el lenguaje de 1795 parece mantener así una relación polémica con los escritos de Herder y J. G. Hamann. En su *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772), por ejemplo, Herder había afirmado que la capacidad lingüística está relacionada con la constitución del organismo humano, así como el desarrollo del lenguaje está vinculado con una teleología de la naturaleza. Por un lado, Herder considera que un hombre puede designar un objeto o un pensamiento a través del lenguaje, en la medida en que posee cierta capacidad de reflexión. Herder entiende la reflexión como una capacidad que está presente en toda actividad corporal consciente en un ser humano. El hombre posee esta

capacidad de reflexionar como una especie de dotación natural, similar al instinto en los animales. Por otro lado, Herder considera que la naturaleza no ha otorgado al hombre esta facultad en vano. A través de la reflexión y del consecuente desarrollo del lenguaje, el hombre no sólo puede preservar su especie, sino también orientarse hacia un constante progreso (Dahlstrom, 2005, 84-85).

Pero, principalmente, el ensayo de Fichte sobre el lenguaje puede comprenderse como una respuesta directa a las objeciones formuladas por J. G. Hamann contra la filosofía kantiana. En el año 1784, Hamann había redactado un escrito titulado *Metakritik über den Purismus der Vernunft*, dirigido contra el proyecto de la filosofía crítica de Kant. Aunque la *Metakritik* de Hamann no fue publicada hasta el año 1800, el contenido de sus manuscritos comenzó a circular mucho tiempo antes en el ambiente intelectual de la época, sobre todo gracias a la difusión de Herder y Jacobi. La publicación del escrito de Hamann parece haber sido forzada por un enemigo de Herder. En efecto, Herder había publicado en 1799 un escrito titulado *Verstand und Erfahrung. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* y un enemigo suyo pretendía demostrar su supuesto plagio (Dahlstrom, 2005, 78). En cualquier caso, lo cierto es que la *Metakritik* de Hamann acusaba a Kant de efectuar una hipóstasis de la razón y de aislarla de su existencia concreta en la experiencia, en la historia y especialmente en el lenguaje. Según Hamann, el uso de la razón presupone el lenguaje como su condición previa. Por ese motivo, el proyecto de una crítica de la razón propuesto por Kant requiere asimismo de una previa metacrítica del lenguaje. Fichte estaba familiarizado con las ideas de Hamann y comprendió inmediatamente que su metacrítica lingüística (en principio dirigida contra la filosofía de Kant) representaba una amenaza para cualquier teoría que pretendiera establecer las necesarias estructuras a priori de la razón a partir de un punto de vista trascendental y a-histórico (incluyendo, por supuesto, a su propia WL). Su ensayo sobre el origen del lenguaje puede entenderse entonces como una respuesta a esta metacrítica de la razón pura. De manera consecuente, Fichte tenía que aplicar al lenguaje el mismo método de deducción trascendental, que ya había aplicado en la elaboración de su WL. De este modo, Fichte no sólo podía responder a las objeciones de Hamann. También podía demostrar la superioridad de su propia versión de la filosofía trascendental frente a la versión anterior de Kant, que no había podido responder a esas objeciones (Surber, 1996, 12-13).

Esta comprensión trascendental del lenguaje aparece con toda evidencia en su ensayo sobre el lenguaje de 1795. Fichte sostiene allí que la utilización de símbolos o

signos explícitos es un requisito indispensable para definir el fenómeno del lenguaje humano. Es cierto, explica Fichte, que el pensamiento de un sujeto puede inferirse también a partir de sus acciones y de los efectos que produce en el mundo sensible. Mi acción es una consecuencia directa de mi pensamiento y, por este motivo, otro ser racional puede inferir ese pensamiento a partir de las acciones que realizo en el mundo fenoménico. Podría decirse entonces que toda actividad humana es lingüística, en la medida en que expresa un pensamiento. Sin embargo, Fichte niega esta posibilidad. En el lenguaje, la utilización de signos por parte del sujeto debe ser voluntaria y explícita:

Sin embargo, nuestro pensamiento también se evidencia por los resultados que tiene en el mundo de los sentidos; yo pienso, y actúo según los resultados de ese pensamiento. Un ser racional puede deducir de estas mis acciones lo que he pensado. Pero esto no se denomina lengua. En todo lo que debe llamarse lengua no se intenciona nada más que la denominación de un pensamiento; la lengua no tiene ningún otro fin aparte de esta denominación. En un acto, no obstante, la expresión del pensamiento es casual, no es el fin. No actúo para comunicar a otros mis pensamientos; por ejemplo, no como para indicar a los demás que tengo hambre. Cada acción es un fin en sí misma; actúo porque quiero actuar. (Fichte, 1996, 12-13).

Es decir, en la actividad lingüística, la principal finalidad del sujeto debe consistir en expresar a otros su pensamiento. La voluntad tiene que determinarse de un modo específico para la realización de esa tarea. En las restantes acciones, no hay una utilización consciente y voluntaria de signos orientada hacia el fin de la comunicación. En consecuencia, Fichte considera que la expresión involuntaria de pensamientos no es un lenguaje. La actividad lingüística y comunicativa presupone una voluntad determinada. Según Fichte, un uso involuntario del lenguaje implica una contradicción interna (Fichte, 1996, 14).

En resumen, Fichte considera que el uso voluntario de signos constituye el principal criterio para distinguir entre una actividad lingüística y una actividad no-lingüística. El uso del lenguaje no puede ser involuntario, implícito o casual. En la acción comunicativa, la voluntad de expresar el propio pensamiento debe ser consciente y explícita por parte del sujeto. El acto de pensamiento expresado luego por el lenguaje puede estar implícito en una acción, pero la actividad lingüística de comunicar ese pensamiento a otros tiene que ser siempre explícita. De este modo, Fichte traza una nítida distinción entre lenguaje y pensamiento. El *lenguaje* es solamente la tarea específica de comunicar a otros el pensamiento por medio de signos audibles o visibles.

En cambio, el *pensamiento* es una actividad intelectual que puede desarrollarse sin necesidad de recurrir a signos lingüísticos:

No demuestro aquí que el ser humano no pueda pensar sin lengua, y sin la misma no pueda tener conceptos generales y abstractos. Eso sí lo puede realizar a través de las imágenes que se esbozan mediante la fantasía. Según mi opinión, se ha concedido una importancia exagerada a la lengua, pensando que sin ella no hubiera tenido lugar ninguna utilización de la razón (Fichte, 1996, 23n).

Este pasaje muestra una clara oposición entre la perspectiva adoptada por Fichte y la perspectiva adoptada por Hamann en su *Metakritik über den Purismus der Vernunft*. Fichte evita subordinar la razón al uso del lenguaje. Aunque Fichte admite que el lenguaje es un instrumento indispensable para expresar el pensamiento y para reconocer a otros como seres racionales, se resiste a afirmar una primacía de la capacidad lingüística sobre la razón, así como niega también una posible identificación entre ambas. Desde la perspectiva de Fichte, alguien puede pensar y comportarse como un ser racional, aún cuando no ejerza su facultad lingüística (Surber, 1996, 37).

Por otra parte, es cierto que Fichte no intenta ofrecer una explicación empírica, sino una deducción trascendental del lenguaje. Fichte no considera al lenguaje como un producto casual derivado de ciertas convenciones o acuerdos, sino como una herramienta de comunicación que se puede justificar necesariamente a partir de la propia estructura de la conciencia humana. Según Fichte, la invención del lenguaje no es un hecho contingente de la historia, sino que ha estado siempre sometida a leyes necesarias de la razón. El lenguaje surge en el contexto de la necesaria relación entre Yo y No-Yo. El concepto fichteano de No-Yo abarca todo aquello que se opone a un sujeto: el mundo natural y el mundo social humano. En consecuencia, el Yo individual tiene dos maneras alternativas de comportarse frente al No-Yo. Cuando el No-Yo es comprendido como naturaleza, el Yo pretende modificarlo y someterlo completamente. En otras palabras, el sujeto intenta transformar la naturaleza no-racional, con el fin de someterla a sus propios principios racionales. Sólo bajo esta condición, es posible para el sujeto cumplir con la máxima exigencia de la razón práctica: el Yo tiene que ponerse absolutamente a sí mismo. Cuando el sujeto simplemente representa o describe las cosas tal como son, se produce un desacuerdo con sus propias exigencias racionales. El sujeto tiene que modificar la realidad para que finalmente concuerde con su ideal y de esta manera imponer por la fuerza las leyes de la razón a la propia naturaleza (Fichte, 1996, 18-19).

Pero cuando el sujeto se opone al No-Yo como mundo social y humano tiene que actuar de una manera diferente. En el mundo social, el hombre no se opone a una naturaleza bruta, sino a otros hombres que comparten con él los mismos principios de racionalidad. El reconocimiento de esa racionalidad requiere la posibilidad de una interacción o un intercambio entre sujetos, de la cual resulta una correspondiente modificación de la acción con respecto a fines. No puedo reconocer como racional a un ser que actúa invariablemente o de forma mecánica, independientemente de cualquier interacción que yo pueda tener con él. Según Fichte, sólo puedo reconocer como racional a un ser que modifica sus intenciones, después de entender un acto de comunicación en el que yo expreso mis propias intenciones (Fichte, 1996, 19-21). Por ese motivo, la posibilidad de reconocer la racionalidad fuera de la esfera subjetiva necesita la invención del lenguaje. Es decir, el reconocimiento mutuo de la racionalidad entre seres de la especie humana depende de la invención de un medio de comunicación adecuado de sus pensamientos e intenciones. Sin lenguaje, se vuelve imposible la vida social, porque las acciones de los hombres siempre son susceptibles de una interpretación incorrecta. Los signos del lenguaje están elaborados voluntariamente por el hombre para resolver este problema. Sólo por medio de la utilización de signos lingüísticos puedo comunicar mis propias intenciones y conocer las intenciones de los demás. De esta manera, surge la idea de un lenguaje en el contexto de la interacción social humana. El lenguaje se fundamenta igualmente en la tendencia a convertir todo No-Yo en un Yo y en la tendencia a extender las leyes de la racionalidad fuera de los límites de la conciencia subjetiva (Fichte, 1996, 22-23).

A pesar de este esfuerzo de deducción trascendental, Fichte no atribuye demasiada importancia al lenguaje en el marco de su exposición sistemática de la WL y sólo lo considera como un objeto posible de la investigación filosófica. Esta comprensión del lenguaje por parte de Fichte no se modifica substancialmente en sus escritos posteriores.² En cierto sentido, podría decirse que su *Rede an die deutsche Nation* invierte la relación entre pensamiento y lenguaje que generalmente puede observarse en el contexto de una filosofía de la conciencia. En este escrito del período de Berlín (1800-1814), el pensamiento de los individuos parece estar determinado por el

² Aunque su *Rede an die deutsche Nation* (1806) parece ofrecer nuevas consideraciones sobre la facultad lingüística del hombre, su teoría fundamental se mantiene intacta. En cierto sentido, Fichte intenta conservar allí la misma comprensión trascendental del lenguaje que ya había elaborado previamente en su escrito de 1795. Por ese mismo motivo, y de manera consecuente, Fichte vuelve a afirmar que el lenguaje expresa una legalidad superior que nunca puede identificarse con las convenciones idiomáticas.

lenguaje de la comunidad y no a la inversa. Sin embargo, no resultaría legítimo sostener que Fichte anticipa de este modo los posteriores resultados del giro lingüístico de la filosofía. En realidad, Fichte nunca formula de manera consecuente una teoría explícita sobre las *condiciones lingüísticas* del conocimiento, de la argumentación filosófica o de las acciones humanas en general. Es decir, Fichte no deja de concebir el lenguaje como un posible objeto de conocimiento y nunca lo incorpora a la WL como una condición indispensable de la propia reflexión filosófica. En su filosofía, el lenguaje se convierte en objeto de una deducción trascendental, pero nunca en una condición de posibilidad del propio procedimiento deductivo. A pesar de los diversos intentos de explicación o de justificación, el lenguaje sólo cumple una función secundaria en la filosofía trascendental de Fichte e incluso se considera como un obstáculo inevitable para la verdadera comprensión de las leyes de la razón.

No obstante, considero que Fichte realiza una notable contribución al debate filosófico de su época: incorpora de forma explícita la perspectiva de la filosofía trascendental al debate sobre el origen y los límites del lenguaje humano. Después del giro lingüístico, la perspectiva de la filosofía trascendental ha sido recuperada por Karl-Otto Apel y por Wolfgang Kuhlmann. Gracias a esta recuperación, tampoco el debate contemporáneo sobre el lenguaje puede prescindir de la perspectiva trascendental. Aunque con considerables limitaciones, Fichte ya había realizado en su época una operación similar: extrajo el tema del lenguaje del ámbito contingente de la experiencia para situarlo en el horizonte trascendental de la reflexión filosófica. De este modo, la filosofía fichteana intentó evitar las consecuencias relativistas de una teoría empírica del lenguaje, que fuese elaborada únicamente a partir de datos falibles y contingentes. El proyecto filosófico de la modernidad (que pretendía fundamentar las decisiones y determinaciones del hombre en el uso de la razón) no quedaba así disuelto en una multiplicidad de reglas lingüísticas arbitrarias. De esta forma, tampoco quedaba eliminada la posibilidad de encontrar una fundamentación filosófica con validez universal y necesaria para todas las acciones humanas.

Bibliografía

- Apel, Karl-Otto (1999) "Sprache als Thema und Medium der transzendentalen Reflexion. Zur Gegenwartssituation der Sprachphilosophie", en Apel, Karl-Otto, *Transformation der Philosophie*, t. II, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Dahlstrom, Daniel O. (2005) "The aesthetic holism of Hamann, Herder and Schiller", en Ameriks, Karl (ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 76-94.
- Fichte, J. G (1996) *Sobre la capacidad lingüística y el origen de la lengua*, Madrid, Tecnos, trad. Rita Radl Philipp.
- Hoffmann, Thomas Sören (1997) "Die Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre und das Problem der Sprache bei Fichte", *Fichte-Studien*, 10, pp. 17-33.
- Kuhlmann, Wolfgang (1985) *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber.
- Surber, Jere Paul (1996) *Language and German Idealism: Fichte's Linguistic Philosophy*, New Jersey, Humanity Press
- _____ (1997) "Fichtes Sprachphilosophie und der Begriff einer Wissenschaftslehre", *Fichte-Studien*, 10, pp. 35-49.
- Wood, Allen W. (2006) "Fichte's Intersubjective I", *Inquiry*, XLIX, 1, pp. 62-79.

La Facultad de juzgar estética y teleológica: funciones de una única facultad

Prof. Dra. Silvia del Luján Di Sanza (UNSAM)

Es un recorrido habitual y sostenido en la obra de Kant, interpretar la índole y la función de la “Urteilkraft” en la tercera *Crítica*, partiendo del Apéndice a la Dialéctica trascendental y, en él, del uso regulativo de las ideas, para mostrar que, o bien todas las funciones que Kant le adjudica a la facultad de juzgar, ya estaban contenidas en ese Apéndice y la tercera *Crítica* constituye su despliegue (Liedtke, 1964) o bien que, aun cuando es legítimo ese camino de interpretación el aspecto reflexionante de la misma, solo tenía un anuncio sin desarrollo en la *Crítica de la razón pura* (Mertens, 1975), o bien que la facultad de juzgar adquiere, en la tercera *Crítica*, características propias y es irreductible a las investigaciones de la primera *Crítica* (Bartuschat, 1972). Así podríamos seguir enunciando interpretaciones acerca de este vínculo. Sin querer poner en tela de juicio este trayecto de investigación suficientemente fundamentado en el texto y puesto de relieve por comentaristas solventes de la obra de Kant, quisiera confrontarlo con una afirmación de Kant que genera cierta perplejidad y, más que resolverla mediante una investigación histórica acerca de la fecha de redacción de los textos, sostenerla para observar, si desde allí se puede obtener mayor determinación acerca de la constitución de la facultad de juzgar reflexionante, en cuanto estética y teleológica, diferenciación que da lugar a las dos partes de la tercera *Crítica*.¹ El texto referido pertenece al §23, situado en la Analítica de lo sublime² y dice:

La belleza independiente (selbstständige) de la naturaleza nos descubre una técnica de la naturaleza, que la hace representable como un sistema según leyes, cuyo

¹ Karel Kuypers (1972, 9-14) señala que la separación entre estética y teleología tiene su origen en la apropiación que la tradición ha hecho de esta obra, no con la obra en sí. A su criterio, tanto el entusiasmo neokantiano de Cohen como la crítica histórica de Delekat se basan en la falta de consideración de la unidad del texto. Kuypers pone como causa de este problema la lectura que ha hecho el romanticismo alemán, por ejemplo, Goethe, Schiller, y también la crítica de Hegel a la estética de Kant. Cada uno busca en la interpretación las bases para su propia teoría, sin encontrar para la obra la razón de su unidad.

² En este trabajo citaremos la Edición Académica de las obras de Kant: *Kant's gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter, Berlin und Leipzig, desde 1902. En lo sucesivo esta edición se citará con la sigla Ak. seguida del número de tomo (en cifras romanas), y del número de página (en cifras arábigas).

principio no puede ser encontrado en toda nuestra facultad del entendimiento, a saber, el de una finalidad con respecto al uso de la facultad de juzgar en relación a los fenómenos, de modo tal que estos deben ser enjuiciados como pertenecientes no sólo a la naturaleza en su mecanismo carente de fin, sino también en analogía con el arte. Ciertamente esta analogía no amplía realmente nuestro conocimiento de los objetos de la naturaleza pero sí nuestro concepto de ella, pues conduce desde el mero mecanismo al concepto de la misma como arte; [cuestión] que invita a profundas investigaciones sobre la posibilidad de una forma semejante. (Ak. V, 246).

Esta representación de la naturaleza como arte surge de la reflexión de la facultad de juzgar y señala, en primer término que la belleza de la naturaleza es la que nos descubre una concordancia entre la capacidad de auto-organización de la naturaleza en sus formas y productos, con el proceder lógico de nuestras facultades de conocimiento. La belleza de la naturaleza, dirá Kant en el §42, constituye una huella (“Spur”) indicadora acerca de que tenemos fundamento para admitir una tal concordancia.

Si atendemos a esta señal puede que se abra un camino complementario al anterior, que nos brinde otro acceso a la doble constitución de la facultad de juzgar, doble por partida doble: como estética y teleológica; como reflexionante y determinante. En este trabajo nos concentraremos en la dinámica interna de las distintas funciones de la “Urteilkraft”, en particular nos detendremos en las relaciones entre las dos primeras: estética y teleológica y en el modo de su pertenencia a una misma facultad.

1. Distinción de las funciones inherentes a la “Urteilkraft.”

La disposición final de la naturaleza para con nuestras facultades de conocimiento es abordada por Kant en las introducciones, en las que presenta a la facultad de juzgar y a su principio de legislación, el principio transcendental de finalidad, como fundamento de la articulación de las leyes transcendentales y empíricas en la unidad de la experiencia, es decir desde un punto de vista sistemático. El sentimiento de placer y displacer (propio de la facultad de juzgar reflexionante en la división tripartita de las facultades) aparece vinculado, en primera instancia, a este problema por la satisfacción que se enlaza con el cumplimiento de un fin. Este enlace es presentado en la Introducción que acompaña a la obra en la sección VI. “Del enlace del sentimiento de placer con el concepto de la finalidad de la naturaleza”, vinculado al

hallazgo de un orden en la naturaleza, a pesar de la gran diversidad de sus formas, según leyes empíricas: “la posibilidad descubierta de unir dos o más leyes empíricas y heterogéneas de la naturaleza bajo un principio que las comprende a ambas es el fundamento de un placer muy notable, a menudo hasta de una admiración”. (Ak.V,187).

En el cuerpo de la obra, este principio pertenece a una facultad especial, la facultad de juzgar reflexionante estética, que es la que propiamente merece un lugar en la crítica; y se lo despliega a partir de una señal que la naturaleza nos da, en la belleza, acerca de su conformidad a fines. Toda vez que ciertos objetos de la naturaleza, llamados bellos, provocan la concordancia de las facultades en un juego libre, el sujeto experimenta el sentimiento de placer, “y así podemos considerar a la belleza de la naturaleza (“*Naturschönheit*”) como la exposición del concepto de la finalidad formal”. (Ak. V, 193). La presuposición trascendental de un principio de finalidad formal encuentra en el sentimiento de placer, generado por el acuerdo de las facultades con motivo de una representación, una señal de su legitimidad. Por esto es que la deducción trascendental del principio de finalidad formal, cuya necesidad es anticipada en la introducción, se completa efectivamente en la deducción trascendental de los juicios del gusto. Allí se afirma al principio del gusto como el principio propio de la facultad de juzgar en general. Y en esto radica la importancia de esta parte de la *Crítica*, que Kant califica de esencial, por ser la que contiene un principio propio de legislación.

El curso de la argumentación kantiana nos conduce desde la finalidad formal estética, como la disposición interior conforme a fin de nuestras facultades de conocer, a la finalidad teleológica en la aprehensión de ciertos objetos de la naturaleza, que requieren, para su explicación, poner como fundamento una idea de fin.³ En la teleología se desarrollará la idea de la adecuación entre el proceder de la naturaleza y el proceder de nuestras facultades de conocimiento, en los productos considerados como “fin de la naturaleza” (“*Naturzweck*”). La presencia de tales objetos testimonia la posibilidad de una teleología, por lo que, “podemos considerar a los fines de la naturaleza (“*Naturzwecke*”) como la exposición del concepto de finalidad real (objetiva)”. (Ak. V, 193).

³ W. Bartuschat (1972) ha mostrado la problemática que se plantea entre estos dos usos de la facultad de juzgar: estética y teleológica. A su criterio, la facultad de juzgar teleológica lo que hace es reforzar la legitimidad del uso estético en la medida en que piensa la finalidad, no desde la relación formal de las facultades, sino desde el concepto de un objeto, lo cual le permite calificarla también de finalidad real.

“*Naturschönheit*” (belleza de la naturaleza) y “*Naturzweck*” (fin de la naturaleza) son los dos conceptos ejes de cada una de las partes de la *Crítica de la facultad de juzgar*. El primero expone el concepto de finalidad estética por medio del sentimiento de placer y el segundo, el de la finalidad objetiva por medio de conceptos. La belleza resulta ser la primera manifestación para la admisión de una finalidad, que es formal subjetiva pero constituye el paso previo para la posibilidad de pensar y aceptar una teleología. A su vez, siguiendo la indicación del §23, la belleza de la naturaleza pone de manifiesto, es decir “nos descubre” una finalidad (conformidad a fines o teleoformidad⁴) de la naturaleza en la diversificación de sus productos con respecto a nuestras facultades de conocimiento. Constituida esta base, la teleología hace posible el juicio de ciertos productos de la naturaleza a partir de un concepto que se pone como fundamento de esa explicación.⁵

Kant presenta a la estética como propedéutica (*Vorbereitung*) de la teleología. En la introducción afirma:

En una *Crítica de la Facultad de Juzgar*, la parte que contiene a la facultad de juzgar estética le pertenece esencialmente, porque sólo esta contiene un principio que la facultad de juzgar pone completamente a priori como fundamento de su reflexión sobre la naturaleza: el de una finalidad formal de la naturaleza en sus leyes particulares empíricas (...) En cambio, acerca de que deban darse fines objetivos de la naturaleza, es decir, cosas que sólo son posibles como fines de la naturaleza, no puede ser dado ningún fundamento a priori (...) sino [que] sólo la facultad de juzgar, sin contener en sí un principio a priori para eso, contiene la regla para hacer uso del concepto de fin según el propósito de la razón en los casos existentes (ciertos productos). (Ak. V, 193).

De aquí, entonces, se desprende una diferencia fundamental: la facultad de juzgar en su reflexión estética contiene un principio a priori de legalidad, que autoriza a pensar la conformidad a fin de las facultades de conocimiento en la representación de un objeto. Sólo en este uso de la facultad de juzgar se presupone un principio de legalidad y, por eso, también es en la *Crítica de la facultad de juzgar estética* donde se efectúa la deducción de los juicios del gusto. En cambio, en la reflexión teleológica, Kant señala que la facultad de juzgar no posee ningún principio a priori de legislación; entonces ella

⁴ La elección de este término para traducir *Zweckmäßigkeit*, pertenece a Leonel Ribeiro dos Santos (2012) para referir a la finalidad formal de la naturaleza.

⁵ Un concepto debe ser la base de la representación de la naturaleza como sistema de fines, es decir, como un todo enlazado según una idea. Aquí tiene su razón de ser la hipótesis de un entendimiento intuitivo.

actúa según un concepto que es usado para la reflexión, a saber la idea de un “fin de la naturaleza” (“Naturzweck”).

La facultad de juzgar reflexionante estética es presentada como una capacidad peculiar o especial, dado que sólo esta juzga sin conceptos como regla y, por ende, requiere de un principio que autorice su proceder. En cuanto facultad de juzgar teleológica, en cambio, presupone un concepto del objeto que se pone como fundamento de la explicación de la existencia del mismo. Hasta ahora lo que las enlaza es su pertenencia al ámbito de la reflexión, pero en lo que se refiere a su lugar sistemático, quien cumple con el requisito de ser legislador a priori es el uso reflexionante estético. Por esto mismo es el que necesita de una crítica dado que se trata de “una facultad de principios trascendentales propios (al igual que el entendimiento y la razón) y, por eso, califica para ser incorporada al sistema de las facultades del conocimiento puro”. (EE. Ak. XX, 244). Por otra parte, Kant indica en la introducción que acompaña a la obra que “la facultad de juzgar teleológica no es ninguna capacidad especial, sino la misma facultad de juzgar en general” (Ak. V, 194), ella no requiere de un principio propio para operar, y su fin es orientar el conocimiento ya sea de un ámbito particular de objetos, como los seres organizados, o bien de la naturaleza en su conjunto. La reflexión estética no se dirige al conocimiento pero sí extiende este principio para el uso de la facultad de juzgar teleológica. ¿qué significa esta identificación que realiza Kant entre la reflexión teleológica con la Facultad de juzgar en general. ¿Qué significa este “überhaupt”? ¿Una denominación genérica?⁶ ¿Un simple agregado para diferenciarla con respecto a la “especial” que es la reflexión estética?

2. El modo de articulación de las funciones de una única facultad

Esta identificación con la facultad de juzgar en general amplía el problema pues involucra otros dos usos: el reflexionante y el determinante. En el apartado V de la E.E.: *De la facultad de juzgar reflexionante*, se desarrolla la diferencia entre una facultad de juzgar reflexionante y una determinante, pero, a la vez, se incorpora la función de

⁶ Georg Kohler (1980, §4, 30-39) expone su interpretación con respecto a esta identificación entre facultad de juzgar en general y facultad de juzgar teleológica y sostiene que se resuelve mediante una clarificación de esta última, en la que distingue la consideración de la facultad de juzgar teleológica en un sentido amplio y en uno estricto.

determinación a la reflexión, en cuanto uno de los modos de la subsunción, de manera tal que ahora se puede hablar de una facultad de juzgar reflexionante determinante⁷.

Si se sigue esta indicación de Kant podemos ver que la facultad de juzgar reflexionante teleológica comparte con la reflexionante determinante la función de conocimiento, aunque la primera como heurística. A su vez, en tanto facultad de juzgar en general, contiene en sí a la estética como capacidad peculiar, pero esta última, al poseer un principio propio de legalidad es legisladora a priori y lo extiende, como regla, a la reflexión teleológica.

A partir de esta interacción de funciones en el interior de la “Urteilkraft”, que el mismo Kant propone, nos hace ver que el pasaje por la reflexión estética, como la instancia negativa de la facultad de juzgar, abre un campo nuevo de posibilidades para el pensamiento: pensar el particular como contenido en un universal que no está dado. La facultad de juzgar, para subsumir, no cuenta en este caso, tal como lo hace en el determinar, con leyes dadas a priori en el entendimiento, ni tampoco con un concepto que a modo de fin guía la investigación. Por el contrario, en el ejercicio de la reflexión, debe buscar un universal para el particular dado, o sea que debe pensar sin determinar el objeto. La facultad de juzgar reflexionante estética está habilitada e instruida por su principio trascendental a proceder sin interés, sin fin y sin concepto. Por medio de esta sucesión de negaciones la reflexión estética prepara al entendimiento para pensar sin determinar objeto, es decir, para reflexionar.⁸ Dice Kant:

entre los múltiples productos de la naturaleza, también pueden esperarse como posibles unos productos que, como si estuvieran propiamente puestos para nuestra facultad de juzgar, alberguen tales formas específicas, adecuadas a dicha facultad de juzgar y que, gracias a su diversidad y unidad sirvan, por decirlo así, para fortalecer y mantener en buen estado a las fuerzas anímicas (que están en juego al hacer uso de esa capacidad), formas a las que por ello se les da el nombre de bellas. (Ak. V, 359).

El acuerdo logrado por las capacidades de conocimiento en el movimiento de llevar a conceptos sin concepto, mantiene vivas a las fuerzas anímicas del sujeto, las que

⁷ Mediante la reflexión, la facultad de juzgar busca poner una representación bajo un posible concepto y para ello dispone de un principio propio como regla. En cambio, cuando se trata de determinar un objeto para el conocimiento, cuenta con un concepto del entendimiento, como fundamento de la subsunción. La consecuencia de este vínculo entre reflexión y determinación es la identificación de la facultad de juzgar reflexionante con la facultad de juzgar en general: “La facultad de juzgar es aquí en su reflexión a la vez determinante y el esquematismo trascendental de aquel (entendimiento) le sirve a la vez como regla bajo la cual se subsumen las intuiciones empíricas dadas”. (E.E., Ak. XX, 212).

⁸ La facultad de juzgar estética prepara para la teleológica. Cf. Ak. V, 193-194 (B LI).

constituyen la vida interna del pensar y, sobre todo, dispone al ánimo para lo suprasensible en nosotros y en la naturaleza.

La facultad de juzgar teleológica se asemeja al uso determinante en que procede según un concepto del objeto como regla y sus juicios son lógicos pero, la diferencia reside en que no puede hacer uso de ese concepto para determinar al objeto, dado que su actuación está circunscripta, por el principio transcendental de finalidad, a la reflexión. De aquí la importancia (no exenta de dificultades)⁹ de la antinomia de la facultad de juzgar teleológica, en sus distintos momentos de preparación, desarrollo y resolución. Kant puede sostener el status propio de la facultad de juzgar teleológica y el de los juicios teleológicos en la medida en que mantiene su referencia a la facultad de juzgar estética y, por ende, en la medida en que se sostiene el maridaje entre juicios estéticos y teleológicos.

A su vez, desde la facultad de juzgar teleológica se puede abordar la cuestión, que la facultad de juzgar estética no puede resolver ni siquiera plantear, acerca de la posibilidad de pensar a la naturaleza como un conjunto de los objetos del gusto (Ak. V, 290-291). Una naturaleza pensada como sistema de fines solo será posible para la reflexión teleológica. De aquí el entusiasmo de Kant al encontrar un principio de unidad para ambas aplicaciones de la facultad de juzgar, cuestión que, a la vez, le significa poder hacer el tránsito hacia la esfera práctica, es decir que la representación teleológica de la naturaleza efectúe la articulación entre la representación mecánica de esta y la teleología práctica y, por ende, la articulación del sistema.

Esta función mediadora de la teleología de la naturaleza sólo se puede sostener desde la unidad interna y la mutua referencia de los dos usos de la facultad de juzgar reflexionante. La reflexión estética no está orientada al conocimiento pero en tanto propedéutica prepara al entendimiento para pensar fines en la naturaleza, que constituye lo propio de la reflexión teleológica. Esta última está orientada al conocimiento e indica un vínculo con la función determinante. Se trata de dos figuras de la reflexión pero no de dos facultades diferentes, ni tampoco de una facultad, la reflexionante estética, y un apéndice, la reflexión teleológica. Kant la expone en la obra como una única capacidad, autorizada en su ejercicio por el mismo principio, el principio trascendental de finalidad. Este es siempre debe ser usado para la reflexión, como principio de heautonomía que el

⁹ Una buena elaboración de las dificultades inherentes a esta antinomia puede seguirse en: Zanetti (1993).

sujeto se da a sí mismo para el uso de sus propias facultades y, como principio heurístico, para avanzar en la investigación de las leyes particulares de la naturaleza.

En conclusión, podemos decir que la facultad de juzgar en general reflexiona en ciertos casos sin conceptos habilitada por el principio trascendental de finalidad; en otros casos, reflexiona, gracias a dicho principio, poniendo un concepto como base del enjuiciamiento del objeto, es decir, un concepto como fin, tal como lo prescribe la razón en cuanto facultad de fines. En ambos casos es siempre la facultad de juzgar reflexionante una y la misma capacidad¹⁰. El problema de la unidad de las dos partes de la tercera Crítica¹¹ está anudado a este complejo vínculo entre reflexión estética y teleológica, entre reflexión y determinación. El ahondamiento del examen de esta dinámica interna, en cuanto constituyente de la índole de una única facultad, la “Urteilkraft”, es un camino para avanzar en la comprensión de la unidad de la obra desde la comprensión de su concepto fundamental, para el cual, y como síntoma de la mencionada complejidad, en castellano disponemos de tres nombres: Juicio, Facultad de Juzgar y Discernimiento; cuestión que, por cierto, no se decide sólo desde una convención arbitraria, sino más bien desde el concepto mismo: su génesis, su lugar sistemático y su dinámica interna.

Bibliografía

¹⁰ Cabe sin duda la pregunta, y el mismo Kant la formula en el §79, acerca la pertenencia o no de la facultad de juzgar teleológica a la crítica de las facultades, o bien su pertenencia a la doctrina de la naturaleza, a modo de un desarrollo del uso regulativo de la razón. Este es un punto difícil de despejar por el que muchas interpretaciones consideran que la *Crítica de la facultad de juzgar* es un texto sin unidad, en el que la *Crítica de la facultad de juzgar teleológica* no es más que un apéndice del *Apéndice a la Dialéctica trascendental* de la *Crítica de la razón pura*. ¿Qué posibilidad nos da la tercera Crítica de pensar la referencia mutua de los dos usos de la facultad de juzgar? Discutir el lugar sistemático de la Facultad de Juzgar requiere un desarrollo por sí mismo, y son muchas y variadas las interpretaciones al respecto. Como en tantos puntos de la filosofía de Kant la discusión es amplia y encendida.

¹¹ El problema de la unidad interna de la obra lo he abordado en mi libro: *Arte y Naturaleza. El concepto de “Técnica de la naturaleza” en la “Kritik der Urteilkraft” de Kant*. Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2010. Allí sostengo que: “Si pensamos tanto en la problemática que se aborda en ella [la tercera Crítica] como en el propósito que la recorre y en los conceptos en los que se basa, estamos aludiendo a otro camino de interpretación necesario y confluyente con el histórico, que tampoco está exento de dificultades; sin embargo, en él está la señal que nos va a permitir desandar el camino y reconstruirlo a la vez. Puede ser que la unidad del texto se nos revele si la buscamos bajo una pregunta: ¿qué es lo que reúne a estos dos ámbitos heterogéneos de la naturaleza y del arte? Empezamos a ver que el problema no es nuevo pero el planteo de Kant sí lo es. Nuestra interpretación partirá de este planteo y se centrará en el concepto de técnica de la naturaleza, con el que intentaremos mostrar la unidad conceptual de la obra desde su interior. La representación técnica de la naturaleza como sistema de fines deberá dar cuenta de esta unidad de la obra y de su función de tránsito (Übergang) en el sistema”.

- Bartuschat, Wolfgang (1972) *Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Di Sanza, Silvia del Luján (2010) *Arte y Naturaleza. El concepto de Técnica de la naturaleza en la Kritik der Urteilskraft de Kant*, Buenos Aires, Ediciones del Signo.
- Kohler, Georg (1980) *Geschmackurteil und ästhetische Erfahrung*, Berlín-New York, Walter de Gruyter.
- Kuypers, Karel (1972) *Kants Kunsttheorie und die Einheit der Kritik der Urteilskraft*, Amsterdam-London, North-Holland Publishing.
- Liedtke, Max (1964) *Der Begriff der reflektierenden Urteilskraft in Kants Kritik der reinen Vernunft*, Diss. Hamburg.
- Mertens, Helga (1975) *Kommentar zur ersten Einleitung in die Kritik der Urteilskraft. Zur systematischen Funktion der Kritik der Urteilskraft für das System der Vernunftkritik*, München, J. Berchmans Verlag.
- Ribeiro dos Santos, Leonel (2012) *Ideia de uma Heurística Transcendental: Ensaio de Meta-Epistemologia Kantiana*, Lisboa, Esfera do Caos Editores.
- Zanetti, Veronique (1993) "Die Antinomie der teleologischen Urteilskraft", *Kant Studien*, LXXXIV, 3, pp. 341-355.

La disposición ética como articulación dialéctica entre sociedad civil y el estado en la *Filosofía del derecho* de Hegel

Adriana Fernández Vecchi (UNLA)

Hegel en la *Filosofía del derecho* sostiene que la vida ética culmina en el Estado, comunidad orgánica, que despliega el bien común. Se desarrolla a través de a) deberes y derechos jurídicos (Derecho Abstracto), b) intenciones y propósitos morales (Moralidad) y en c) las instituciones y leyes éticas de un pueblo (Eticidad).

En la exposición de la Sociedad Civil, momento de la Eticidad, se pueden encontrar algunos flancos críticos. Primero porque la dialéctica interna dada en su estructura puede presentar desvíos del círculo dialéctico: puede relevarse el problema entre lo lógico y ético. Segundo la superación de los intereses egoístas y los problemas de acumulación patrimonial y sus conflictos ¿cómo devienen hacia el bien común del Estado? ¿Cómo es posible que los intereses particulares y la estructura de clases reviertan en una superación donde el individuo comprenda que su fin universal es la cosa o el bien público? Intentaremos introducir una respuesta evidenciando que la fluidez de la dialéctica, se centra en una disposición ética, *Gesinnung*, que opera en la voluntad ética de tal manera, que la voluntad individual reconoce el bien común como suyo y deviene voluntad política. La Necesidad lógica del despliegue del Espíritu Objetivo se articula con la dialéctica de la “convicción o disposición subjetiva” que permite la confianza en el Bien común, en el Estado. Proponemos una reconstrucción conceptual de la Sociedad Civil poniendo en evidencia la “disposición ética, como modo particular de subjetivación”, Necesidad inmanente de atravesar, y entrelazarse aspectos no racionales con la objetividad racional en el despliegue dialéctico para la reconciliación ética del Estado y la confianza en la cosa pública. Para introducir sobre esta propuesta, pues no es posible agotar este tema en esta ponencia, expondremos primero los problemas y críticas, luego el fundamento lógico y por último presentaremos la relación entre Necesidad Lógica y *Sittliche Gesinnung*.

1. Problemas y Crítica

El fundamento sobre la vida social pública surge, históricamente, a partir de la sociedad burguesa. Al joven Hegel, le preocupa la descomposición de la subjetividad colectiva de las antiguas ciudad-estado.¹ Pero por otro lado, comprende que la cuestión de la propiedad privada está ligada de alguna manera, a la alteridad, pues el reconocimiento de la particularidad es una determinación de la Idea. Así en la *Filosofía del Derecho*, la esfera de lo privado representa el momento de la diferencia y de la escisión, necesaria de la totalidad Espiritual. Sólo de esta manera la diferencia puede ser dialécticamente recompuesta en unidad.

Ahora bien, Hegel enfatiza el principio de la libre subjetividad dada a partir del cristianismo.

El derecho de la particularidad del sujeto a sentirse satisfecho, o lo que es lo mismo, el derecho de la libertad subjetiva forma el punto central y el viraje en la diferencia entre la antigüedad y la época moderna. Este derecho ha sido expresado en su infinitud en el cristianismo y convertido en principio universal y efectivo de una nueva forma de mundo. (FFD., nota, §124)

Esta afirmación muestra el viraje hacia el mundo moderno, y la especial consideración de la particularidad para el tratamiento de una articulación de los intereses del patrimonio privado con los intereses comunitarios.

La sociedad moderna se centra en el principio de "*libertad subjetiva*". Junto al valor de los intereses individuales aparece el problema de la cohesión social y la recomposición política de la vida comunitaria. Hegel afirma que es el momento en donde la subjetividad se centra en el "*contenido particular del bienestar*" (FD. §125) pero también en el de los otros. Este tema se aborda en la *Filosofía del derecho*; "*el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada*" (FD. §4) La libertad se concreta en a) deberes y derechos jurídicos (Derecho Abstracto), b) intenciones y propósitos morales (Moralidad) y c) las instituciones y leyes éticas de un pueblo "cada una de esas figuras es una determinación y existencia de la libertad" (FD. Obs. 30)

El reconocimiento de los intereses particulares y las diferencias patrimoniales aparecen dentro de la Tercera Parte de la obra, en la segunda sección. Aquí denota la división tripartita del devenir dialéctico de la obra. El problema que se presenta en la Sociedad Civil es que a partir del juego egoísta de los intereses particulares hay una

¹ "Desde el punto de vista del posterior desarrollo de Hegel debe subrayarse especialmente esta actitud respecto de la Antigüedad, el hecho, esto es, de que para el joven Hegel la Antigüedad no es un período pasado de la historia, sino el modelo vivo del presente" (Lukacs, 1972, 83)

pérdida en el lujo y en la necesidad de necesidades (*FD*. §191 y ss.) y se torna crítico el despliegue lógico de la Necesidad inmanente del concepto hacia la unidad sustancial en el Estado. La cuestión que se abre es: si entre la particularidad de la Sociedad Civil y la universalidad del Estado hay una correlación entre la lógica y la ética. Para dilucidar esta cuestión, expondremos la estructura de la obra, las críticas y luego ver una posible introducción de nuestra propuesta.

La Sociedad Civil,² segunda esfera de la Eticidad, contiene tres momentos:

A) Es sistema de las Necesidades (*Bedürfnisse*). Inmediatez y dispersión ética. Se centra en la particularidad, movimiento dialéctico en el que cada uno produce, gana, goza para sí, pero que al hacerlo lo hace para los demás. (*FD*. §199)

B) La administración de justicia. La Idea perdida en la particularidad, vuelve sí pero sólo en sentido del derecho abstracto. Es el momento de la negación, por medio de la administración de justicia, de la dispersión de la particularidad, cada una centrada en su patrimonio y trabajo privado. “[U]nidad de la universalidad existente en sí con la particularidad subjetiva, aunque ésta sólo en el caso particular y aquélla en el sentido del derecho abstracto” (*FD*. §229).

C) Poder de Policía y Corporación. El poder de policía asegura lo universal y el bienestar del individuo. Es el primer lugar donde se manifiesta el interés en el horizonte de la cosa pública, pero como orden exterior de las instituciones. La Corporación la voluntad toma sentido de pertenencia (*FD*. §249)

Los flancos críticos se centran en el problema de conciliación entre lo civil y lo político. Primero algunos autores señalan que la cohesión dialéctica es considerada como una metafísica idealista cuyo carácter deóntico fundamenta la mediación especulativa.³ Resuelve el nexo entre lo particular y lo universal valiéndose de la mediación especulativa y extrapolando luego tal conciliación al resto del sistema.

² "La idea efectivamente real –el Espíritu– se divide en las dos esferas ideales de su concepto, la familia y la sociedad civil, que constituyen su finitud, para ser, a partir de la idealidad de éstas, Espíritu efectivamente infinito por sí. Reparte así en esas esferas el material de su realidad finita, es decir reparte a los individuos en forma de multitudes (die Individuen als die Menge) " (*PFD*, §262)

³ “Esta cuestión condujo a Hegel no sólo a la elaboración de una metafísica idealista que resuelve el nexo entre lo particular y lo universal [...] sino también al estudio de los aspectos económicos y sociales de la esfera que le asigna al particularismo en el edificio sistemático: la sociedad civil” (Dotti, 1983, 129)

Segundo, Marx en la *Critica del Derecho del Estado Hegeliano* (Marx, 1985), sostiene la tesis de que el Estado moderno es el de la propiedad privada,⁴ por lo tanto, el Estado queda reducido a los juegos propios de la economía de la Sociedad Civil.

Otro aspecto que se puede plantear es un desvío conceptual entre la división expositiva de la Sociedad Civil y la exposición lógica dialéctica. La corporación no aparece como una Necesidad lógica de superación del sistema de productores, no legitima un traspaso dialéctico al Estado. La administración de justicia, el poder de policía, y la corporación no constituyen fases sucesivas de un mismo desarrollo conceptual sino tres mediaciones paralelas entre el sistema de las *Bedürfnisse* y el Estado. Bajo esta perspectiva lo expositivo se sobrepone frente a la exposición lógica. Podría pensarse en una cierta impostura de la necesidad lógica en la transición de la Sociedad Civil al Estado.

Otro flanco⁵ crítico que se ha señalado es la posible conexión directa de la Administración de Justicia con el Estado. Se la considera más fiel al despliegue dialéctico que la propia arquitectura que Hegel propone para el paso al Estado y a la vez sostener el juego de los intereses particulares de la sociedad burguesa. La división tripartita de la exposición de la Sociedad civil parece no considerar la crisis económica como una determinación relevante y los conflictos que se producen con el afianzamiento del juego de los intereses particulares y privados. La desigualdad del patrimonio y la significativa noción de clase (*Klasse*) que aparecen en *FD*. §243, Agr., 244 y 245, junto a la descripción de la crisis productiva, aleja al movimiento dialéctico de la justificación lógica de la corporación como tránsito de la sociedad civil al Estado. El despliegue lógico se articula sólo con la expansión colonial de los mercados, más que con el horizonte político, pues el Estado no podría ser el resultado de los conflictos patrimoniales y de producción. Se da una conexión externa entre lo socioeconómico y lo político. La unidad ética se centra sólo en la administración de justicia y puesta en la universalidad de la aplicación de la ley, se fija en una determinación abstracta. En este caso se confirma la hipótesis de la conexión directa con el Estado sin Necesidad de la Corporación y la Policía. Cabe la sospecha de que la universalidad de la ley se abstraiga

⁴ Marx en *Kommunistische Manifest*, hay un tratamiento sobre propiedad privada del soberano, respecto de la voluntad social. En los *Manuscritos de 1844*, comienza a mostrar la absorción de la propiedad rural respecto del orden capitalista.

⁵ “Si se observa la cuatripartición hasta ahora ilustrada, y las varias soluciones que en ellas recibe el problema del vínculo entre particularidad y universalidad, se nota una línea ascendente, una progresión de un vínculo mínimo (en el sistema de necesidades) a través de los grados intermedios de la administración de la justicia y la policía [...] a un vínculo máximo (en la corporación); después del cual no quedará sino el vínculo supremo del Estado” (Marini, 1989, 224).

de las condiciones socioeconómicas⁶ particulares y se disuelva el conflicto de los juegos de intereses privados necesarios para la superación sustancial de la ética y la construcción de la cosa pública.

Para que el despliegue lógico no presente fisuras, la Necesidad inmanente del desarrollo conceptual objetivo, requiere de un movimiento transversal, casi rastrero, para la demostración científica del concepto de Estado. A nuestro entender la *disposición o actitud ética (Gesinnung)* es un proceso de subjetivación, que atraviesa el movimiento dialéctico del Espíritu objetivo y permite la confianza en el poder público del Estado. Estos procesos son los que logran la superación de las consecuencias socioeconómicas desplegadas en la Sociedad Civil para alcanzar la unidad política en el Estado. Legitima la necesidad de subordinación de la Sociedad Civil al poder Estatal.

2. Fundamento Lógico

El desarrollo dialéctico comprende los momentos conceptuales que va desde la inmediatez pasando por la escisión hacia la reunificación enriquecida por el proceso. Hay un movimiento espiralado de superación y evolución. “En el conocimiento filosófico, la necesidad (Notwendigkeit) de un concepto es el principal, y el camino que se representa como el resultado de un devenir constituye su demostración y deducción” (FD. Obs. §2) “No se puede decir, por tanto que el concepto pasa a algo nuevo, pues la última determinación coincide otra vez con la primera” (PFD. Agr. §32)

Lo abstracto se desgarrar por una contradicción interna y recupera su unidad mediado por la Necesidad lógica. Así en su superación “vuelve hacia sí” rico, pues ha ganado concretes, “realidad efectiva” sin perder las diferencias del proceso. La dialéctica es el movimiento mismo de la “realidad efectiva” no un mero método expositivo o lógico. Pertenece a la evolución de la cosa misma, a la historia. Se aleja de una dirección lineal de construcción, más bien presenta una estructura circular.

3. Necesidad Lógica y *Sittliche Gesinnung*

⁶ Pero “la igualdad abstracta de los hombres ante la ley no elimina las desigualdades materiales ni suprime de modo alguno las contingencias generales que rodean al status económico social que ellos poseen” (Marcuse, 1983, 206)

La praxis política y la composición social, lo particular y lo público, deben dialectizarse no sólo en el plano de lo fenoménico, sino también en la esfera de lo Universal, en el círculo especulativo. Parece que el problema consiste en la relación de la crisis económica de los intereses privados con el despliegue circular dialéctico para sostener la sustancialidad ética del Estado. Las distintas esferas del desarrollo dialéctico, requieren para que sea factible la confianza en la cosa pública, del despliegue de la *Empfindung* (sentimiento apropiador), desde la Familia hasta el Sentimiento Patriótico, modo de la *disposición ética (sittliche Gesinnung)* en el Estado. Es decir, la Necesidad lógica se desarrolla desde el ámbito de lo privado articulando la relación entre la dialéctica del concepto y la del sentimiento o disposición para culminar en la Idea Ética.

Hegel emplea el término *Gesinnung. Gemüt*, no fácil de traducir, pero concierne al talante, temple o estado de ánimo. Es lo que predispone para la interiorización del principio universal, la razón. Hace posible superar la ambigüedad de la experiencia y es un potencial para establecer la unidad de lo interior-exterior, apareciencia-logos. Gracias a esta disposición como *Gemüt* se concibe la *Wirklichkeit* como expresividad de su esencia y no reducida a su fenómeno. La razón pertenece al mundo y su trabajo se da sobre lo existente, de tal manera que la síntesis apresa la experiencia, “el talante o convicción” de su despliegue que determina el concepto absoluto nutrido de expresividad. El pensar es orgánico y el conocimiento de la *Sittlichkeit* resulta equivalente al saber de la verdadera organización de un pueblo. La Idea ética constituye la unidad, identidad del sujeto y el objeto. Realidad vital que realiza la vida ética en el Estado, mediante una vida pública que incardina lo subjetivo en lo objetivo. Este aspecto en el orden fenoménico de la dialéctica es asumido por el carácter de ser miembro de una corporación a partir de la cual cobra identidad y pertenencia. La singularidad sabe que su interés privado se subsume dentro de un conjunto corporativo. Este momento como disposición para ser miembro supone una confianza que enjuaga lo meramente expositivo en una exposición lógica. Prepara la superación en la Idea ética donde esta voluntad individual rebasa su singularidad en la disposición política y quiere lo mismo que la voluntad ética. Es decir el Bien común.

4. En conclusión

El Derecho es la primera expresión objetiva de la razón, se da un orden cuya estructura es la ley, previa a la moralidad. Ésta es asunto privado. Uno y otra son

producto de la vida ética, de lo humano, histórico. Se despliega en el tiempo de las vivencias colectivas. Por consiguiente, ni la obligación del Derecho positivo, ni el deber moral unilateralmente sino ambos constituyen necesariamente el sustrato de la Eticidad. Pero todos los individuos y las colectividades pertenecen a la unidad universal como un organismo. El despliegue fenoménico y lógico supone una voluntad ética que hace real la libertad, cuya efectividad es histórica. La voluntad ética se afirma a sí misma en la medida en que se afirman como individuos conscientes de su condición ética, de que su verdadera vida es el Espíritu. La particularidad quiere entonces lo mismo que la voluntad ética. Esta síntesis es lo característico de una voluntad política cuya materia prima en la convicción o una disposición ética o sentimiento patriótico; *Gesinnung*. Lo concreto es este sentimiento de libertad que emerge de las posibilidades históricas del desarrollo del Derecho y de la Necesidad lógica que despliega la realidad efectiva de la convivencia pública para el bien común en el Estado.

Bibliografía

- Dotti, J. E. (1983) *Dialéctica y Derecho. El proyecto ético-político hegeliano*, Bs. As., Hachette.
- Lukacs, G. (1972) *El joven Hegel*, título original *Der Junge Hegel und die Probleme der Kapitalistischen Gesellschaft*, Berlín, Aufbau-Verlag, 1954, trad. Manuel Sacristán, Barcelona-México, Grijalbo.
- Hegel, G. W. F. (1955) *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg, Meiner. Hemos utilizado tres traducciones castellanas: *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, Bs. As., Siglo XX, 1987, trad. A. Llanos. *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, Bs. As., Sudamericana, 1975, trad. J. L. Verma. *Filosofía del Derecho*, no indica trad., México, 1975.
- Marcuse, H. (1970) *Ontología de Hegel*, Barcelona, Martínez Roca, trad. M. Sacristán.
- _____ (1983) *Razón y Revolución*, Madrid, Alianza, trad. J. Fombona de Sucre.
- Marini, G. (1989) “Estructura y significados de la Sociedad Civil hegeliana”, en G. Amengual (ed.), *Estudios sobre la “Filosofía del Derecho” de Hegel*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- Marx, K. (1985) *Crítica del Derecho del Estado Hegeliano*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, trad. E. Vázquez.

La teoría del conocimiento de Hegel en el *Manuscrito* de 1821 sobre Filosofía de la Religión

Héctor Ferreiro (UCA – CONICET)

1. Introducción

Las fuentes principales para la reconstrucción de la teoría del conocimiento de Hegel en su Sistema maduro son la filosofía del espíritu subjetivo y la Lógica subjetiva o Lógica del Concepto. En este respecto, la filosofía del Espíritu Absoluto ocupa en principio, dentro de la estrategia general adoptada por Hegel para exponer su pensamiento gnoseológico, un lugar periférico; sin embargo, toda vez que las formas del Espíritu Absoluto, esto es, el Arte, la Religión y la Filosofía, son para Hegel resultados de la progresiva explicitación del tipo de contenidos que implica la lógica interna de los sucesivos actos cognitivos del sujeto, en el marco de la exposición de la filosofía del Espíritu Absoluto Hegel desarrolla y precisa ulteriormente su teoría general sobre los actos de conocimiento. En este contexto, el tratamiento del concepto de la religión en las lecciones berlinesas sobre filosofía de la religión ofrece una oportunidad privilegiada –por regla general inadvertida– para profundizar en el análisis de las reflexiones de Hegel sobre el fenómeno del conocimiento humano.

En sus cuatro cursos berlineses –1821, 1824, 1827 y 1831– sobre filosofía de la religión, Hegel divide a esta disciplina en tres partes, a saber: el Concepto de la Religión, la Religión Determinada y la Religión Consumada; en la primera de esas partes, esto es, en la que dedica al concepto de la religión, Hegel desarrolla las diferentes formas subjetivas de la conciencia religiosa sin considerar su contenido (de su contenido versarán las dos partes siguientes), es decir, analiza los actos cognitivos del sujeto de un modo puramente *formal*, tal como lo había hecho antes en el marco de la filosofía del espíritu subjetivo. En esta medida, la exposición del concepto de la religión ofrece una verdadera filosofía del espíritu subjetivo en compendio en la que se retoman, pero también se complementan las tesis expuestas en la filosofía del espíritu subjetivo –más precisamente, en la Psicología– en sentido estricto. El objetivo de nuestra comunicación es analizar la teoría de los actos de conocimiento presente en las

Lecciones sobre Filosofía de la Religión; en razón de los requisitos de extensión que debe cumplir este trabajo, nos limitaremos a analizar los desarrollos que Hegel ofrece en el manuscrito que usa como texto base para el dictado de su primera Lección en Berlín sobre Filosofía de la Religión en el semestre de verano de 1821 (*REL*, 95-163).

2. Las formas cognitivas en el *Manuscrito*

2.1. El pensar inmediato: la devoción (*Andacht*)

En cuanto se eleva por encima de todo lo inmediato, sensible, singular y finito, el hombre accede a la región de “lo intelectual” (*zum Intellektuellen*). El terreno en el que se le presenta al sujeto esta universalidad infinita es la actividad del *pensar* (*Denken*) (*REL*, 112-113:384-394; 116-117:453-464). No se trata aquí, pues, de un pensar como proceso que despliega las determinaciones del objeto; es, por el contrario, un pensar que sólo se piensa *a sí mismo*: su contenido es el pensar mismo en su *inmediatez*. En cuanto el pensar como espacio de presencia de lo real está puesto como inmediato, todas las diferencias de los objetos posibles están allí ausentes, pues nada ha sido configurado aún a partir de la actividad de pensar, pero, a la vez, las determinaciones que constituyen los diferentes objetos están presentes en ese espacio en forma implícita (*REL*, 116-117:453-486; 119:518-521). Sobre la base de una connotación etimológica con el término alemán “pensar” (*Denken*), connotación que se pierde en la traducción castellana, Hegel se refiere a este pensar inmediato como “devoción” (*Andacht*) (*REL*, 117:476-477; 122:579-581). Frente a este universal puro e ilimitado, la determinidad del mundo objetivo es el otro extremo también enteramente abstracto, a saber: el sujeto como ser finito, esto es, la conciencia empírica en su *inmediatez* y singularidad. La *relación* de estos dos aspectos es para Hegel, precisamente, *religión* (*REL*, 119:524-531). En esta medida, la actividad de conocimiento, en cuanto es el relacionarse de ambos extremos, esto es, del sujeto que se determina a sí mismo como infinito frente a sí como finito –y a la inversa– es para Hegel la relación reconciliadora entre lo infinito y lo finito y, en este sentido, *religión* (*ENZ* 3, § 554).

2.2. La sensación (*Empfindung*)

En la medida en que en esta relación entre la universalidad como tal del pensar y la conciencia singular empírica el sujeto se comporta inmediatamente, de modo que ésta es la relación misma enteramente inmediata, aquella devoción deviene *sensación*.¹ La sensación es el sujeto que contiene una determinidad en su unidad inmediata y simple. En la sensación, en efecto, el sujeto está determinado inmediatamente y la determinidad le pertenece en cuanto sujeto singular y empírico. En la sensación, el sujeto contiene dentro de sí un contenido que, en rigor, le es ajeno; en esta alteridad, sin embargo, la subjetividad se conserva perfectamente en sí misma (*REL*, 122-123:583-598; 124:626-633). La sensación, sin embargo, no es, propiamente hablando, algo subjetivo, ya que solamente mediante la reflexión el yo se constituye como un sujeto *frente* a un objeto. En efecto, la subjetividad no es tal sino frente a la objetividad. En la sensación, por el contrario, no ha sido provocada todavía esta diferencia entre el yo y su contenido, entre la subjetividad y la objetividad (*REL*, 123-124:619-623; 124:634-63).

2.3. La representación [en general] (*Vorstellung*)

La relación religiosa entre el universal ilimitado y la singularidad abstracta constituye una oposición de la propia subjetividad, pues el pensar universal es como tal la negación de la existencia empírica del sujeto que piensa. Esta tensión conduce, por sí misma, más allá de la sensación, hacia la forma *general* de la *representación* (*REL*, 125:661-669). En efecto, en la medida en que se encuentra determinada como este sujeto empírico y al mismo tiempo, *por el contrario*, como elevada a una región totalmente diversa, a saber: la del pensar puro, la subjetividad siente el ir y venir de un extremo al otro; esta tensión que implica la sensación lleva a la subjetividad a la representación (*REL*, 100:114-116; 126:614-685; 127:698-699).

2.3.1. La intuición (*Anschauung*)

¹ El *Manuscrito* habla más bien de “sensación” (*Empfindung*) que de “sentimiento” (*Gefühl*). “Sensación”, sin embargo, debe ser entendida en el *Manuscrito* de 1821 a la luz de la Psicología de la *Enciclopedia* de 1817 (*ENZ* 1, §§ 369-373) y no en su sentido meramente antropológico: la sensación es aquí, en efecto, una forma del *espíritu* (*Geist*), no del *alma* (*Seele*). Si bien en el *Manuscrito* Hegel prefiere por lo general el término “sensación”, comienza ya, sin embargo (esta tendencia puede detectarse incluso en la *Enciclopedia* de Heidelberg –cf. *ENZ* 1 § 369, § 370A, § 372 y § 374), a alternar su uso con el de “sentimiento” (cf. *REL*, 95:10; 96:45; 98:79; 107:229; 117:473; 118:489-490; 118:501; 123:590; 125:655; 127:693-695; 129:751; 129:755; 129:760; 146:58). A partir de la *Enciclopedia* de 1827, Hegel abandona definitivamente en su Psicología la categoría de “sensación” y utiliza exclusivamente la de “sentimiento” (*ENZ* 2 y 3, §§ 446-448).

En la sensación, el sujeto se encuentra en una unidad inmediata y simple con el contenido. En la medida en que ahora reflexiona dentro de sí, se recupera de su inmediatez en la sensación y aleja de sí la determinidad, introduciéndola en la forma de la objetividad. Con esto el sujeto deviene *intuición* (*REL*, 123:599-601; 124:629-631; 126:675-678; 144:27-28). En la intuición, en la medida en que la subjetividad aleja de sí y objetiva a la determinidad de la sensación en cuanto no suya, resultan dos determinados: el sujeto posee en sí la determinidad y al mismo tiempo ella no está en él, puesto que se trata ahora de un objeto diferente del sujeto. Con esto, la subjetividad ingresa en la esfera de lo universal en general en cuanto identidad de diferentes (*REL*, 123:599-606). En la intuición, el sujeto se libera de su subjetividad inmediata y totalmente singular y deviene para-sí (*REL*, 123:615-618)²; por su parte, el contenido, dejando atrás su total contingencia y singularidad en la sensación, comienza, por así decirlo, a “consolidarse”, a convertirse en algo substancial que resiste lo accidental de la opinión puramente subjetiva (*REL*, 149-151:110-125). Lo intuido posee con ello autonomía y consistencia propias –y la subjetividad y la autoconciencia quedan fuera del contenido en la conciencia del que intuye.

2.3.2. La imagen (*Bild*)

Mientras en la filosofía del espíritu subjetivo la intuición se supera en la *imagen* y ésta luego en la representación universal (*ENZ* 1, § 374 y § 376, respectivamente), en la Filosofía del Espíritu absoluto tal como la expone Hegel en el *Manuscrito*³ pareciera a primera vista faltar el momento intermedio de la imagen. La imagen no es en este contexto, en efecto, claramente delimitada e integrada en el proceso de formas cognitivas; sin embargo, ante un examen más detenido puede detectarse su presencia en el proceso de las formas subjetivas de la conciencia religiosa entre la intuición y la representación universal (*REL*, 147-148:75-79).

2.3.3. La representación [universal abstracta] (*Vorstellung*)

² El *Manuscrito* destaca así especialmente –en esto mejora la exposición de la *Enciclopedia*– la universalidad que introduce la forma de la intuición, y que es, precisamente, lo que da cuenta de su inclusión en el momento general de la representación.

³ En la *Enciclopedia* de 1817, en cambio, el momento de la imagen en el proceso del Espíritu absoluto está presente en forma explícita –cf. *ENZ* 1, § 460, § 461 y § 463.

El momento siguiente a la intuición y la imagen sensibles es la representación. Siguiendo a la Psicología de la *Enciclopedia* de 1817, la representación tiene en el *Manuscrito* de 1821 dos acepciones claramente diferenciables, una más general y una más estrecha. En cuanto a la representación en sentido amplio, incluye dentro de sí, como subformas, a la intuición (*REL*, 126:669-670) y, concedido su carácter de forma de la conciencia religiosa, a la imagen. “Representación” es así *todo* el ámbito de la objetividad que se ubica entre la simplicidad inmediata de la sensación y la universalidad concreta del pensar que comprende el objeto. Pero “representación” tiene en el *Manuscrito* también un alcance restringido: en esta acepción estrecha, la representación se distingue tanto de la intuición como también de la imagen; la representación en este sentido es precisamente la imagen elevada a la universalidad. La representación así entendida guarda una relación *negativa* respecto de la imagen y ulteriormente respecto de la intuición.⁴ Su contenido no es el contenido inmediato que ofrecen éstas, sino, por el contrario, el generado a partir de ese contenido por vía de abstracción (*REL*, 148-149:95-100).⁵ En efecto, la subjetividad alcanza la representación en esta acepción estrecha mediante la abstracción de las determinaciones contingentes del contenido sensible de la imagen (*REL*, 148:88-89); destaca para ello la nota esencial del mismo, la determinación fundamental que constituye su esencia, de modo que el contenido es reconcentrado en un punto, aun cuando en sí sea un contenido sumamente variado (*REL*, 156:220-223; 157:227-228).⁶ Esta dirección negativa de la representación hacia todo el ámbito de lo figurativo no concierne solamente a la forma, como si solamente en ésta estuviese la diferencia entre lo sensible figurativo y la representación, sino que también afecta al contenido (*REL*, 149:99-101; 149:105-109).

En tanto universal, la representación es ya *pensamiento* (*Gedanke*), pero es todavía un pensamiento simple. En efecto, el contenido de la representación es un todo concreto, puesto que reúne en sí todas las determinaciones que configuran al objeto, pero

⁴ Cf. *REL*, 123:599; 123:609; 127-128:715-716; 143:10: pasajes en que intuición y representación son meramente diferenciadas –cf. en cambio, *REL*, 126:675-679; 147:70-77; 149:105-107: pasajes en que intuición y representación son más bien contrapuestas.

⁵ La representación en sentido estrecho, pues, viene a coincidir con el “concepto universal” del lenguaje corriente; véase en este respecto *ENZ* 3, § 456Z.

⁶ La representación puede provenir, mediando la imagen, de la intuición exterior, y así tenemos, por ejemplo, las representaciones de “batalla en general” y “guerra en general” (*REL*, 148:82-83); puede también provenir de la sensación interna (*innere Empfindung*), y así tenemos las de “cólera”, “dolor”, etc. (*REL*, 123:606); o bien, finalmente, puede provenir del pensar, y así tenemos representaciones espirituales como “mundo” y “Dios” (*REL*, 148:80-82).

ninguna conexión, sin embargo, media a las diferentes determinaciones del mismo. En la medida en que no es comprendida la identidad recíproca de sus determinaciones, el contenido no es presentado como verdadero y necesario en sí, sino en la forma de la simplicidad (*REL*, 148:83-85; 156:211-214; 157:227-238). Desde el momento que se mueve precisamente en la esfera general de la representación, la religión no abandona así el carácter positivo –“revelado”– de sus contenidos, y habla entonces, por ejemplo, de decretos eternos e incomprensibles y de la Providencia divina; ulteriormente, presenta las relaciones especulativas también según la modalidad propia de la representación –así, por ejemplo, para referirse al producirse de la Idea habla de “Creación”, apelando para ello a las determinaciones de “fundamento” y de “causa”, o bien las presenta según el modo analógico propio de lo imaginativo –así, por ejemplo, habla de “engendrar” para referirse a la relación de la Idea absoluta en sí misma (*REL*, 158:251-264; 161:305-317).

En la representación, las determinaciones de contenido existen, pues, en la modalidad de la inmediatez y de la autonomía, referidas solo a sí mismas, no conectadas entre sí según la necesidad del concepto. El contenido se presenta con ello como algo inmediato, como algo *dado*. En la misma medida en que el contenido de la representación conserva la forma de la inmediatez y la exterioridad frente la conciencia subjetiva, su conexión con ésta es todavía exterior; el yo no se encuentra ahí como idéntico con el contenido. En el conocimiento propio de la forma de la representación, el yo, en efecto, se relaciona con el contenido sólo en cuanto yo abstracto. Así, el contenido no es sabido por la conciencia subjetiva según la necesidad del concepto, en cuanto fundamentado en sí, sino sólo por certeza, por convicción, es decir, por mera presencia. En la representación, el contenido vale como algo dado, de lo cual se sabe solamente que es así. En razón de esta objetividad abstracta e inmediata, su conexión con la autoconciencia es todavía, forzosamente, de naturaleza puramente subjetiva. La fe (*Glaube*) es precisamente por ello la forma de objetividad peculiar de la representación (religiosa) (*REL*, 153-154:165-186; 155-156:192-204; 162:318-321).⁷

⁷ En el *Manuscrito*, la fe no aparece, tal como lo hace, por el contrario, en las *Enciclopedias* de 1827 y 1830 o en las lecciones sobre filosofía de la religión de 1827 y 1831, como un modo subjetivo del saber de Dios, sino más bien como la forma de objetividad peculiar de la representación (religiosa) en general (cf. *REL*, 101:139; 101:145; 150:115; 151:125; 152:147; 153:163-164; 154:167; 158:266; 162:318).

2.4. El pensar comprensivo (*begreifendes Denken*) (*REL*, 143:11)⁸

La representación guarda, según se dijo, una relación negativa con lo sensible y figurativo. Este comportamiento negativo implica, sin embargo, que la representación, dado que *necesita* del contenido sensible para justificar su propio contenido, *conserva* lo sensible como un momento esencial de sí misma. La representación no logra, pues, liberarse de lo sensible. El universal del que la representación es consciente es la universalidad abstracta, esto es, la esencia indeterminada. Para determinar la esencia abstracta el sujeto necesita entonces de lo determinado-sensible; lo determinado-sensible, sin embargo, es abstractamente diverso del significado. La representación se encuentra de este modo en una inquietud permanente entre la intuición sensible inmediata y el pensar o comprender propiamente dicho. En la representación, lo sensible y lo universal no se interpenetran; el pensar no subyuga completamente todavía a la determinidad sensible. Por esta razón, en la representación perdura aún la inadecuación entre lo sensible y lo universal, entre el contenido y la forma. Dicho de otro modo: en la representación el contenido está puesto ya en la forma del pensamiento, pero no está puesto todavía *en cuanto* pensamiento. El contenido de la representación conserva así la forma de la autonomía propia de lo sensible. Sus distintas determinaciones se refieren mutuamente según el modo de la necesidad exterior, permaneciendo, en su relación, cada una aislada para sí. En la medida en que ninguna determinación del contenido permanece ahora referida sólo a sí misma, ofreciendo resistencia a las demás, sino que deviene algo transparente a las demás y, por ello mismo, al sujeto que la conoce, el contenido se transforma en pensar propiamente dicho, en pensar que comprende (*REL*, 114:406-414). Desde el momento que todas las determinaciones han sido puestas en su idealidad, el pensar que comprende consume la adecuación del contenido y de la forma. Con ello desaparece la relación de no-libertad tanto del contenido cuanto del sujeto que

⁸ Cf. también *REL*, 160:300 (*begreifendes Erkennen*) y 163:352 (*begreifende Erkenntnis*). La fórmula “pensar comprensivo (*begreifendes Denken*)” para denominar el pensar al que se eleva y en el que propiamente se supera la forma de la representación es, literalmente tomada, una novedad que introduce el *Manuscrito* respecto de la Psicología de la *Enciclopedia* de 1817 en dirección a la de la *Enciclopedia* de 1827 (*ENZ* 2, § 467). En la *Enciclopedia* de Heidelberg, en efecto, Hegel se refería al mismo como “concepto” (*Begriff*) y “razón” (*Vernunft*) (*ENZ* 1, § 386). Prefigurando, sin embargo, la nueva fórmula, puede encontrarse también en la primera *Enciclopedia* la perífrasis “la inteligencia *en cuanto comprensiva*” (*Die Intelligenz als begreifend*) (*ENZ* 1, § 386). No obstante, ya en la *Enciclopedia para la Clase Superior*, Hegel se había referido a este pensar con la fórmula “conocimiento comprensivo” (*begreifende Erkenntnis* –*ENZOBK*, § 208); denominación que abandona luego en la *Enciclopedia* de 1817 para recuperarla, como “pensar comprensivo” (*begreifendes Denken*), en la de 1827 (*ENZ* 2, § 467).

lo conoce. El contenido es ahora libre en sí mismo y el sujeto que lo conoce posee en él el actuar de la Idea.

3. Reflexiones finales

Según se adelantó en la Introducción de este trabajo, al exponer la filosofía del Espíritu Absoluto Hegel se explaya sobre su teoría de los actos formales de conocimiento. En este contexto, la exposición del concepto de la religión ofrece en forma abreviada una teoría psicológica en la que Hegel precisa y complementa las ideas que expone en el marco específico de la filosofía del espíritu subjetivo. Las Lecciones berlinesas sobre Filosofía de la Religión permiten además analizar con más detalle la evolución histórica del pensamiento de Hegel en lo que respecta a su teoría sobre las diferentes formas cognitivas del sujeto. A pesar de esta circunstancia, resulta curioso que los –aun hoy todavía escasos (*cf.* Fetscher, 1970; DeVries, 1988; Güßbacher, 1988; Eley, 1990; Hespe y Tuschling, 1991; Murray, 1991; Stederoth, 2001; Rometsch, 2007; Winfield, 2010)– estudios sobre la teoría hegeliana del espíritu subjetivo no hayan tomado en cuenta a la Filosofía de la Religión como fuente textual adicional para la reconstrucción de dicha teoría. El presente trabajo tiene la aspiración de haber hecho una modesta contribución para subsanar esa falencia.

Bibliografía

- DeVries, Willem (1988) *Hegel's Theory of Mental Activity. An Introduction to Theoretical Spirit*, Ithaca, Cornell University Press.
- Eley, Lothar (ed.) (1990), *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse"*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.
- Fetscher, Iring (1970) *Hegels Lehre vom Menschen. Kommentar zu den § 387 bis 482 der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.
- Güßbacher, Heinrich (1988) *Hegels Psychologie der Intelligenz*, Würzburg, Königshausen & Neumann.

- Hegel, G. W. F. (1983) REL: *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*. t. 3. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. 1. Einleitung und Begriff der Religion*, Hamburg, Felix Meiner
- _____ (1970) ENZOBK: "Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse", en *Nürnberger und Heidelberger Schriften (1808-1817), Werke in zwanzig Bänden*, t. 4, ed. Moldenhauer, E. y Michel, K. M., Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 9-69.
- _____ (2000) ENZ 1: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817). Gesammelte Werke*, t. 13, ed. Bonsiepen W. y Grotzsch, K., Hamburg, Meiner.
- _____ (1989) ENZ 2: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827). Gesammelte Werke*, t. 19, ed. Bonsiepen, W. y Lucas, H.-Ch., Hamburg, Meiner.
- _____ (1970) ENZ 3: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, I-III, Werke in zwanzig Bänden*, t. 8-10, ed. Moldenhauer, E. y Michel, K. M., Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Hespe, Franz y Tuschling, Burckhardt (eds.) (1991) *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes. Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg 1989*, Stuttgart-Bad Canstatt, Frommann-Holzboog.
- Murray, Patrick (1991) *Hegel's Philosophy of Mind and Will*, Lewiston, Edwin Mellen Press.
- Rometsch, Jens (2007) *Hegels Theorie des erkennenden Subjekts. Systematische Untersuchungen zur enzyklopädischen Philosophie des subjektiven Geistes*, Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Stederoth, Dirk (2001) *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes*, Berlin, Akademie Verlag.
- Winfield, Richard Dien (2010) *Hegel and Mind: Rethinking Philosophical Psychology*, Houndmills, Palgrave Macmillan.

Kant y la ética estoica

Marilín Mercedes Gómez (UNR – CONICET)

Si bien existe una respetable tradición que presenta al pensamiento ético antiguo y al pensamiento ético moderno como totalmente opuestos, hay también ciertas líneas de trabajo que relacionan ambos sistemas de pensamiento en varios puntos clave. Algunos contemporáneos de Kant ya le habían apuntado conexiones con el pensamiento estoico. Incluso el filósofo de Königsberg refiere a estos pensadores de la antigüedad repetidas veces a lo largo de su obra. Este estudio se dedicará a reconstruir algunos de los argumentos que acercan y alejan a ambos sistemas de pensamiento y a analizar puntualmente la cuestión de la motivación de la acción.

En época de Kant, las ideas y los autores estoicos eran moneda corriente, motivo por el cual ya en 1797, Anton Gress, por ejemplo, sostuvo que el principio moral de los estoicos es formal y no difiere esencialmente del de Kant.¹ En el mismo año, Julius Wegscheider intentó clarificar los principios morales kantianos a través de una comparación con el estoicismo.² No obstante, no sólo los estudiosos de la filosofía kantiana recurrieron a estas comparaciones, también lo hicieron los pensadores dedicados al estoicismo. Incluso críticos de ambas posturas han utilizado esta estrategia de cotejo para rechazar a una y a otra.

En el presente trabajo nos ocuparemos de estudiar dos puntos principales de contacto entre Kant y la ética estoica, analizándolos brevemente con el objetivo de esclarecer el tratamiento que uno y los otros hacen de lo que se ha denominado la *motivación* para la acción en los seres humanos.

1. Ética estoica y filosofía moral kantiana

La concepción clásica que considera al pensamiento ético de los estoicos opuesto al pensamiento ético moderno se basa en la afirmación de que este último ha sido fuertemente influido por el Cristianismo y su noción de una moralidad fundada en la ley divina. Esta concepción clásica afirma que, a diferencia de los antiguos, cuyo

¹ Cf. Gress (1797).

² Cf. Seidler (1981, 3).

punto de partida consistía en sostener que todos los seres humanos persiguen como su fin y su bien la *eudaimonía*, los modernos habrían tomado como punto de inicio para su ética el código moral cristiano. No obstante, la historia muestra que, habiendo heredado este código o sistema de normas fundadas en la ley divina, los modernos debieron afrontar los desafíos impuestos por los desarrollos científicos y por la Reforma religiosa. En la época moderna la revelación ya no servía como fundamento suficiente para la moral de los hombres, y fue necesario buscar un nuevo fundamento. Los pensadores de la Ilustración propusieron una ética cuyo punto de partida fue buscar nuestros deberes en las leyes universales de la naturaleza, comprobables por la razón. La distinción tradicional caracteriza esta ética como deontológica y universalista, por oposición a la ética antigua, definida como teleológica y particularista.³

Como veremos, existen muchas diferencias entre la ética de los antiguos y la ética de los modernos. Sin embargo, señalaremos algunos puntos de contacto entre los estoicos y Kant e intentaremos encontrar continuidades entre ambas propuestas éticas.

1.1. La razón

La ética estoica es intelectualista, tradición que puede rastrearse desde Sócrates-Platón, Aristóteles y Epicuro, y que supone que todo individuo actúa de acuerdo a lo que cree bueno. Es decir, los estoicos sostienen que el alma no tiene partes irracionales, de modo tal que no podemos encontrar separación alguna en el hombre entre un *yo* y ciertas facultades abstractas que le pertenecen. Además, el alma racional es material y constituye un continuo con el cuerpo. En su concepción naturalista y determinista, los estoicos entienden que el cosmos es todo él un continuo: sin vacíos, sin acontecimientos incausados, sin irracionalidad. Consecuentemente, toda acción que un hombre realice ha de estar determinada de manera causal e impulsada por su razón. Diógenes Laercio sostiene: “dado que la razón, de acuerdo con una prescripción más perfecta, ha sido dispensada a los seres racionales, la vida conforme a la razón justamente resulta conforme a su propia Naturaleza; pues la razón nos viene como modeladura del impulso” (Diógenes Laercio, IV, 86).⁴ Los seres racionales, por lo tanto, deben buscar desarrollarse como tales, a saber: alcanzar aquello que verdaderamente cabe llamar sumo bien y actuar virtuosamente, de acuerdo con la Naturaleza.

³ Cf. Engstrom (1996, 2).

⁴ Citado en Long (1975, 183).

En la filosofía kantiana, decir que un agente actúa en razón es decir que actúa según una máxima, conforme a su vez con el imperativo categórico, que es enunciado de la siguiente manera: “obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en ley universal” (*GMS*, AA IV, 421).⁵ Con esto, Kant presenta al agente como capaz de ejercer cierta capacidad evaluativa respecto a los posibles cursos de acción en una situación práctica determinada. O, en otras palabras, posiciona a un *yo* (nouménico) que cuenta con algunas facultades como la sensibilidad, el entendimiento y la razón, y es capaz de iniciar con su acción una nueva serie causal en el mundo fenoménico.

Claramente, cuando hablan de la *razón*, los antiguos estoicos y Kant no se refieren a lo mismo. Los primeros tienen una concepción monista del mundo según la cual todo es materia, mientras el segundo distingue dos planos (el nouménico y el fenoménico) y entiende la razón como una facultad abstracta. A la hora de explicar la acción humana, esta diferencia es a primera vista fundamental. Sin embargo, para los estoicos todas las acciones son racionales, es decir: conformes a la Naturaleza (en mayor o menor medida) y cuanto más acordes a ella más virtuosas, y por eso mismo más cercanas a lo bueno. Para Kant, las acciones correctas son también las acciones racionales, es decir: las que se realizan conforme al deber. En tanto la naturaleza racional es compartida por todos los hombres, y existe como fin en sí mismo,⁶ el deber tiene que “ser una necesidad práctico-incondicionada de la acción; tiene que valer por lo tanto para todo ser racional (el único capaz de interpretar un imperativo)” (*GMS*, AA IV, 425).

La ética estoica impulsa a buscar el bien, que es la buena vida o vida virtuosa, y que implica desarrollar al máximo y de la mejor manera posible la naturaleza humana que nos es propia. Ahora bien, “puesto que todos los deberes (*officia*) tienen su origen (*proficiscantur*) en los principios de la naturaleza, es necesario que la sabiduría proceda de ellos” (Cicerón, *De finibus*, III. 7. 23). La recta razón, entonces, podría representar en los estoicos el aspecto normativo de la Naturaleza,⁷ que consiste en proveer la guía para actuar virtuosamente al hombre que alcanza la edad en la que es apto para elegir de manera racional. De modo tal que una vida conforme a la razón sería una vida natural,

⁵ La paginación citada corresponde a la Edición Académica de las obras kantianas (Kant, 1903s/1911). Se consigna la abreviatura del título de la obra, la abreviatura AA (Akademie Ausgabe), seguida del número de tomo indicado en números romanos, y el número de página en numeración arábiga. Las abreviaturas correspondientes a cada obra, así como las traducciones utilizadas, se detallan en la bibliografía.

⁶ Cf. (*GMS*, AA IV, 429).

⁷ Cf. Seidler (1981, 65-66).

acorde a las leyes de la Naturaleza o, en otras palabras, acorde con lo que Zeus determina. Así entendida, la recta razón estoica podría entenderse como aplicable universalmente, ya que si bien no responde al modelo de un imperativo categórico del tipo “si quieres ser *eudaimon*, entonces...”, parte del presupuesto de que en rigor todos queremos ser *eudaimones*. Se articula en este punto una noción de deber, basado en la ley natural, que habría ejercido una profunda influencia en la ética de la Ilustración,⁸ y en la filosofía moral kantiana.⁹ Dejando de lado la ausencia de continuidad terminológica, las características fundamentales de la razón práctica kantiana no son tan diferentes a las de la recta razón estoica: ambas demandan la conformidad con una ley objetiva, natural y universal, obedeciendo a la cual el ser humano sería más virtuoso, desarrollaría su humanidad, se acercaría a su fin.¹⁰

1.2. El sumo bien

Los estoicos son eudaimonistas: tienen a la *eudaimonía* como su fuente última de motivación y justificación para la acción. De acuerdo con la interpretación clásica, esta sería otra marcada diferencia con la moral kantiana, que se supone centrada en el deber e indiferente a la pretensión de felicidad como fin en sí mismo¹¹, por cuanto “la felicidad resulta siempre grata para quien la posee, más no es absolutamente buena por sí sola bajo cualquier respecto, sino presuponiendo en todo momento como condición el comportamiento moral conforme a la ley” (*KpV*, AA V, 111).

No obstante, la *eudaimonía* griega equivalía a llevar una *buena vida*, y esa noción no era una cuestión subjetiva, es decir, no consistía para cada hombre en algo diferente, sino que existía una noción objetiva de lo que la buena vida implicaba, a

⁸ Cf. Engstrom (1996, 3).

⁹ Sobre la ausencia de la noción de *moralidad* en la ética antigua, en relación a lo que la modernidad entendió por moral véase Annas (1992, 119-133), quien sostiene, a nuestro juicio con buenos fundamentos, la posibilidad que habrían tenido los estoicos de edificar una verdadera teoría de la moralidad. Estudia las críticas que se han hecho a los antiguos en cuanto a la ausencia de la noción de moralidad en sus teorías éticas, pero concluye que la actitud hostil según la cual esas teorías son inadecuadas para enfrentar los problemas de las teorías morales modernas se debe a algunos errores en la interpretación de los antiguos. De modo tal que las diferencias pueden atenuarse y, superando la interpretación clásica que presenta un salto entre ética antigua y moral moderna, es posible encontrar continuidades que dejan a la vista una línea común de pensamiento en ciertas cuestiones fundamentales. Dejando pendiente una investigación pormenorizada de este punto, pero acordando con la posibilidad que delinea Annas, en el presente trabajo evitaremos referirnos a la moral en la antigüedad para dejar en evidencia el problema que subyace a la moralidad en el estoicismo. Para un análisis “no de la naturaleza de la moralidad, sino de su estructura” en la modernidad véase también Schneewind (1969, 249).

¹⁰ Cf. Seidler (1981, 67).

¹¹ Cf. Engstrom (1996, 3).

saber: la virtud. Por otro lado, la *eudaimonía* tampoco consistía en un premio ulterior, sino que pertenecía a esta vida terrenal. Traducida frecuentemente como *felicidad* o *happiness*, en el mundo moderno la *eudaimonía* no ha recibido justicia. Tal como acabamos de ver en la cita de Kant, se asocia a un estado transitorio y a un sentimiento subjetivo. Sin embargo, su equivalente, esto es, la virtud, como función especial de los entes racionales sí es retomada por el filósofo moderno.¹²

Kant comenta en la *Segunda Crítica* (*KpV*, AA V, 111) la concepción estoica de la felicidad y su relación con la virtud. Afirma que para los estoicos el sentimiento de felicidad estaba contenido en la conciencia de la virtud. Es decir, para ellos la virtud era el sumo bien y la felicidad era la conciencia de encontrarse en posesión de ese estado virtuoso.¹³ Para el filósofo moderno, la felicidad y la virtud son cosas completamente diferentes entre sí. La objeción principal reside en que los estoicos se centran en la búsqueda del sumo bien, a saber, de la virtud, para determinar su voluntad a actuar. Kant entiende que ha de realizarse el camino opuesto y, recién una vez que la ley moral se acredite de suyo como fundamento para determinar la acción, entonces el sumo bien podrá presentarse a la voluntad como objeto determinado según su forma *a priori*,¹⁴ esto es como objeto incondicionado de la razón práctica.

Kant entiende que la búsqueda de la felicidad sólo es aceptable a condición de que no sea egoísta, sino que busque además la felicidad de los demás. No es el objeto de la razón práctica sino la forma de la voluntad lo que determina la acción del agente racional. Cabe aclarar, entonces, que Kant no deja completamente de lado el deseo de felicidad, sino que lo subordina a las demandas de la ley moral y, por eso mismo, lo extiende a un deseo de y para todos los hombres.¹⁵

Con todo, la definición de la ética estoica como eudaimonista opuesta diametralmente a la moral kantiana como deontológica, parece al menos excesiva.¹⁶ Sostiene Kant:

En tanto que virtud y felicidad conjuntamente constituyen la tendencia del sumo bien en una persona, y por cuanto un reparto de felicidad en justa proporción con la moralidad (como valor de la persona y su merecimiento a ser feliz) constituye el

¹² “La virtud es la fortaleza moral de la voluntad de un hombre en el cumplimiento de su deber, que es una coerción moral de su propia razón legisladora” (*MDS*, AA VI, 405).

¹³ Cf. Seidler (1981, 138).

¹⁴ Cf. (*KpV*, AA. V, 64).

¹⁵ Cf. Seidler (1981, 135).

¹⁶ Bárbara Herman, por ejemplo, sostiene que Kant no hizo una ética deontológica, incluso argumenta que su filosofía está más centrada en el bien que en el deber (Herman, 1996, 61).

sumo bien de un mundo posible, significa esto el completo y consumado bien, donde la virtud supone el bien supremo en cuanto condición que no tiene ninguna otra por encima de ella” (*KpV*, AA V, 110).

La filosofía moral kantiana parece, en nuestra opinión, re elaborar las nociones antiguas en el marco de la filosofía trascendental más para servirse de ellas que para rechazarlas de plano.

2. La motivación para la acción

A partir de lo analizado hasta aquí, compararemos ahora brevemente los puntos de contacto que entendemos como más significativos en lo que se refiere a la motivación para la acción en la filosofía kantiana y en la ética estoica.

El estoicismo no cuenta con una distinción análoga a la de Kant *dijudication-execution* (Seidler, 1981, 195). Más preocupados por determinar la norma de la virtud y describir en qué consiste la vida buena que por el problema de la motivación, los estoicos observan una continuidad entre las inclinaciones sensibles y el asentimiento de la razón para la ejecución de la acción. Es decir, los factores motivacionales (representación, impresión) y el asentimiento de la razón no están separados. No hay en este punto ningún quiebre que pueda iniciar una nueva cadena causal, sino que se trata de un proceso mecánico, determinado, que tiene como resultado el impulso para la acción concreta. Sí está contemplado, en cambio, un proceso de evaluación crítica, en el cual la constelación de todas las ideas y concepciones que un hombre posee al momento de actuar se ordena, predominando las *procheiros*, a saber, las ideas que se encuentran más a la mano. De este proceso resulta el *impulso* para la acción (y no hablamos de la acción misma por cuanto la ética estoica distingue entre la intención y los obstáculos externos que puedan presentarse, impidiendo concretarla). La *motivación moral* no parece ser requerida en este universo antiguo, por cuanto la noción de deber, como dijimos más arriba, puede leerse pero no está del todo clara (Seidler, 1981, 196). Anthony Long afirma: “la Naturaleza establece al hombre una ley moral que le ordena vivir según principios racionales, principios de pensamiento y de acción que la naturaleza, ser perfecto, prescribe para sí misma y para todos los seres racionales” (Long, 1970-71, 101-102). Ahora bien, si la naturaleza de algo no es sino la estructura y la pauta de comportamiento que la Naturaleza universal ordena como apropiada para la

criatura en cuestión,¹⁷ entonces la meta del hombre en esta vida es buscar la perfección de su naturaleza. Esa es la motivación principal de la acción en la ética estoica: actuar virtuosamente, ser *eudaimon*. La vida virtuosa llevará a al ser humano a su perfección, que es su *telos*.

Las diferencias con la teoría de las motivaciones kantiana son extensas, partiendo de que el sujeto trascendental es autónomo y autolegisador. La ley moral, sostiene Kant en la *Segunda Crítica*, no es sólo un fundamento formal que determina las acciones, sino ciertamente también un móvil subjetivo de dichas acciones. No hay lugar en la voluntad para los sentimientos, la intención moral tiene que ser libre de todo condicionamiento externo. En el juicio de la razón, la ley objetiva se revela superior a los impulsos de la sensibilidad. Surge entonces un sentimiento de respeto por la ley, que se denomina “sentimiento moral” y sirve de resorte para que la ley moral se constituya en máxima de una acción determinada (*KpV*, AA V, 75-76).

Ahora bien, a pesar de las notables diferencias que presentan ambas teorías de la acción, creemos que es posible encontrar similitudes entre una y otra en cuanto al fin del hombre. Si bien tradicionalmente se entiende que Kant afirma que en cada acción el hombre ha de cumplir el deber por el deber mismo, el verdadero fin del ser racional es realizar su naturaleza (a eso apunta la moralización). El hombre es un fin en sí mismo para el filósofo moderno; la naturaleza humana está determinada a esforzarse por lograr el sumo bien (*KpV*, AA V, 146) y, según vimos más arriba, la virtud y la felicidad constituyen la tendencia al sumo bien. Podría entenderse entonces que Kant y los estoicos aspiran a un fin al menos similar: la perfección del hombre según su naturaleza, pero lo hacen por caminos diferentes.¹⁸ No perdemos de vista que Kant ha sido estudioso de la filosofía antigua y crítico de ella, sin embargo, esperamos haber mostrado que al menos en algunos aspectos la filosofía moral kantiana no es un salto, sino una reelaboración o quizás una continuidad de las ideas antiguas.

Bibliografía

Annas, Julia (1992) “Ancient Ethics and Modern Morality”, *Philosophical Perspectives*, VI, *Ethics*, pp. 119-136.

¹⁷ Cf. Long (1975, 186).

¹⁸ Cf. Annas (1992, 133).

- Engstrom, Stephen (1996) "Happiness and the Highest Good in Aristotle and Kant", en Engstrom, Stephen y Whiting, Jennifer (eds.), *Aristotle, Kant and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 102-140.
- Gress, Anton (1797) *Commentatio de Stoicorum supremo Ethices principio*
- Herman, Bárbara (1996) "Making room of character", en Engstrom, Stephen and Whiting, Jennifer (eds.), *Aristotle, Kant and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 36-62.
- Kant, Immanuel (1902ss.) *Kants gesammelte Schriften* (vol. I-IX), Berlin, Herasugegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften.
- _____ (2005) GMS. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Madrid, Alianza, trad. y estudio preliminar de R. Aramayo,
- _____ (1994) MDS. *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, trad. y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho,
- _____ (2007) KpV. *Crítica de la Razón Práctica*, Madrid, Alianza, trad. y estudio preliminar de R. Aramayo.
- Long, A. A. (1970-71) "The logical basis of Stoics ethics", *Proceedings of the Aristotelian Society*, LXXI.
- _____ (1975) *Filosofía helenística. Estoicos, epicúreos, escépticos*, Madrid, Revista de Occidente S.A., trad. P. Jordan De Urries
- Nussbaum, M. C. (1997) "Kant and Stoic Cosmopolitanism", *The Journal of Political Philosophy*, V, 1, 1-25.
- Schneewind, J. B. (1969) "Moral knowledge and moral principles", *Royal Institute of Philosophy Lectures*, III, pp. 249-262.
- _____ (1993) "Kant and Natural Law Ethics", *Ethics*, CIV, 1, pp. 53-74.
- Seidler, Michael J. (1981) *The Role of Stoicism in Kant's Moral Philosophy*, St. Louis University.

Del uso lógico de la razón a su uso real. Sobre máximas y principios en la “Dialéctica trascendental” kantiana

Miguel Alejandro Herszenbaun (UBA – CIF – GEK– CONICET)

1. Introducción

La relación entre máxima lógica y principio sintético de la razón pura (A307-8/B364-5) ocupa un lugar fundamental en la “Dialéctica trascendental”. Esto se ve en que la formulación de los problemas que la “Dialéctica” abordaría presenta una explícita referencia al pasaje de la máxima al principio mencionado (A308-9/B365-6). Sin embargo, Kant no explica cómo se haría tal pasaje. Nos proponemos explicar dicho pasaje a través del estudio de la premisa mayor del silogismo cosmológico de la “sección séptima” de la “Antinomia de la razón pura”, donde dicho pasaje ocupa un lugar fundamental. Sostendremos que tal pasaje sólo es comprensible suponiendo una *máxima lógica restringida* que permita deducir legítimamente, para el caso de la lógica general, lo incondicionado dado a partir de lo condicionado dado. El principio trascendente será una pretendida extensión de esta máxima a las cosas en sí.

2. La máxima lógica amplia y la máxima lógica restringida

Al comienzo de la “sección séptima”, Kant presenta el silogismo cosmológico sobre el que se basaría “toda la antinomia de la razón pura” (A497/B526). Su premisa mayor afirma que “[s]i lo condicionado está dado, también lo está la entera serie de todas las condiciones de ello”. Vale aclarar que esta premisa expresa un contenido análogo al principio de la razón pura expuesto en A308, por lo que su estudio nos revelará aspectos fundamentales del principio indicado (Grier, 2001, 297). La premisa menor afirma que “objetos de los sentidos nos son dados como condicionados”. De esto se concluiría que sería dada la entera serie de todas las condiciones de los objetos de los sentidos.

Como se sabe, Kant caracteriza a este silogismo como un *sophisma figurae dictionis* (A500/B528), consistente en entender el término medio “condicionado”

presente en ambas premisas en dos sentidos distintos. En la premisa mayor, dicho término es entendido “en el significado trascendental de una categoría pura, mientras que la premisa menor [lo toma] en la significación empírica de un concepto del entendimiento aplicado a meros fenómenos” (A499/B527). La falacia consistiría en aplicar la regla de la premisa mayor a aquello subsumido bajo su condición en la premisa menor, valiéndose para ello de estos dos significados distintos del término medio “condicionado”. Así, se pretende hacer válido para objetos condicionados de los sentidos un principio que no valdría para ellos.¹

Kant advierte que antes de revelar el engaño en el silogismo cosmológico deben ser precisados ciertos conceptos. En este contexto, hace referencia a un “postulado lógico de la razón” (A498/B526) que aparentemente concuerda con la llamada máxima lógica ya mencionada en la “Introducción” y “Libro primero” de la “Dialéctica trascendental”. Dicho postulado lógico o máxima lógica estará relacionado con la premisa mayor del silogismo, pues Kant afirma que en dicha premisa mayor presuponemos una “exigencia lógica” (A500/B528) cuya descripción concuerda con la máxima lógica.

Este postulado lógico de la razón consiste en una proposición analítica que afirma “que si lo condicionado es dado, precisamente por ello nos es *impuesto* un *regressus* en la serie de todas las condiciones que llevan hasta él” (A498/B526). Este sería el postulado de “perseguir con el entendimiento y continuar tanto como sea posible aquella conexión de un concepto con sus condiciones, que está ya en el concepto mismo” (A498/B526). Podemos suponer que esta “conexión de un concepto con sus condiciones” se refiere a la relación entre los conceptos de “condición” y “condicionado”, pues Kant ha dicho unas líneas más arriba que el regreso de lo condicionado a su condición “está implicado en el concepto de condicionado: que por ello algo es referido a una condición, y si ésta a su vez es condicionada, a una condición más remota, y así a través de todos los miembros de la serie” (A498/B526).

El postulado lógico (1) impone realizar un regreso de condicionado a condición; (2) se fundaría en la relación analítica y de implicancia entre los conceptos de “condicionado” y “condición”; (3) e implica una referencia a “todos los miembros de la serie” (A498/B526). Kant es muy prudente y no habla de lo incondicionado, término que sí aparece en el párrafo siguiente, cuando presenta el modo en que este postulado es

¹ Cf. Klimmek (2005, 114ss.), quien considera que el silogismo sólo resultaría una falacia desde el punto de vista metafísico del idealismo trascendental.

aplicado a cosas en sí. Sin embargo, un poco más adelante Kant volverá a hablar de la relación conceptual entre elementos lógicos pensada en el postulado lógico y hablará de la “exigencia lógica de suponer, para una conclusión dada, premisas completas” (A500/B528). La mentada completitud de las premisas es una manera particular de mencionar lo incondicionado para el caso de la relación entre elementos lógicos (premisas y conclusiones), pues tener premisas completas es tener la totalidad de las condiciones (en este caso, para la conclusión dada). Así, entendemos que el postulado lógico implica una referencia de lo condicionado a lo incondicionado, aunque hará falta aclarar en qué medida y en qué sentido.

Hay al menos dos caracterizaciones más de la máxima lógica que nos resultan relevantes. En A307/B364 Kant presenta “el principio propio de la razón en general (en el uso lógico)”, el cual es “encontrar, para el conocimiento condicionado del entendimiento, lo incondicionado, con lo cual se consuma la unidad de él”. Y advierte el filósofo que “*esta máxima lógica* no puede volverse un principio de la *razón pura* de otra manera, que suponiendo que si lo condicionado es dado, está dada también [...] toda la serie de condiciones subordinadas unas a otras, la cual es, por tanto, ella misma incondicionada. Pero ese principio de la razón pura es manifiestamente sintético; pues lo condicionado se refiere analíticamente [...] a alguna condición, pero no a lo incondicionado” (A308/B364).²

La máxima lógica sólo afirma la exigencia de “encontrar” lo incondicionado para el conocimiento condicionado.³ Esta máxima se convertiría en el principio sintético de la razón pura al suponer que al ser dado lo condicionado, es dado también lo incondicionado. En la premisa mayor del silogismo cosmológico se encuentra, precisamente, esta suposición. Veremos que el pasaje de la máxima al principio se vuelve comprensible al considerar la premisa mayor.

Luego de haber referido a este postulado lógico en la “Sección séptima”, Kant había afirmado que debemos suponer la completitud de las premisas para una conclusión dada. En A332 encontramos una referencia análoga a esta cuestión. Y es ésta, precisamente, la segunda formulación de la máxima lógica.

[C]omo [...] el conocimiento (*conclusio*) sólo es dado como condicionado, entonces no se puede llegar a él por medio de la razón de otra manera que bajo la presuposición [...] de que todos los miembros de la serie, del lado de las

² La cursiva es nuestra.

³ Cf. Heimsoeth (1966, 298).

condiciones, están dados (totalidad en la serie de las premisas) [...] [...] Por eso, si un conocimiento es considerado como condicionado, la razón se ve obligada a considerar como completa la serie de las condiciones en la línea ascendente, y como dada en su totalidad. [...] [P]udiera ser que por el lado de las condiciones la serie de las premisas tenga un [elemento] primero, como condición suprema; o [que] no [lo tenga], y que por tanto *a parte priori* [sea] sin límites; pero aun así debe contener la totalidad de la condición, aunque nunca podamos llegar a abarcarla. (A331-A332/B388-B389).

Kant presenta aquí una exigencia de la razón que vale exclusivamente para la relación entre premisas y conclusiones. Como lo que nos interesa aquí es que una conclusión sea deducida de un conjunto completo de premisas (ya sea un conjunto finito o infinito), la razón puede exigir que si es dado lo condicionado (la conclusión), sea considerada como dada la entera serie de condiciones (lo incondicionado, i.e. el conjunto completo de premisas). Esta exigencia de la razón es una segunda formulación de la máxima lógica, la que sin embargo se diferencia (1) por el hecho de que Kant admita que lo incondicionado es dado y (2) porque vale sólo para elementos lógicos.

Estas dos caracterizaciones contrapuestas de la máxima lógica conducirían a una contradicción: la admisión y el rechazo de un supuesto pasaje de lo condicionado a lo incondicionado. Dicha contradicción se subsana si distinguimos entre dos clases de máxima lógica, según el tipo de conocimiento condicionado al que ésta se refiera. Dicho conocimiento condicionado puede ser fenoménico o lógico y la máxima valdría para los dos, por lo que podría ser de dos clases.

Consideremos sólo la relación lógica que debe haber entre premisas y conclusiones. Respecto de éstas, vale la exigencia de premisas completas para una conclusión dada. Esta máxima lógica, llamémosla *restringida*, excede las afirmaciones hechas en A307-A308. La noción de conclusión supone que es deducida de un conjunto suficiente de premisas, conjunto que la contiene analíticamente. Si sólo consideramos *lógicamente* una conclusión dada, debemos suponer que ella se sigue de una serie suficiente de premisas. Dichas premisas, consideradas como elementos lógicos, pueden ser representadas como fuera del tiempo. En virtud de esto, deberíamos suponer que la serie completa de condiciones (premisas) es efectivamente dada junto con la conclusión. La máxima lógica acotada a elementos lógicos afirma legítimamente que lo incondicionado mismo debe ser considerado como dado junto con lo condicionado.

La primera formulación de la máxima lógica (que llamaremos *amplia*, presentada en A307/B308) abarca un terreno más amplio que no está acotado a establecer una relación conceptual entre elementos considerados desde una perspectiva

puramente lógico-formal, sino establece una relación que debe valer para todo conocimiento condicionado, incluyéndose el conocimiento fenoménico (condicionado por definición). En lo que refiere al conocimiento fenoménico (condicionado), la noción de “condicionado” remite necesariamente a la de “condición” y obliga a suponer que exista cierta condición suya. Sin embargo, no podemos suponer que dichas condiciones sean efectivamente dadas. El conocimiento referido a fenómenos necesita su efectiva percepción. Esta percepción se da de forma sucesiva en el tiempo. Con lo cual, sólo tenemos conocimiento de cada fenómeno en tanto se cumple efectivamente una síntesis empírica que los recorre en el tiempo y alcanza a cada uno de ellos, suponiendo esta actividad una cierta duración. Así, debemos suponer que hay condiciones por buscar para todo conocimiento fenoménico, pero no es legítimo suponer que éstas se encuentren efectivamente dadas antes de su efectiva percepción y la síntesis empírica correspondiente.⁴

El conocimiento condicionado conduce a la exigencia de buscar su correspondiente condición, pero en tanto es referido a fenómenos no puede conducir a la suposición de que tal condición sea necesariamente dada simultáneamente con el conocimiento condicionado. A esta exigencia se corresponde la máxima lógica que hemos llamado amplia.

3. De la máxima al principio en el silogismo cosmológico

Ahora bien, veamos cómo la máxima lógica es tratada en el silogismo cosmológico. Kant afirma que la premisa mayor del silogismo cosmológico “toma lo condicionado en el significado trascendental de una categoría pura” (A499/B527). Pero también afirma que en dicha premisa mayor “tomamos [...] las condiciones, y la serie de ellas, *sin examen* [...], si algo es dado como condicionado; *porque esto no es otra cosa que la exigencia lógica de suponer, para una conclusión dada, premisas completas; y allí, en la conexión de lo condicionado con su condición, no se encuentra ningún orden temporal; se las presupone en sí, como dadas simultáneamente*” (A500/B528).⁵ Esta última caracterización sobre lo que se piensa en la premisa mayor muestra claramente que Kant está pensando aquí una relación lógica entre elementos lógicos (premisas y conclusiones), es decir, que la premisa mayor se refiere de algún modo a la máxima

⁴ Cf. Heimsoeth (1966, 299).

⁵ Esta última cursiva es nuestra.

lógica restringida. Pero también se ha hecho referencia al significado “trascendental de una categoría pura”. En A498/B526, luego de haber caracterizado el “postulado lógico” Kant afirma que “si tanto lo condicionado como su condición son cosas en sí mismas, entonces, si lo primero ha sido dado, no sólo es *impuesto* el *regressus* a la segunda, sino que ésta está también ya efectivamente *dada*; y como esto vale para todos los miembros de la serie, resulta que la serie completa de las condiciones, y por tanto también lo incondicionado, es dado a la vez, o más bien, es presupuesto [...]”. Inmediatamente, se afirma que “[a]quí la síntesis de lo condicionado con su condición es una síntesis del mero entendimiento, que representa las cosas *tales como son* [...]”. (A498/B527).

En la premisa mayor encontramos dos afirmaciones. Kant se refiere, al explicarla, (1) a una síntesis del mero entendimiento, relacionada con aquella afirmación según la cual se “toma lo condicionado en el significado trascendental de una categoría pura”. Por otra parte, también se refiere (2) al hecho en que la premisa mayor se piensa la relación de lo condicionado y su condición en términos de relación entre conclusión y premisas. *En la premisa mayor del silogismo hay un movimiento que pasa de la mera relación entre elementos lógicos (relación estipulada en la máxima lógica restringida) al pensamiento que se vale de las categorías puras no aplicadas a la forma de la sensibilidad para representar las cosas en sí mismas*. La premisa mayor lleva a cabo el pasaje de una afirmación que vale para la lógica general a una afirmación que tiene la pretensión de valer para las cosas en sí mismas, pensadas a través del uso ilegítimo de las categorías puras. Y este no es otro más que el pasaje de la máxima lógica al principio de la razón pura.

Como ya hemos visto, la premisa mayor incluiría una referencia a la máxima lógica restringida, aquella que afirmaba que dada la conclusión, debemos suponer dadas simultáneamente sus premisas. Esta afirmación se sostenía en el carácter atemporal de los elementos tenidos en consideración y en la relación de implicancia entre los conceptos de “conclusión” y “premisas completas”. Ahora bien, cuando pretendemos pensar lo condicionado en el sentido que esto tendría para una categoría pura no referida a la forma del tiempo –y con ello pensar cosas en sí–, se puede pretender hacer extensiva la máxima lógica restringida a las cosas en sí aquí pensadas. Al pensar únicamente un objeto en general a través del mero enlace categorial del entendimiento puro, éste sería pensado sin referencia al tiempo. Al pensarlo como condicionado, dicha noción remite de forma analítica y necesaria a la de su condición. Ahora bien, en tanto cosa en sí fuera de la sucesión temporal, este condicionado es dado fuera del tiempo. Su

condición, producto del mero pensamiento sin referencia a intuición alguna, también será considerada como existente fuera del tiempo. Por lo que ésta debe ser supuesta como dada simultáneamente junto con lo condicionado, pues no podría estar sometida a sucesión alguna.

Ahora bien, la premisa mayor es idéntica al principio sintético de la razón pura presentado en A308. Con lo cual, *el descubrimiento de que esta premisa debe sostenerse en la máxima lógica restringida nos hace concluir que el pasaje descrito en A307 de la máxima lógica al principio de la razón pura debe sostenerse también sobre la máxima lógica restringida.*⁶ Sin reconocer la diferencia entre la máxima lógica restringida y la máxima lógica amplia, sería incomprensible la confusión que se lleva a cabo en la premisa mayor del silogismo cosmológico y el pasaje descrito en A307-A308. La máxima lógica restringida permite afirmar que *si es dado lo condicionado, es dado también lo incondicionado*. La premisa mayor del silogismo cosmológico y el principio sintético de la razón pura operan en la medida en que creen poder hacer extensiva esta afirmación a las cosas en sí. El fundamento de esta extensión es suponer que porque las cosas en sí serían atemporales como los elementos lógicos, puede aplicárseles sin más la máxima restringida. En otras palabras, la premisa mayor del silogismo cosmológico y el principio de la razón pura se sostienen en la máxima lógica restringida y en creer que ésta, una regla del pensar, puede valer sin más como un principio de la determinación de las cosas en sí.⁷

Bibliografía

Allison, Henry (2004) *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, New Haven and London, Yale University Press.

⁶ Según Renault (1998, 356, 359) habría aquí una “sustancialización” y “cosificación” de una exigencia puramente lógica de la razón y considera que el pasaje de la máxima lógica al principio trascendente consiste en un pasaje de una máxima subjetiva a una expresión sobre la existencia misma o un pasaje de lo posible a lo existente. El pasaje de la máxima al principio se fundaría en entender a lo incondicionado como *causa sui*: la “deconstrucción” kantiana de la metafísica se operaría a través de una crítica generalizada al argumento ontológico en el que se apoyaría el principio trascendente que pasa del concepto de lo incondicionado a su existencia (Renault, 1998, 362-363).

⁷ Según Grier (2001, 124), el pasaje de la máxima lógica al principio de la razón resulta “desconcertante”. La máxima y el principio expresarían la misma necesidad de la razón de buscar unidad: la máxima expresa una necesidad subjetiva; el principio consiste en su aplicación. La máxima supondría al principio (Grier, 2001, 126). Allison (2004, 330-332) y Ameriks (2006, 287) siguen el mismo criterio. Nosotros defendimos la tesis opuesta: el principio presupone y malinterpreta la máxima lógica restringida. También rechazando la posición de los autores mencionados cf. Rohlf (2010, 207).

- Ameriks, Karl (2006) "The critique of metaphysics: The structure and fate of Kant's dialectic", en Guyer, Paul (ed.), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 269-302.
- Grier, Michelle (2001) *Kant's doctrine of transcendental illusion*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Heimsoeth, Heinz (1966-1971) *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 4 t., Berlin, Walter de Gruyter.
- Kant, Immanuel (2007) *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Colihue, trad. Mario Caimi.
- Klimmek, Nikolai F. (2005) *Kants System der transzendentalen Ideen*, Berlin/New York, Walter de Gruyter.
- Renaut, Alain (1998) "Transzendente Dialektik, Einleitung und Buch I", en Mohr, Georg y Willaschek, Marcus (eds.), *Klassiker Auslegen. Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, Akademie Verlag, pp. 353-370.
- Rohlf, Michael (2010) "The ideas of pure reason", en Guyer, Paul (ed.), *The Cambridge Companion to Kant's Critique of pure Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 190-209.

Thomas Reid: irresistibilidad y escepticismo

Rodrigo Laera (Universidad de Barcelona)

Primero: Las creencias irresistibles y los argumentos escépticos

Uno de los mayores aportes de la filosofía de Thomas Reid a la epistemología analítica contemporánea ha sido su manera de afrontar el desafío escéptico.¹ Este desafío puede presentarse mediante el siguiente argumento:

1. si *S* sabe que tiene dos manos entonces sabe que no es un cerebro en una cubeta
2. *S* no sabe si es un cerebro en una cubeta.
3. Luego, *S* no sabe si tiene dos manos.

Pero, ¿el hecho de saber que uno tiene dos manos, implica saber que no es un cerebro en una cubeta o que no está siendo engañado por ningún genio maligno? ¿Acaso no poder demostrar que uno no es un cerebro en una cubeta implica que no puede demostrar que tiene dos manos? Contrapóngase el anterior argumento al siguiente, basado en el sentido común:

1. si *S* sabe que es un cerebro en una cubeta entonces sabe que no tiene dos manos
2. *S* sabe que tiene dos manos.
3. Luego, *S* no sabe que es un cerebro en una cubeta.

Este argumento anula el requerimiento escéptico de una argumentación que demuestre que *S* tiene dos manos. De la misma manera que se es inocente hasta que se demuestre lo contrario, uno sabe que posee dos manos hasta que encuentre razones para sospechar que en realidad no las posee. Pero si no hay razones para sospechar de esto, entonces puede ser porque se trata de una creencia irresistible. Es decir, una creencia que *S* no puede dejar de tener.

Tanto en su *Investigación sobre la mente humana según los principios del sentido común* (1764/2004) como en sus *Ensayos sobre los poderes intelectuales del*

¹ Este aporte sirvió de influencia directa a toda una tradición de filósofos como E. Moore o R. Chisholm.

hombre (1785/2002), Reid ha sostenido que hay un tipo de conocimiento propio del sentido común, que envuelve verdades intuitivas, y que todas las personas sensatas aceptan cuando no están discutiendo teóricamente sobre esa clase de temas. Este tipo de conocimiento no es menos fiable que las verdades de la lógica o de las matemáticas, pues, al igual que estas verdades, es más razonable aceptarlo con confianza que aceptar una teoría que implique que no sabemos estas cosas.

Por un lado, Reid presenta una variedad de fuentes fiables concernientes a nuestras facultades naturales, entre las que figuran la memoria y la percepción. Estas fuentes funcionan como primeros principios, porque no dependen de otras cosas que sabemos, sus testimonios son inmediatos y proveen de evidencias aparentemente irresistibles. En contraste con el escepticismo, el cual requiere de argumentos racionales indirectos para poner en duda de nuestros conocimientos más cercanos, lo irresistible que conforma este tipo de fuentes no precisa argumentación. Así, las atribuciones de conocimiento sobre la creencia de *S* de que tiene dos manos, no precisa de prueba alguna –ni siquiera una prueba al estilo de Moore–; en cambio, el rechazo de tales atribuciones sí necesitan de una argumentación convincente.

Por otro lado, Reid presenta un fundacionismo moderado; en el sentido de que no requiere infalibilidad del conocimiento, sino que la creencia en cuestión se base en cuatro condiciones: (1) que la creencia debe ser aceptada universalmente; (2) que todas las lenguas reflejen esta aceptación común; (3) que la negación de esta creencia produzca un absurdo; (4) que, en la práctica, no podemos evitar creer que creemos.

A partir de dichas condiciones considérese, entonces, la proposición “*S* sabe que tiene dos manos” (nótese que ya no es necesario preguntar cómo lo sabe y, por lo tanto, preguntar cómo sabe que no es un cerebro en una cubeta). Así, la primera condición se cumple: cualquiera que estuviera en la posición de *S* sabría que tiene dos manos. Es decir, no se trata de un saber en tercera persona, sino en primera. Es decir, cualquiera que sienta que tiene dos manos estará convencido de que tiene dos manos.² También se cumple la segunda condición: si fuera necesario expresar que uno tiene dos manos, entonces lo haría independientemente de la lengua que hable. Aunque también se puede pensar ¿por qué o en qué situación sería necesario expresar o confirmar tales creencias? ¿Acaso no lo sería cuando el escéptico duda de ello? Esto conduce a la tercera

² Uno podría pensar, en este caso, en el fenómeno de los miembros ausentes (ya tenidos en cuenta por Descartes en su *Sexta Meditación*). No obstante, las condiciones en las que se producen semejantes fenómenos son excepcionales y, por lo tanto, no son propias de aquellas que constituirían el sentido común.

condición: hay una diferencia de plausibilidad en las conclusiones, pues no es lo mismo no saber que uno no tiene dos manos que no saber que no es un cerebro en una cubeta. Desde este punto de vista, a pesar de que el conocimiento acerca del mundo es falible, dicha falibilidad es más plausible que cualquiera de las premisas que pueden usarse en el argumento escéptico. Intuitivamente, parece mucho más razonable rechazar las sospechas escépticas que aceptar sus conclusiones. Es decir, pensar en la posibilidad de tener dos manos es más razonable que pensar en la posibilidad de que haya genios malignos o que seamos cerebros en una cubeta. En efecto, ir contra semejantes conocimientos implica, siguiendo a Reid, mantener supuestos que resultan absurdos, como que no podemos saber nada sobre el pasado, que no podemos saber si hay una realidad externa, o que ni siquiera podemos saber que nosotros existimos. Saber que uno tiene dos manos es un conocimiento irresistible, mientras que saber que uno no está siendo engañado por ningún genio maligno, no lo es. Así, se llega a la cuarta condición también, que también se cumple, pues *S* no puede evitar la formación de la creencia de que tiene dos manos. Tomado en su conjunto, si *S* sabe que tiene dos manos, entonces sabe también que no es un cerebro en una cubeta. En consecuencia, el argumento planteado por el escéptico no es adecuado, sobre todo en lo que concierne a la segunda premisa.

Respecto a las creencias que se muestran irresistibles, Reid (2004) afirma que hay creencias que son irresistiblemente arrastradas por la percepción, como el cuerpo por la tierra. De este modo, el escéptico al que se enfrenta Reid, tal como sugiere Lemos (2004), es aquel que cuestiona mediante el uso de razonamientos creencias que, *prima facie*, son irresistibles. Reid aceptó que las percepciones y las sensaciones son consecuencias inmediatas de la estimulación de los sentidos. Además, este estímulo es causa directa de los presupuestos propios de la vida cotidiana, presupuestos que implican creencias no inferenciales o básicas. Si la fiabilidad de la fuente en la que se basa *S* para saber que tiene dos manos queda excluida de los razonamientos escépticos es porque resulta irreductible a condicionales subjuntivos del tipo: si fuera engañado por un genio maligno y si fuera un cerebro en una cubeta.

Segundo: sentido común y el problema del criterio

Reid sostuvo que hay facultades confiables de la mente que proporcionan una base sólida para nuestras creencias, haciendo de ellas irresistibles. En este sentido, lo

que importa destacar un principio del sentido común (*PSC*), el cual sostiene que no todo lo que sabemos debe provenir de un razonamiento o una prueba, pues ¿por qué la razón debe ser más fiable que otras facultades que también provienen de la Naturaleza?³ Esto no quiere decir que uno debe dejar de lado la razón a favor de ciertas intuiciones evidenciales como la percepción, sino que la razón tiene una función distinta. Reid (2004) compara la razón y el razonamiento con un telescopio y a la percepción con los ojos. De tal modo que el telescopio puede ayudar al hombre a ver más lejos, pero siempre que tenga ojos, pues sin ojos un telescopio no hace absolutamente nada. Así, se establece una distancia epistemológica entre la percepción y el razonamiento. Por consiguiente, el escéptico cumplirá un rol importante en las discusiones filosóficas, pero estas discusiones que se encuentran alejadas de cómo *S* conoce en la vida diaria. Con otras palabras, el escéptico se dirige a los filósofos, debido a que tiene una clara comprensión de las pretensiones epistemológicas de quienes buscan razones –incluso en contextos donde resulta irrisorio pensar que las hay. Si los objetos del mundo externo son conocidos por la percepción y no mediante una prueba, entonces el filósofo poco tiene que hacer cuando uno sostiene que sabe que tiene dos manos. De la misma manera que tiene poco que hacer cuando una creencia resulta de un impulso irresistible.⁴

Si el *PSC* es generalmente una guía fiable para que una creencia alcance el estatus de conocimiento, entonces cualquier alternativa escéptica es meramente teórica y prácticamente insostenible. Así, la implicación central de este enfoque es que uno sabe la mayoría o casi todas las cosas que generalmente piensa que sabe. Por ejemplo, sabemos que hay un mundo de los objetos físicos y que este mundo ha existido durante mucho tiempo, sin necesidad de establecer criterios que me permitan evaluar tal conocimiento. Y, justamente, esto conduce a una toma de decisión en torno al problema del criterio.

³ El propio Reid (2004, 168-169) afirma: “el escéptico me pregunta: ¿Por qué se cree en la existencia del objeto externo que se percibe? Esta creencia, señor, no es de mi producción, sino que viene creada por la Naturaleza, lleva su imagen y su inscripción, y, si no está bien, la culpa no es mía: incluso hace que los tome con confianza, y sin sospecha. La razón, dice el escéptico, es el único juez de la verdad, y usted debe deshacerse de todas las opiniones y todas las creencias que no se basa en la razón ¿Por qué, señor, debo creer que la facultad de la razón más que la de la percepción si llega del mismo lugar, y fueron realizadas por el mismo artista? ¿Si ella pone una pieza falsa en mis manos, qué debería impedirle poner otra?”.

⁴ Cabe destacar que el sentido común está compuesto de creencias que no parecen objetables. Así lo entendieron también los discípulos de Reid, por ejemplo Beattie (1770) definió al sentido común como “el poder de la mente que percibe la verdad o conduce la creencia, no mediante la argumentación progresiva, sino mediante un impulso instantáneo, instintivo e irresistible” (cf. Rescher, 2005).

Tal como lo pensó Chisholm (1973, 1982), el problema del criterio consiste en la dificultad de determinar tanto los criterios como el alcance del conocimiento. Precisamente, para determinar casos de conocimiento es necesario conocer antes los criterios necesarios por los que se evalúen el estatus de las creencias en cuestión. Pero para determinar los criterios de conocimiento se debe ser capaz de identificar casos claros de conocimiento. Lo mismo puede ser planteado en los términos de una disyunción: o el conocimiento de las proposiciones particulares depende del conocimiento de principios generales o, por el contrario, el conocimiento de los principios generales depende del conocimiento de las proposiciones particulares. Sin embargo, si se considera que sólo mediante un criterio se proporciona evidencia sobre la afirmación de que p es verdadera, también es posible considerar que sólo mediante la verdad de p se puede alcanzar un criterio. Con lo cual uno puede estar tentado en volverse hacia el escepticismo y suspender el juicio.

Cuando uno toma el primer camino se convierte en un metodista –el criterio debe preceder a los casos particulares de conocimiento–; cuando uno toma el segundo camino se convierte en un particularista. La posición de Reid es claramente particularista (mientras que, por ejemplo, Hume se lo considera metodista), pues no apela al sentido común de la siguiente manera: si p pertenece al sentido común, entonces es verdadera o razonable. Por el contrario, lo que es razonable es constitutivo del sentido común.

Si las creencias irresistibles son irreducibles a otras creencias, entonces el análisis del conocimiento se identificará con un nivel de descripción que no puede ser reemplazado por otro nivel considerado más fundamental. Con lo cual los criterios epistemológicos quedarán desplazados a la esfera de las razones, como una organización elaborada de estos primeros impulsos.

Nuevamente, lo irresistible de las creencias fundamenta la posición particularista. Si hay creencias irresistibles, no es necesario un criterio de evaluación epistémica: la recepción misma es producto de un impulso que nada tiene que ver con la razón. Puede parecer, en este caso, una petición de principio pensar que aquello que se presenta bajo ciertos impulsos, sea ello mismo evidente o cierto. Sin embargo, cuestionar este impulso requiere de un segundo nivel del conocimiento, es decir implica pensar, por ejemplo, que uno debe saber que sabe que tiene dos manos. Y cuando uno piensa en segundos niveles, nada impide pensar en terceros o cuartos. Por lo tanto, el PSC le concede un lugar al conservacionismo epistémico, el cual sostiene que S está

autorizado a creer que p , hasta que se presenten razones para sospechar de la veracidad de p . Lo cual explica la acumulación de conocimiento mediante el conocimiento básico.

En efecto, como ya se dijo, el escéptico considera que todo debe estar fundamentado racionalmente. Sin embargo, las razones son siempre sobre algo determinado. O bien la cadena de razones tiene un fin, o es infinita, o bien circular. Si hay creencias irresistibles, estas parecerían un buen comienzo para empezar a argumentar. Buscar siempre una razón más, que es lo que hace el escéptico, nos deja en un estado de inanición, algo que no es propio de la vida diaria. En este sentido, uno puede encontrar a partir de Reid un fundamento para el contextualismo. Dicho brevemente, lo que hace el escéptico es elevar tanto el nivel de escrutinio necesario para alcanzar el estatus del conocimiento, que hasta termina por poner en duda aquellas creencias que son irresistibles. Creencias que vuelven más plausible el camino particularista del problema del criterio.

Ahora bien, la propuesta de Reid del *PSC* de algún modo anula el escepticismo y, además, posee la ventaja de aportar ideas a la reflexión sobre el problema del criterio, ponderando el particularismo. Sin embargo, esta propuesta tiene que afrontar dos problemas importantes: el de la circularidad y el del conocimiento fácil. A continuación se expondrán brevemente ambos problemas, con la intención de tomar conciencia de ellos y de cuáles podrían ser los límites de un proyecto de reidiano.

Tercero: conocimiento fácil

Una epistemología apoyada en el *PSC* dice realmente poco sobre la explicación de cómo llegamos a saber estas cosas, pues la confianza en nuestros sistemas sensoriales y el hecho de que las creencias más arraigadas hayan sobrevivido a una experiencia considerable, no garantiza que sepamos la mayoría de cosas que creemos saber. El problema es que si una teoría de conocimiento establece normas de conocimiento mucho más exigentes que las del sentido común, entonces caerá en las fauces del escepticismo o se volverá circular: no parece posible satisfacer la demanda de una prueba o de un argumento a favor de la fiabilidad de nuestras facultades, sin apelar a dichas facultades. Pero si una teoría se vuelve demasiado permisiva, entonces parece complicado rechazar algún conocimiento. Dicho de otro modo, si puedo saber que tengo dos manos sin necesidad de demostrarlo, entonces ¿qué me impide pensar que sé

muchas otras cosas, aún sin poder demostrarlas? Para que *S* sepa que tiene dos manos no es necesario que demuestre que sus facultades perceptivas son fiables.

Como se viene diciendo, esta posición está potencialmente abierta al siguiente problema: parece demasiado fácil conocer todo tipo de cosas. Esta crítica se conoce como el *problema del conocimiento fácil* (Cohen, 2002). Si la fiabilidad de nuestras percepciones constituye un primer principio epistemológico, es porque no se basa en otra proposición. Por lo tanto, desde el punto de vista de Reid, la irresistibilidad debería ser el límite entre lo que es legítimo creer y lo que no (*cf.* Greco, 2003).

Así, Reid no sostiene que cada vez que uno conoce una proposición *p*, lo hace sobre la base de facultades que son dignas de confianza, sino que, como se ha venido diciendo, las conoce porque son irresistibles. Esta irresistibilidad es independiente del hecho de que cada vez que se afirme *p*, se asuma –al menos implícitamente– que la creencia se produce con fiabilidad. La naturaleza misma del *PSC* reclama que las creencias básicas sean irresistibles, independientemente de si sus fuentes son fiables. De modo que la fiabilidad de las fuentes se constituye a partir del impulso de estas creencias. Por supuesto, se trata de un punto de partida diferente al fiabilista, que sostiene *S* sabe que *p* solamente si la fuente de la creencia de *S* es fiable. Es más, este punto de partida impide la tentación racional de establecer que, para que *S* sepa *p*, precisa saber que la fuente es fiable o que es incapaz de resistir. En cambio, siguiendo a Reid, una creencia puede ser fiable o irresistible para *S* sin que *S* sepa que lo es. La ventaja de esta posición radica en que abre una nueva perspectiva en torno del problema del conocimiento básico, sin recurrir a ningún tipo de circularidad, –aunque uno se pueda preguntar, llegado el caso, si las creencias irresistibles del sentido común son todas ellas coherentes. Como no es posible satisfacer la demanda de una prueba o un argumento a favor de la fiabilidad de nuestras facultades que no dependa del uso de nuestras facultades, la solución de Reid consiste en eliminar de raíz la propia demanda de prueba.

Al comienzo de este trabajo se presentó un argumento basado en el sentido común, dicho argumento es análogo al siguiente:

1. La mesa parece roja
2. La mesa es roja
3. Si la mesa es roja, entonces no es blanca y está siendo iluminada con luces rojas
4. Luego, la mesa no es blanca y está siendo iluminada con luces rojas.

Pero hay una distancia epistemológica entre lo irresistible de 1 y la afirmación de 2. Esta es justamente la distancia que es comprendida por el sentido común. Y es también esta distancia o salto epistémico lo que permite obtener, mediante el sentido común, conocimiento con demasiada facilidad.

Bibliografía

Beattie, J. (1770) *An Essay on the Nature of Immutability of Truth, in Opposition to Sophistry and Scepticism*, Edinburgh, Publisher.

Chisholm, R. (1973) *The Problem of the Criterion*, Milwaukee, Marquette University Press.

_____ (1982) *The Foundations of Knowing*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Cohen, S. (2002) “Basic Knowledge and the Problem of Easy Knowledge”, *Philosophy and Phenomenological Research*, LXV, pp. 309-329.

Greco (2003) “How to Reid Moore”, *The Philosophical Quarterly*, LII, pp. 544-563.

Lemos, N. (2004) *Common Sense: A contemporary defense*, Cambridge, Cambridge University Press.

Reid, T. (2002) *Essays on the Intellectual Powers of Man. A Critical Edition*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press.

_____ (2004) *Investigación sobre la mente humana según los principios del sentido común*, Madrid, Trotta, trad. Ellen Duthie.

Rescher, N. (2005) *Common-Sense: A New Look at Old Philosophical Tradition*, Milwaukee, Marquette University Press.

Los límites del antropocentrismo

Elementos para un tratamiento moral (indirecto) de la naturaleza según la (segunda parte de la) *Crítica de la facultad de juzgar* de Kant

Natalia Andrea Lerussi (UBA, UNGS-CONICET)

Introducción

Según han sostenido algunos intérpretes (Lebrun, 1979, 477; Anderson-Gold, 1981, 52; Löw, 1986, 222; Kleingeld, 1995, 42), Kant habría desarrollado una visión de la naturaleza como un sistema de fines en el cual el hombre, en tanto es el único ser racional que conocemos, aparece como “el señor titular de la naturaleza”,¹ bajo cuyos fines, en general, se presenta la naturaleza como un *mero medio* a su disposición arbitraria. En los términos con los que Leonel Ribeiro dos Santos (2012, 123) ha descrito (críticamente) esta posición, “el sistema kantiano sería, para algunos, la forma extrema del antropocentrismo de la cultura occidental”.² De esta manera, Kant habría cimentado la perspectiva que, en los tiempos modernos, ha contribuido a la explotación, deterioro y destrucción de la naturaleza.

En el trabajo a continuación sometemos a revisión la atribución al filósofo de esta posición antropocéntrica específica a partir de una línea argumental basada en la segunda parte de la *Crítica de la facultad de juzgar* (CFJ), esto es, en la “Crítica de la facultad de juzgar teleológica”.³

¹ Se citan los textos de Kant siguiendo la edición de las *Obras completas* de Kant indicada en la Bibliografía. Éstas se consignan mediante las siglas AA, seguidas por un número romano que indica el tomo y un número arábigo, que refiere a la página. La expresión citada se encuentran en: AA, V, 430. En la Bibliografía se encuentran indicadas, además, las traducciones de la fuente que hemos utilizado. Aclaramos que las traducciones de la bibliografía secundaria son nuestras.

² Y añade inmediatamente: “Fundado en el principio absoluto de la dignidad humana y en el respeto incondicional por ésta [...] no se podría reconocer relevancia ética ni jurídica alguna a la naturaleza”. En una línea afín a nuestra perspectiva, él (Ribeiro dos Santos, 2012, 124) “intenta ver en qué sentido la filosofía kantiana no es antropocéntrica”.

³ Hay interpretaciones que han intentado ya una ampliación de la ética kantiana desde la CFJ aunque, fundamentalmente, centradas en la primera parte del libro, esto es, en la “Crítica del gusto”, véase: Schneider (1994, 1-10, 118ss.); Recki (2006, 56ss.); Ribeiro dos Santos (2012, 123-174, 379-403, esp. 392ss.). La “Crítica de la facultad de juzgar teleológica” ha sido leída, sin embargo, todavía como anclada en la tradición antropocéntrica: por ejemplo, Recki (2006, 62) señala que “a través del pensamiento teleológico [...] no podemos deshacernos del antropocentrismo”. En las páginas a continuación veremos que este no es el caso. Nuestra perspectiva general encuentra antecedentes en los trabajos de algunos intérpretes (Ungerer, 1922, 125; Gerhardt, 2002, 316; Ribeiro dos Santos, 2012,

Mostraremos que el tipo de antropocentrismo que se le ha atribuido a Kant debe ser rechazado pues, como han mostrado ya otros intérpretes (Düsing, 1968, 210-212; Wood 1999, 310; Allison, 2009, 40 y Ribeiro dos Santos, 2012, 142), según la CFJ, el hombre es, efectivamente, “el señor titular de la naturaleza” aunque *sólo en la medida en que* se orienta al cumplimiento de la ley de la razón (práctica) o moral. De esto se sigue la tesis inversa que aquí queremos proponer según la cual los seres que integran la naturaleza pueden ser considerados meros instrumento para la realización de los propósitos del hombre pero sólo cuando estos últimos están orientados a dicho tipo de fines racionales. Así, el tratamiento o el uso como mero medio de los seres que integran la naturaleza está condicionado por la moralidad y, en consecuencia, éstos deben ser considerados, aunque sea sólo de manera indirecta, también desde una perspectiva moral. Esto significa que el antropocentrismo que Kant defendería tiene una limitación moral.

1. El hombre como fin último

En la §82 de la “Metodología de la facultad de juzgar teleológica” se afirma que el hombre es el fin último de la naturaleza aquí en la tierra, esto es, el fin para el cual “todas las demás cosas naturales constituyen un sistema de fines” (AA, V, 429), en la medida en que es el único ser natural que puede representarse fines y un sistema de fines.⁴ Esto es:

[...] él [el hombre] es el fin último de la creación aquí en la tierra, porque es el único ser en ella que puede hacerse un concepto de fines y [construir] [...] por medio de su razón, un sistema de fines. AA, V, 426. Los primeros corchetes son añadido nuestro, los segundos, del traductor.

140ss.), con quienes nos sentimos en profunda deuda, aunque avanza sobre una línea argumental no explorada por ellos.

⁴ Téngase en cuenta que en la “Analítica de la facultad de juzgar teleológica”, Kant se ha ocupado de mostrar el concepto y justificar la introducción en la investigación de la naturaleza no sólo del concepto de “fin natural”, correspondiente al principio de la conformidad a fin interna, sino también, del principio de una conformidad a fin externa o relativa. De la dilucidación y justificación crítica de estos conceptos y principios no podemos ocuparnos aquí. Se encuentra buenas exposiciones sobre el tema en los trabajos de algunos intérpretes (por ejemplo: Peter, 1992, 191; Lebrun, 1970, 451; Rivera de Rosales, 1998, 70; Schrader, 1953/1954, 218). Una vez que Kant ha mostrado que tiene derecho al uso del principio de una conformidad a fin externa intentará definir, en la “Metodología” de esta parte de la obra, la posibilidad de determinar un único sistema teleológico de las relaciones externas de todos los seres. De este punto del argumento nos ocupamos, en parte, en esta sección.

Esto significa, a la vez, que el hombre es capaz también por esto de representarse la naturaleza como medio y como un sistema de medios; más aún, de representarse la naturaleza como un medio para su disposición arbitraria. En el párrafo siguiente (§83) de esta misma parte de la obra Kant repite esta tesis central. El hombre es, “según su destinación” (*seiner Bestimmung nach*), el fin último de la naturaleza porque “posee entendimiento, y, por tanto, una facultad para proponerse arbitrariamente fines a sí mismo” (AA, V, 430). De allí que sea “sin duda” el “señor titular de la naturaleza” (*betitelter Herr der Natur*. AA, V, 430).

Estas afirmaciones sacadas de contexto parecen sustentar la perspectiva según la cual Kant habría considerado que la razón teórica o bien técnico-práctica del hombre es aquello que le otorga el gran privilegio en relación al resto de los seres que habitan la naturaleza. Así, los fines arbitrarios del hombre definirían el criterio por el cual todos los demás seres de la naturaleza son exclusivos medios a su disposición. Esta es la visión que parecen atribuirle algunos intérpretes a Kant (Lebrun, 1979, 477; Anderson-Gold, 1981, 52; Löw, 1986, 222; Kleingeld, 1995, 42), según mencionamos en la Introducción.

Sin embargo, la determinación hecha hasta aquí del concepto de “fin último” a partir de la capacidad del hombre de representarse fines, en general, no basta, según Kant, para concluir que el hombre sea, por derecho, el fin último de la naturaleza.⁵ La capacidad natural del hombre de representarse fines indica sólo una condición necesaria pero no suficiente para calificarlo como tal. Así, Kant añade una condición limitativa a la determinación hecha hasta aquí del “fin último”. El hombre es señor titular de la naturaleza “pero siempre de un modo condicionado”. Dicha condición es la siguiente:

[...] que él lo entienda y tenga la voluntad de darle a aquélla [la naturaleza] y a sí mismo una relación de fines tal que [...] con independencia de la naturaleza [...] pueda bastarse a sí misma y ser, por tanto, fin final [...]. AA, V, 431.

⁵ Si bastara la capacidad de representarse fines arbitrarios para considerar al hombre el fin último de la naturaleza, la argumentación de Kant, como han sostenido algunos intérpretes, no sería “convinciente” y “cont[endr]ía un hueco” (Kleingeld, 1995, 42), pues la naturaleza constituiría un sistema orientado al fin último y al desarrollo de ciertos rasgos naturales de la racionalidad humana que no están internamente conectados con aquello que, técnicamente, Kant denomina en la CFJ, el “fin final de la naturaleza” y que, como veremos más abajo, coincide con la moralidad. Así, esta intérprete (Kleingeld, 1995, 42) sostiene: “El problema se deja formular como un dilema. O bien califica Kant a la humanidad como fin último de la naturaleza a causa de la mera posesión de una razón teórica, por lo cual queda poco claro que ella se eleve sobre los animales. O bien él se dirige a la relación con la determinación moral de la humanidad como fin final de la creación pero luego no es claro por qué él no comienza [la argumentación] con la determinación del fin final y, con este fundamento, determina el fin último de la naturaleza [...]” (los corchetes son añadido nuestro).

De esta manera, Kant señala que el hombre es fin último de la naturaleza no sólo por tener una capacidad de representarse fines, sino, además, por ser, en primer lugar, consciente de esto y, en segundo lugar, por tener la voluntad de establecer una relación de fines orientado al fin final. En §83 de esta parte de la obra Kant sostiene esta tesis dos veces más.⁶ Por eso, como han defendido otro grupo de intérpretes (Düsing, 1968, 210-212; Wood, 1999, 310; Allison, 2009, 40 y Ribeiro dos Santos, 2012, 142), estamos justificados para afirmar que el “fin último” no puede establecerse de manera independiente del concepto de “fin final”. Aquél debe definirse a partir de su alineamiento con el fin final, más aún, con su capacidad para prepararlo. Pero, ¿qué es, exactamente, el fin final de la naturaleza?

2. El hombre como fin final

Según §82 de la CFJ el fin de la existencia de los seres que integran la naturaleza puede ser pensado de dos maneras: o bien se piensa que el fin de su existencia “está en él mismo” (*in ihm selbst*), en cuyo caso se entiende que dicho ser natural “es también fin final”; o bien, el fin de la existencia de dicho ser no está en él mismo sino en otra cosa, “fuera de él”. En este segundo caso, la existencia conforme a fin de dicho ser natural es considerada “necesariamente a la vez como medio” (véase: AA, V, 426) y su existencia está dispuesta para el existir de un fin externo al mismo. Ahora, Kant presenta en esta sección la tesis según la cual no es posible encontrar en la naturaleza un sólo producto que, en tanto ser meramente natural, contenga en él mismo el fin, esto es, que pueda considerarse el fin final de la naturaleza. En las palabras de Kant:

Si recorremos toda la naturaleza, no encontramos en ella, como naturaleza, ningún ser que pudiese aspirar al privilegio de ser el fin final de la creación. AA, V, 426.

El fin final es aquél “que no requiere de ningún otro como condición de su posibilidad” (AA, V, 434) es “incondicionado” (*unbedingt*. AA, V, 435). Pero, por simple observación de la naturaleza, comprobamos que la existencia de todos los seres

⁶ Así: “Pero para describir dónde, en el hombre al menos, hemos de poner ese fin último de la naturaleza, tenemos que buscar lo que la naturaleza sea capaz de cumplir a objeto de prepararlo para lo que él mismo deba hacer para ser fin final”. AA, V, 431. Y también: “[aquello que] la naturaleza puede cumplir [...] con vistas al fin final que está fuera de ella [...] puede ser considerado su fin último”. AA, V, 431. Los corchetes son añadido nuestro.

naturales que habitan la tierra son medio para la existencia de otros seres naturales, es decir, seres cuya existencia se puede pensar como condición de posibilidad de la existencia de aquellos seres a los que sirve de medio o instrumento. Esto es el caso incluso del hombre cuya existencia (la capacidad del hombre de representarse fines) podría ser considerada un instrumento para mantener en equilibrio los nacimientos y las muertes del resto de las especies naturales y, consecuentemente, como un simple medio para fines externos (AA, V, 426).⁷

Pues bien, ¿en qué sentido podría algo cumplir con el requisito del concepto de “fin final” por el cual la finalidad de la existencia de algo debería ser considerada incondicionalmente necesaria? Los hombres son seres naturales dotados de razón, esto es, dotados de una capacidad de representarse fines (AA, V, 427). Este rasgo del hombre, sin embargo, no es todavía suficiente para determinarlo como fin final de la naturaleza pues esta capacidad puede ser considerada, como hemos dicho, como un mero medio para el equilibrio de la naturaleza. Ahora, Kant afirma que entre los fines que los hombres se representan hay una “ley” que “es representada por ellos mismos como incondicionada e independiente de condiciones naturales, pero en sí misma como necesaria” (AA, V, 435). El contenido de dicha ley, dada al hombre a través de la razón, cumple con el requisito del concepto de “fin final”. De esta manera, la presencia de esa ley en el hombre permite considerarlo a él mismo ya no sólo como ser natural, sino también, como un ser dotado de una razón práctica, de una agencia suprasensible, capaz de actuar de acuerdo a dicha ley, esto es, moralmente.⁸

Kant concluye a continuación que el hombre, en tanto portador de esa única ley incondicionada, esto es, como ser moral puede considerarse fin final de la naturaleza.⁹ Así:

Mas del hombre (así como de todo ser racional en el mundo), en cuanto ser moral, no puede ya seguir preguntándose para qué (*quem in finem*) existe. Su existir tiene en sí mismo el fin supremo, al que puede, tanto como esté en su poder, someter a la naturaleza (*die Ganze Natur unterwerfen kann*) [...] [Por lo tanto], el hombre

⁷ En §84 de la CFJ, se afirma: “He dicho arriba, que el fin final no es un fin que la naturaleza fuese suficiente para llevar a efecto y producir conforme a su idea, porque es incondicionado. Pues nada hay en la naturaleza (como ser sensible) cuyo fundamento de determinación, que se encuentra en ella, no estuviese a su vez siempre condicionado; y esto no vale simplemente para la naturaleza fuera de nosotros (la material), sino también para la naturaleza en nosotros (la pensante)”. AA, V, 435.

⁸ La “ley fundamental de la razón práctica” es analíticamente idéntica a la “ley moral”. Este punto está desarrollado en la *Crítica de la razón práctica* (CRPr) en el pasaje: AA, V, 30/31.

⁹ En los términos de Landgrebe (1954, 538) el fin final “no es, para Kant, ninguna otra cosa más que la voz incondicionalmente exigente del imperativo categórico”, esto es, el hombre en tanto sujeto a la ley moral.

entonces es causa final de la creación. AA, V, 435. Los corchetes son añadido nuestro.

Nótese que sólo en la medida en que su poder este bajo el cumplimiento de la ley, en tanto fin final, “puede –el hombre– someter a la naturaleza”. En consecuencia, la autorización de la subordinación de la naturaleza bajo la voluntad humana no es independiente del contenido del fin de dicha voluntad bajo el cual la naturaleza se dispone como medio.

3. Los límites del antropocentrismo

Decíamos entonces que el hombre es fin último de la naturaleza, en otros términos, es el “señor titular de la naturaleza”, aunque sólo condicionalmente. Dicha condición es una alienación o promoción del fin final que, ahora sabemos, consiste en el cumplimiento de la ley moral. El hombre puede disponer de la naturaleza como medio aunque bajo los límites que define la realización de la moralidad.

Como sabemos a partir de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* el tratamiento moral de un ser consiste, según una de las formulaciones del imperativo categórico, en considerarlo “siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio” (AA, IV, 429). Ahora, según la perspectiva que analizamos, la naturaleza es considerada, incluso cuando está integrada en un sistema de fines orientado al fin final, siempre y al mismo tiempo en calidad de medio (de fines que le son externos). La naturaleza o los seres que integran la naturaleza no se ofrecen nunca como un fin en sí mismo y, desde este punto de vista, son ajenos a la consideración moral. Sin embargo, puesto que estamos justificados a pensar que dichos seres existen *como medios para el hombre sólo cuando* definimos al hombre como sujeto de la ley moral (puesto que, como sabemos, sólo hay fin último cuando hay fin final), advertimos que la naturaleza no debe ser considerada un “puro medio”, un “medio-sin-fin”, un mero medio a la disposición arbitraria del hombre. Ella puede ser considerada como medio, por el contrario, sólo cuando sirve para el alineamiento hacia y la promoción de cierto fin incondicionado. En consecuencia, la naturaleza, en esta perspectiva, se debe integrar, aunque sea indirectamente, en un sistema de fines morales.

Si bien en cierto, como señala Recki (2006, 62) que “a través del pensamiento teleológico [...] no podemos deshacernos del antropocentrismo”, el antropocentrismo

que se deja traslucir en la segunda parte de la CFJ no permite avalar la perspectiva que justifica la destrucción y el deterioro del sistema de la naturaleza.¹⁰ Por el contrario, se trata de un antropocentrismo que tiene una limitación moral. En los términos en que lo ha puesto Ribeiro dos Santos:

La apreciación teleológica y el señorío sobre la naturaleza que ella habilita al hombre, más que garantizar aquel dominio seguro sobre la naturaleza que Francis Bacon soñaba con poder alcanzar con la ciencia y la técnica, parece adecuarse –en el caso de Kant– más al cuidado y conservación de la naturaleza como sistema de fines [...] intentando no destruir los frágiles equilibrios en que ésta se le ofrece, sin perder nada de su ilimitada diversidad, hasta incluso de aquello que parece inmediatamente inútil. Ribeiro dos Santos, 2012, 140.¹¹

Bibliografía

- Allison, H. (2009) “Teleology and history in Kant”, en Oksenberg Rorty, A. y Schmidt, J. (eds.), *Kant’s Idea for the Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide*, New York, Cambridge University Press, pp. 22-45.
- Anderson-Gold, Sh. (1981) *Teleology and Radical Evil: An Interpretation of the Concept of Species Character in Kant’s philosophy of History*, Michigan, University Microfilms International.
- Düsing, K. (1968) *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, Bonn, H. Bouvier u. Co. Verlag.
- Egonsson, D. (1997) “Kant’s vegetarianism”, *The Journal of Value Inquiry*, XXXI, pp. 473-483.
- Gerhardt, V. (2002) *Immanuel Kant. Vernunft und Leben*, Stuttgart, Reclam.
- Hansson, M. (1991) *Human Dignity and animal well-being: A Kantian Contribution to biomedical Ethics*, Upsala, Almqvist & Wiksell.
- Kant, Immanuel (1902 ss.) *Kants gesammelte Werke*, Preussische/Deutsche Akademie der Wissenschaften, Berlin.

¹⁰ Por eso, como señala Ribeiro dos Santos (2012, 140ss.) “el dominio del hombre sobre la naturaleza, que la apreciación teleológica permite pensar, no es visto como necesariamente negativo y perturbador del sistema de la naturaleza”.

¹¹ Desde este punto de vista es posible integrar en el interior de la ética, los deberes morales indirectos que tenemos frente a los animales, sobre los cuales expresamente nos habla Kant en la “Doctrina de la virtud”, segunda parte de *La metafísica de las costumbres*, véase: AA, VI, 443. En esta concepción se basan las perspectivas bioéticas de cuño kantiano de algunos autores. Por ejemplo: Egonsson (1997, 477); Hansson, (1991, 62-64).

- _____ (1991 [1790]) *Crítica de la Facultad de Juzgar*, Caracas, Monte Ávila Editores, trad. Pablo Oyarzún.
- _____ (2007 [1788]) *Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires, Losada, trad. J. Rovira Armengol.
- _____ (2012 [1785]) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Buenos Aires, Las cuarenta, trad. Silvia Schwarzböck.
- Kleingeld, P. (1995) *Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants*, Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Landgrebe, L. (1954) “Die Geschichte im Denken Kants”, *Studium Generale*, VII, pp. 533-545.
- Lebrun, G. (1970) *Kant et la fin de la métaphysique. Essai sur la Critique de la faculté de juger*, Paris, Armand Colin.
- Löw, R. (1986) *Philosophie des Lebendigen. Der Begriff des Organischen bei Kant*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Peter, J. (1992) *Das transzendente Prinzip der Urteilskraft. Eine Untersuchung zur Funktion und Struktur der reflektierenden Urteilskraft bei Kant*, Berlin/New York, Walter de Gruyter.
- Recki, B. (2006) *Die Vernunft, ihre Natur, ihr Gefühl und der Fortschritt*, Tübingen, Paderborn.
- Ribeiro dos Santos, L. (2012) *Regresso a Kant*, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- Rivera de Rosales, J. (1998) *Kant: La “Crítica del juicio teleológico” y la corporeidad del sujeto*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Schrader, G. (1953/1954) “The Status of Teleological Judgment in the Critical Philosophy”, *Kant Studien*, XLV, pp. 204-235.
- Schneider, G. (1994) *Naturschönheit und Kritik. Zur Aktualität von Kants Kritik der Urteilskraft für die Umwelterziehung*, Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Ungerer, E. (1922) *Die Teleologie Kants und ihre Bedeutung für die Logik der Biologie*, Berlin, Verlag von Gebrüder Borntraeger.
- Wood, A. (1999) *Kant's Ethical Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.

Crítica y rehabilitación de los prejuicios en la lógica de la Ilustración alemana y su vinculación con la Dialéctica trascendental en la *Crítica de la razón pura* de Immanuel Kant

Pablo Moscón (UBA)

En la *Crítica de la razón pura* (de aquí en más: *KrV*), Kant sostiene que el tratamiento de los prejuicios no puede, como tal, formar parte de la lógica. En el prefacio a la segunda edición de esta obra, publicada 1787, se lee:

Si algunos modernos creyeron ensancharla introduciendo en ella [esto es, en la lógica], ya capítulo psicológicos [...]; ya [capítulos] metafísicos [...]; ya [capítulos] antropológicos acerca de los prejuicios (acerca de las causas de ellos, y de sus remedios), esto viene de su ignorancia de la naturaleza peculiar de esta ciencia (B VIII).

De acuerdo con Kant, en tanto la lógica —ya sea la general o la trascendental— estudia la forma del pensar y sus principios objetivos, ella no considera los factores empíricos que influyen en el pensar concreto, como tampoco, los principios meramente subjetivos que de manera contingente pueden ser introducidos en él. Es por esta razón que problemas tales como el de los prejuicios, esto es, el problema de que principios meramente subjetivos, debido a factores empíricos como la falta de desarrollo intelectual —la inmadurez— o la dependencia o heteronomía en lo que atañe al uso del entendimiento, sean tomados apresuradamente en el enjuiciamiento *in concreto* como si fueran objetivos, no pertenecen —de acuerdo con Kant— a la lógica.

No obstante, en un artículo titulado “Vernünftiger Zweifel und wahre Eklektik. Zur Entstehung des modernen Kritikbegriffes”, Schneiders ha señalado que, a pesar de ello, en la terminología empleada por Kant en la *KrV* pueden observarse las huellas de lo desarrollado por la tradición ilustrada respecto de los prejuicios. En efecto, este autor entiende que elementos pertenecientes a la teoría de los prejuicios de la Ilustración pueden rastrearse, aunque con modificaciones, en lo afirmado por Kant en lo concerniente a la “*crítica de la ilusión trascendental*”, pues —de acuerdo con Schneiders— el tratamiento kantiano en esta sección de la *KrV*, entendido como una

suspensión del juicio, no es sino una crítica de los prejuicios propios al dogmatismo y al escepticismo.

Ahora bien, en lo que sigue me propongo, a partir de un análisis de la teoría de los prejuicios en la Ilustración alemana, continuar con esta tesis de Schneiders respecto de la vinculación entre esta teoría y el tratamiento propio de la dialéctica trascendental, precisando con más detalle cuál es el tratamiento crítico en lo que atañe a las ilusiones trascendentales de la razón.

I

En su libro *Verdad y Método*, Gadamer afirma que “existe realmente un prejuicio de la Ilustración, que es el que soporta y determina su esencia: este prejuicio básico de la Ilustración es el prejuicio contra todo prejuicio y con ello la desvirtuación de la tradición” (Gadamer, 1999, 337). De esta manera, a partir de su investigación, Gadamer asume que habría una tendencia en la Ilustración a equiparar el “prejuicio” con un juicio infundado, bajo la presuposición de que la razón —y no la tradición— constituye la autoridad última. De modo similar, en un texto que se ocupa de analizar la teoría de los prejuicios en la Ilustración francesa, Delon señala que “la lucha contra los prejuicios es inseparable de cualquier definición de la Ilustración” (Delon, 1995, 143). De acuerdo con estas interpretaciones, el tratamiento de los prejuicios en la Ilustración debería ser caracterizado de modo negativo, tanto por la manera peyorativa en que los comprende como por el objetivo decidido de suprimirlos.

Si nos dirigimos a los autores mismos de la *Aufklärung*, parecería, en principio, confirmarse la interpretación sugerida por Gadamer y Delon. Ejemplo de ello es la obra del autor que suele considerarse el fundador del movimiento ilustrado en Alemania, Thomasius, en donde los prejuicios son abordados de manera puramente crítica. Es así que se sientan las bases para un tratamiento despectivo de los prejuicios, que será característico del período inicial de la Ilustración alemana, conocido como *Frühaufklärung*.

Ciertamente, Thomasius entiende que el término prejuicio refiere a “un juicio formulado por los hombres antes de que su entendimiento esté lo suficientemente maduro o antes de haber investigado la cosa pertinentemente” (Thomasius, 1994, 30). Los prejuicios —de acuerdo con el autor— se encuentran en el origen de los

conocimientos erróneos, siendo “la fuente de todas las opiniones falsas” (Thomasius, 1994, 31). Asimismo, los prejuicios son —para él— opiniones falsas que obstaculizan el conocimiento de la verdad y que se aceptan sin ninguna razón, tanto porque “se cree ingenuamente lo que cuentan otros y se hace caso de su autoridad, o porque por impaciencia y por la precipitación causada por aquella, uno mismo se convence de ello” (Thomasius, 1994, 30). De este modo, como consecuencia de lo anterior, se puede concluir que el abordaje de los prejuicios en Thomasius es peyorativo, puesto que él realiza una crítica negativa de ellos, que no pretende sino eliminarlos, en tanto no son sino opiniones o juicios falsos.

En el texto *Philosophia Rationalis Sive Logica*, Wolff se ocupa brevemente de este problema, y, en concordancia con Thomasius, define al prejuicio como “un juicio erróneo producto de una afirmación precipitada” (Wolff, 1728, §1013). En la obra de Baumgarten llamada *Acroasis lógica*, más precisamente en el § 364, el autor afirma, casi de manera idéntica, que “el prejuicio es el juicio erróneo provocado por un juicio precipitado” (Baumgarten, 1761, § 364) —el cual es identificado con una opinión preconcebida y al cual se le concede explícitamente una significación negativa—.

Ahora bien, en el manual de lógica de Meier titulado *Auszug aus der Vernunftlehre* (1752) —resumen de la *Vernunftlehre* publicada en el mismo año— se observan algunas divergencias en relación con los autores mencionados. En el §168 de esta obra, Meier define al prejuicio como “el apresuramiento o precipitación a la hora de aceptar o rechazar un conocimiento incierto” (AA 16:46). En principio entonces —para Meier— la verdad o falsedad de un conocimiento es incierta, y el prejuicio consiste, precisamente, en creer que no existe tal incertidumbre y que se sabe con certeza. De esta manera, el problema, en verdad —para el autor— radica en que los prejuicios son principios para juzgar que no garantizan la corrección —puesto que son meramente principios subjetivos— y que son empleados erróneamente como si la asegurase. A su vez, allí mismo, los identifica negativamente con juicios *irresponsables*, motivo por el cual los califica como indeseables. Sin embargo, Meier no identifica —como los anteriores— al prejuicio con el juicio falso, ya que los prejuicios —afirma— aunque incorrectos desde el punto de vista de la forma en que fueron obtenidos, pueden ser verdaderos en lo que respecta a su materia; es decir, ellos no son juicios falsos, sino que son juicios aún no ciertos, y por tanto, son —para Meier— juicios que poseen, dependiendo el caso, mayor o menor grado de probabilidad.

II

Si bien las concepciones de Thomasius y Wolff, y en parte, la sostenida por Meier en el *Auszug*, son las concepciones más difundidas acerca de los prejuicios en la *Aufklärung* —al punto que esta última, con relación a esta teoría, suele ser caracterizada a partir de ellas—, esta problemática encuentra un tratamiento distinto en el seno mismo de ella, en la obra de autores como Lambert, Feder y el mismo Meier.

Catorce años más tarde de la publicación del *Auszug*, Meier adopta una perspectiva diferente respecto de los prejuicios. En efecto, en la obra titulada *Beyträge zu der Lehre von den Vorurtheilen des menschlichen Geschlechts* (1766) [*Contribución a la doctrina de los prejuicios del género humano*], obra dedicada específicamente a la problemática de los prejuicios, además de afirmar, tal como en el *Auszug*, que los prejuicios no son necesariamente falsos,¹ Meier afirma que “es mero prejuicio juzgar que los prejuicios no sólo son juicios falsos, sino que también son razones, de que en todos los casos, de un modo inevitable, seamos conducidos a otros juicios falsos” (Meier, 1766, §10, 20). En el §40 de esta obra, se lee que “por el hecho de que los prejuicios estén presentes en el conocimiento de la mayoría de los hombres, y estén presentes, incluso, en la mayor parte de su conocimiento, tienen una necesidad tan natural que no pueden ser evitados” (Meier, 1766, §40, 80). Así, debido al carácter natural de los prejuicios, y al hecho de que ellos se encuentren a la base de la mayoría de los conocimientos, Meier considera que resulta imposible que se los someta a una crítica absoluta que pretenda erradicarlos, y así, que es preciso asumir su inevitabilidad. Por tanto, por el hecho de que la crítica de ellos no puede pretender eliminarlos en su totalidad, ésta se convierte en una *crítica pragmática*. Así, aun cuando deberán suprimirse, en el marco del saber científico, todos los prejuicios que estén al alcance de las posibilidades, podrán conservarse, en el ámbito de las costumbres o de la vida mundana, aquellos prejuicios que resulten beneficiosos y útiles para la vida. Así —según Meier— se podrán conservarse aquellos prejuicios gracias a los cuales puede saberse, por ejemplo, cómo comportarse en todas las circunstancias, o cómo proceder en cualquier relación humana.

¹ Así dice en esta obra: “cuando entonces también nuestra razón juzga al azar y ciegamente, no obstante la razón puede juzgar a menudo correctamente por casualidad. Por lo tanto, es posible que un prejuicio sea un juicio correcto.” (Meier, 1766, 21, §10).

Ahora bien, en el contexto de la *Aufklärung*, la teoría de los prejuicios no se reduce a manifestar su utilidad en cuestiones mundanas o sociales, sino que alcanza, en tanto que respuestas que pueden resultar valiosas para obtener conocimientos, el ámbito de la ciencia. Ciertamente, en su reseña de la *Beyträge* de Meier, Lambert considera necesario introducir algunas distinciones en relación con el concepto de prejuicio, puesto que entiende que esta noción en Meier es demasiado amplia. Para ello, establece una suerte de marco conceptual en el cual se traza una clara demarcación entre el concepto de prejuicio y otros relacionados. En ese contexto argumentativo, Lambert establece la diferencia entre los prejuicios (*Vorurtheile*) y los juicios provisionales (*Vorläufige Urtheile*): mientras los prejuicios son juicios erróneos producto de la precipitación, los juicios provisionales son aquellos que se enuncian previamente a investigar aquello sobre lo que se enjuicia. Aun cuando ambos son similares por este carácter de anterioridad a la investigación —son ambos *prejuicios*—, deben diferenciarse entre sí en la medida en que difieren respecto de la conciencia del alcance que tiene el juicio en cuestión; por un lado, los juicios provisionales se caracterizan por tener cierta “modestia”, es decir, son asumidos con conciencia de sus límites y esperan una posterior investigación; por otro lado, los prejuicios, como máximas por las que representaciones confusas son aceptadas erróneamente como ciertas, tienen algo “molesto”, o se caracterizan por ser “odiosas”, ya que se asumen apresuradamente.² Por ende, mientras los prejuicios en sentido estricto son censurables a los fines del conocimiento, ya que son juicios falsos, los juicios provisionales —emparentados con los *prejuicios* en sentido general— cumplen una función útil como presuposiciones que se adoptan antes de emprender una investigación. De modo similar, en su obra *Logik und Metaphysik* (1769), Feder afirma “que no cualquier prejuicio es reprobable y conduce necesariamente al error. Es posible que los prejuicios sean en ocasiones razonables reglas para la presuposición” (Feder, 1771, 183). Efectivamente, Feder concede a los prejuicios mismos una función heurística, en tanto considera que aunque se traten de fundamentos no seguros para el conocimiento, ellos pueden ser efectivos como fundamentos para la investigación; esto es, como fundamentos inciertos que se adoptan en el proceso de conocimiento.³

En conclusión, luego de lo afirmado en este apartado, es posible concluir que en

² “La palabra prejuicio de hecho se considera un juicio apresurado, sin embargo, lo que se juzga antes de la investigación del caso, no puede haber, pero con lo que se llama una provisional, no se mezclan”.

³ Cf. Feder (1771, 183-184). Véase además: Schneiders (1983, 248); Godel, (2007, 191-199).

la *Aufklärung* los prejuicios reciben un doble abordaje: por una parte, más difundido, un abordaje crítico-negativo, en tanto se propone su eliminación en vistas a purificar al entendimiento de los obstáculos para el pensamiento recto, y, por otra parte, en tanto comienzan a ser considerados inevitables, un abordaje crítico-pragmático que permite juzgarlos, en ciertos casos, provechosos tanto para la vida cotidiana como para la ciencia.

III

Para finalizar, quisiera aquí mostrar, brevemente, en qué sentido —a mi modo de ver— la tesis de Schneiders mencionada respecto del vínculo entre la teoría de los prejuicios de la Ilustración alemana y la crítica de la apariencia ilusoria propia de la dialéctica kantiana tiene sustento. Veamos entonces esta cuestión.

La denominación que Kant otorga al tratamiento de la apariencia ilusoria en la sección de la Dialéctica es la de *crítica*, y esto —afirma— en tanto ella es:

Una crítica del entendimiento y de la razón con respecto a su uso hiperfísico, para poner al descubierto la falsa apariencia ilusoria de las presunciones infundadas de ella, y para rebajar sus pretensiones de descubrimiento y de ensanchamiento [...] a mera evaluación y protección del entendimiento frente a los espejismos sofisticos. (A64/B88).⁴

Es decir, ella es una crítica en la medida en que pretende proteger y prevenir de la apariencia ilusoria trascendental (fuente de los errores de la metafísica) originada en la razón, que insta a conocer, por medio de meros conceptos, más allá de los límites de toda experiencia posible. La dialéctica, en este sentido, es una crítica que pretende purificar la razón de sus ilusiones engañosas, en vistas a que el uso ella pueda desembarazarse del error. En este sentido la crítica de la apariencia ilusoria conlleva un significado negativo que puede vincularse con el propuesto por Thomasius, Wolff y Baumgarten respecto del tratamiento de los prejuicios como fuente de los errores: esto es, ella pretende eliminar el engaño en lo que atañe a estos principios, y así, evitar el error.

No obstante, Kant señala que esta apariencia ilusoria, es una apariencia ilusoria

⁴ En el caso de la *Crítica de la razón pura (KrV)* se indica directamente la paginación correspondiente a la edición original. Por medio de la letra A se indica la edición de 1781. Por medio de la letra B se indica la edición de 1787.

inevitable. En este sentido explica:

Tales inferencias [...] no son inventadas, ni se han originado por casualidad, sino que han surgido de la naturaleza de la razón. Son sofismas, no de los hombres, sino de la razón pura misma; ni siquiera el más sabio de los hombres puede librarse de ellos, y quizá pueda, con mucho esfuerzo, evitar el error, pero no puede librarse de la apariencia ilusoria que incesantemente lo veja y se burla de él. (A339/B397).

En efecto, la apariencia ilusoria, en tanto es inevitable, no puede recibir un tratamiento que pretenda suprimir tales conocimientos aparentes. Es así que Kant sostiene que el objetivo que se persigue en la Dialéctica trascendental no es la supresión de la ilusión, sino que lo que se pretende suprimir es el engaño que ella produce. De este modo, la dialéctica se encamina a proteger e impedir que la apariencia ilusoria necesaria que acompaña el uso especulativo de la razón seduzca e influya negativamente, de modo tal que se juzgue erróneamente.

Ahora bien, Kant entiende, al mismo tiempo, que al igual que la teoría de los prejuicios vista en el apartado anterior, el carácter inevitable de estos principios, su necesidad natural, *conlleva que ellos tengan una función positiva. Kant afirma:*

Esa ilusión (que bien se puede inhibir, de manera que no engañe) es, sin embargo, indispensablemente necesaria, si queremos ver, además de los objetos que tenemos ante los ojos, también, a la vez, aquellos que están lejos de ellos, a nuestra espalda. [...] [La idea de razón] sirve sin embargo para procurarles [a los conceptos del entendimiento] la máxima unidad junto con la máxima extensión. (A645/B673).

Es decir, los principios ilusorios de la razón —como principios regulativos— tienen una utilidad positiva, en tanto permiten dirigir al entendimiento más allá de toda experiencia dada y, por tanto, llevarlo al máximo y extremo ensanchamiento de él. Asimismo, en tanto señalan metas inalcanzables, ellas permiten que los conocimientos del entendimiento, como meros conocimientos parciales de un sistema total unitario, se vinculen entre sí, y puedan integrarse en un sistema de complejidad creciente.⁵

En conclusión, el tratamiento crítico respecto de la apariencia ilusoria en la dialéctica trascendental, incorpora el tratamiento que la lógica de la Ilustración alemana

⁵ Por otra parte, las ideas de la razón no sólo tienen una utilidad positiva y una validez trascendental en su función inmanente como conceptos de la unidad completa de los conceptos del entendimiento, garantizando la sistematicidad de ellos, sino que, además, en el segundo Apéndice a la Dialéctica trascendental, Kant ofrece una suerte de deducción objetiva —aunque indeterminada— de ellas en su uso trascendente —como ideas de Alma, Mundo y Dios— (Véase: A669-704/B697-732).

hace de los prejuicios, en tanto supone una liberación que se dirige a prevenir del error, como, a su vez, una promoción positiva de ciertos principios, los cuales no se caracterizan principalmente por ser verdaderos, sino por ser útiles para ciertos fines relacionados con el conocimiento. En efecto, es en este sentido que tal tratamiento respecto de los prejuicios puede señalarse como uno de los desarrollos que se encuentran en el surgimiento del tratamiento y el propósito de Kant en su lógica trascendental respecto de las ilusiones de la razón.

Consideraciones finales

En primer lugar, a partir de lo visto en este trabajo es posible rechazar la interpretación que presenta Gadamer, y también Delon, respecto de la teoría de los prejuicios en la Ilustración. En tanto ella no es meramente una teoría que pretende suprimirlos, la Ilustración no puede definirse como un movimiento que conlleva un “prejuicio frente a los prejuicios” —como afirma Gadamer— en pos del unilateral reconocimiento de la autoridad de la razón.

En segundo lugar, que —tal como sugiere Schneiders— existe una vinculación entre este desarrollo llevado adelante por los lógicos de la Ilustración alemana respecto de los prejuicios y lo afirmado por Kant en lo que atañe a la apariencia ilusoria trascendental en la sección de la Dialéctica trascendental de la *KrV*, de modo tal que aquélla puede ser considerada como una fuente de ésta.

En tercer lugar, que es posible constatar una reelaboración de teorías antropológicas presentes en la lógica de la *Aufklärung* en la *KrV*. Ciertamente, en este texto, las problemáticas del conocimiento humano y de los prejuicios, más allá del carácter que ya les era propio y que es reconducido por Kant a la antropología, adquieren un carácter novedoso como resultado del desarrollo de la filosofía trascendental.

Bibliografía

Baumgarten, A. (1761) *Acroasis logica in Christianum L. B. de Wolff*, Halle.

Delon, M. (1995) “Réhabilitation des préjugés et crise des Lumières”, *Revue*

germanique internationale, 3, pp. 143-156.

Feder, J. G. H. (1774) *Logik und metaphysik*, 4 Aufl., Göttingen / Gotha.

Gadamer, H. G. (1999) *Verdad y Método*, t. I, Salamanca, Ediciones Sígueme, trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito.

Godel, R. (2007) *Vorurteil - Anthropologie - Literatur. Der Vorurteilsdiskurs als Modus der Selbstaufklärung im 18. Jahrhundert*, Tübingen, Niemeyer.

Kant, I. (1900 y ss.) *Akademie-Ausgabe: Kant's gesammelte Schriften herausgegeben von der Berlin Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, Walter de Gruyter

_____ (2007) *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Colihue, trad. Mario Caimi.

Lambert, J. H. (1769) "Rezension von „G. F. Meiers, Beyträge zu der Lehre von den Vorurtheilen des menschlichen Geschlechts“", *Allgemeine Deutsche Bibliothek*, X, 1, pp. 184-189.

Meier, G. F. (1752) *Auszug aus der Vernunftlehre*, Halle, Gebauer, reimpresso en (1924) *Kant's gesammelte Schriften*, vol. 16, Berlin, De Gruyter.

Meier, G. F. (1766) *Beyträge zu der Lehre von den Vorurtheilen des menschlichen Geschlechts*, Halle, Hemmerde.

Schneiders, W. (1983) *Aufklärung und Vorurteilsthese*, Stuttgart / Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.

_____ (1985) "Vernünftiger Zweifel und wahre Eklektik. Zur Entstehung des modernen Kritikbegriffes", *Studia Leibnitiana*, XVII, 2, pp. 143-161.

Thomasius, C. (1994) *De los prejuicios y otros escritos*, Madrid, Editorial Complutense, trad. de M. L. Cavana.

_____ (1998) *Einleitung zu der Vernunftlehre [1691]. Hrsg. und mit einem Vorwort von Werner Schneiders und mit neuen Registern von Frauke Annegret Kurbacher*, Hildesheim, Olms.

Wolff, C. (1728) *Philosophia Rationalis Sive Logica* [Edición utilizada: 1735, Veronae, Terti Emendatior].

Acerca de la naturaleza y rol de la intuición en Spinoza

Mario A. Narváez (CEF – CONICET)

1. Introducción

Los comentarios acerca del problema del conocimiento intuitivo en la epistemología de Spinoza se han concentrado, hasta donde sabemos, en los problemas interpretativos que rodean al concepto de ciencia intuitiva introducido en la clasificación de los géneros de conocimiento en la *Ética*. A nuestro entender, la circunscripción del problema que conlleva este enfoque impide alcanzar una comprensión más profunda de lo que Spinoza entiende por intuición y del rol que juega en su filosofía. En este sentido, creemos que lo que Spinoza denomina “ciencia intuitiva” debe diferenciarse de la intuición, en cuanto fuente de conocimiento. Con este fin intentaremos mostrar que el concepto de intuición de Spinoza no se limita al de ciencia intuitiva o tercer género de conocimiento. Para ello, en primer lugar, expondremos sintéticamente la concepción cartesiana de la intuición, donde este concepto amplio de intuición es bastante evidente. En segundo lugar, examinaremos las definiciones de los géneros de conocimiento que aparecen en el *Tratado de la reforma del entendimiento* y en la *Ética*¹ junto con los ejemplos que ofrece Spinoza para ilustrar esas mismas definiciones. Luego, trazaremos un paralelo entre la descripción cartesiana. Finalmente sacaremos algunas conclusiones acerca de la naturaleza del conocimiento intuitivo y del papel que podría jugar en la *Ética*.

2. La intuición en Descartes

Dejando de lado la separación de la realidad en dos mundos, podemos afirmar que la concepción cartesiana de las fuentes de conocimiento es platónica.² En este

¹ Abreviaturas para la *Ética*: Et. seguido de libro en números romanos; luego según corresponda: axioma (ax.), corolario (cor.), capítulo (cap.), definición (def.), escolio (esc.), postulado (post.), proposición (prop.).

² Es un hecho que las corrientes racionalistas y empiristas que dominaron el campo epistemológico del siglo XVII procedían de tradiciones platónicas y aristotélicas respectivamente. El platonismo se

sentido, Descartes sostiene en sus *Reglas para la dirección del espíritu* (en adelante, *Reglas*) que los elementos realmente importantes para la construcción de una ciencia provienen de la intuición y no de los sentidos. La intuición consiste en una fuente de conocimiento que se define de la siguiente manera:

Entiendo por *intuición* no la confianza incierta que proporcionan los sentidos ni el juicio engañoso de una imaginación que realiza mal las composiciones, sino un concepto que forma la inteligencia pura y atenta con facilidad y distinción, que no queda ninguna duda sobre lo que entendemos, o, lo que es lo mismo: un concepto que forma la inteligencia pura y atenta sin ninguna duda y que nace sólo de la luz de la razón y que, por ser más simple, es más cierto que la misma deducción, la cual, sin embargo, tampoco puede ser mal hecha por el hombre, como ya hemos apuntado. Así, cada cual puede ver por intuición, que existe, que piensa, que el triángulo está limitado sólo por tres líneas, la esfera por una sola superficie, y otros hechos semejantes, más numerosos de lo que comúnmente se cree por el desdén que inspira aplicar el espíritu a cosas tan sencillas (*Reglas*, Regla III AT X 368).

En primer lugar, debemos destacar en esta cita la definición de intuición como un “concepto que forma la inteligencia pura y atenta” y su oposición con la percepción sensorial. Esta oposición se corresponde con una diferencia en la certeza que acompaña a cada una de las partes. En efecto, mientras que la imaginación es incierta y engañosa, la intuición se manifiesta a sí misma como fuera de toda duda, de manera fácil e inmediata. En segundo lugar, nos interesa señalar que existe una conexión muy significativa entre esta definición y la forma en que Descartes define a la “idea” y al “entendimiento” en las *Meditaciones Metafísicas con Objeciones y Respuestas* (en adelante, MM). Ciertamente, en varios lugares de esta obra Descartes opone, o bien la idea y la imagen, o bien el entendimiento y la imaginación. Es cierto que en uno de estos pasajes define la idea como una imagen (MM p. 33 AT VII 37) pero luego, en las Respuestas a las Objeciones, se encargará de señalar expresamente las diferencias entre ambas, dejando en claro que una idea no es una imagen material (MM p. 130 AT VII 160 y p. 147 AT VII 181). En resumidas cuentas, a la pureza, la certeza, la inmediatez y actividad de las concepciones del entendimiento se opondrá, la corporeidad, pasiva y

caracterizaba básicamente por mantener la existencia de una capacidad en el alma a través de la cual podía captar directamente los conceptos abstractos sin mediación de la experiencia. Los filósofos aristotélicos, por su parte, negaban la posibilidad de que la mente pudiese obtener cualquier tipo de contenido intelectual por más abstracto que sea sin mediación de la percepción sensorial (Hatfield, 1998, 954-956).

mediata de los productos de la imaginación (MM p. 66 AT VII 79).³ En cuanto a la terminología empleada por Descartes, es muy significativo que se refiera a los productos del entendimiento como “la pura intelección o concepción” y que su actividad sea la de entender o concebir –en sus propios términos, “el espíritu entiende o concibe” (MM, pp. 61-62 AT VII 71-72). En otro lugar agregará que esta facultad de producir ideas es esencialmente una facultad activa que no depende en absoluto de la sustancia corpórea, y, por lo tanto, tampoco de la imaginación (MM p. 66 AT VII 79). Así, puede verse que lo que en un lugar llama “intuición” es lo que en otro lugar llama “entendimiento”, y que ambos dependen estrechamente de la naturaleza de la idea como actividad del espíritu que se muestra a sí misma de manera inmediata con independencia de los sentidos.⁴

3. ¿Dos sentidos de intuición en Spinoza?

La epistemología de Spinoza sigue, aunque no siempre al pie de la letra, la huella trazada por Descartes. Sin embargo, respecto de la intuición esto no se ve a simple vista porque Spinoza complejiza la cuestión con la introducción de un género de conocimiento que hace ver a la intuición como una cierta “ciencia”. Esta diferencia se hará más clara a medida que avancemos en la caracterización de dicha ciencia. Veamos, en primer lugar, la definición que ofrece la *Ética*:

Además de estos dos géneros de conocimiento –afirma Spinoza refiriéndose a la imaginación y a la razón– existe, como mostraré a continuación, un tercero, al que llamaremos *ciencia intuitiva*. Y este género de conocimiento procede [*procedit ab*] de la idea adecuada de la esencia formal [*essentiae formalis*] de algunos atributos de Dios al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas (Et. II, 40 esc. 2 G II 123).⁵

³ Algunos autores se han referido a este aspecto como la naturaleza auto-luminosa de la idea (vid. Wilson, 1978, 323).

⁴ Para Descartes, como podemos apreciar, el conocimiento racional se apoya en la captación de ciertas nociones o proposiciones elementales que se muestran de manera indubitable al ojo de la mente y luego en la deducción de otras a partir de ellas formando así cadenas de razones en las que se ve de manera clara la conexión entre un eslabón y otro. Lo que garantiza en última instancia la confiabilidad de la unión entre el primero y el último (Hatfield, 1998, 966; Gaukroger, 1989, 50-51). Como señalan varios autores, el término “intuición” desaparece en los escritos posteriores de Descartes aunque el concepto se mantiene. En su lugar Descartes hablará de ideas claras y distintas (Ibid.).

⁵ Este “proceder de” –*procedit ab*– parece ser la *crux interpretum*, ya que da pie a pensar que se trata de un proceso inferencial sucesivo en lugar de un acto inmediato (Gueroult, 1974, 447-449; Nadler, 2006, 180-182; Wolfson, 1934, 144 y ss.).

Los puntos claves de este texto son la mención de una ciencia, por un lado, y la mención de su especificidad, por el otro. Aquí, el término ciencia está empleado en un sentido extraño, ya que se trata de un género, puesto a la par de la imaginación y de la razón. Su especificidad consistiría en su proceder intuitivo y en el hecho de que conoce la esencia de las cosas a través de los atributos de Dios.

Podemos contraponer ahora esta definición con la descripción del *Tratado de la Reforma* (en adelante, TIE). Spinoza no utiliza aquí el término “intuición” en el rótulo del tipo de conocimiento. De todos modos, no hay dudas que lo que está en juego es el conocimiento intuitivo, no sólo por las características que veremos inmediatamente sino también porque el término “intuitivo” es utilizado por Spinoza en el contexto de uno de los ejemplos. Pues bien, lo que en esta clasificación es el “cuarto modo de percibir”, al igual que el tercer género de la *Ética*, el más elevado de la clasificación, es definido como: “[...] la percepción en que una cosa es percibida por su sola esencia o por el conocimiento de su causa próxima” (TIE par. 21). Luego Spinoza aclara que: “[...] una cosa es percibida por su sola esencia, cuando, por el hecho de que he conocido algo, sé qué es conocer algo” (TIE par. 22). Aquí surge una cierta tensión con la definición de la *Ética* ya que no encontramos la referencia a la esencia de los atributos como condición para conocer la esencia de las cosas y la mención explícita de la inmediatez y la autoevidencia. ¿Se trata de una diferencia significativa o podemos pensar que lo que falta en una descripción está de algún modo presupuesto en la otra? Fundamentar una respuesta nos llevaría a una larga discusión que no entraría en los límites de este trabajo. De todos modos, nos parece razonable admitir que la definición de la *Ética* intenta delimitar un cierto tipo de conocimiento intuitivo frente a la intuición sin más.⁶ Esto, como veremos a continuación, parece constatarse en un examen de los ejemplos. En la *Ética* Spinoza ofrece el siguiente:

[...] dados los números 1, 2, 3 no hay nadie que no vea que el cuarto número proporcional es el seis, y esto con mucha mayor claridad, porque de la misma relación, que por simple intuición vemos (*uno intuitu videmus*) que tiene el primero

⁶ Quizá esta mayor generalidad se refleja en el hecho de que en el TIE la intuición no es nombrada como una ciencia sino como un modo de percibir (*modus percipiendi*). Como quiera que sea, el punto clave está en que en el TIE Spinoza hace hincapié en que, al ser un conocimiento de la esencia, es también un conocimiento inmediato y autoevidente. Por otra parte, lo que muestran en común ambas definiciones es que el conocimiento intuitivo conduce a la esencia de las cosas. Aunque en ningún caso se aclara el concepto de esencia (vid. Garrett, 2010, 103). A esto podemos agregar que, tal vez el conocimiento a través de los atributos pueda entenderse como un conocimiento causal (vid. Wolfson, 1934, 144), pero no es la única manera de concebir una causa próxima.

al segundo, concluimos también el cuarto (Et. II, 40 esc. 2 G II 123).⁷

En el TIE, además del caso del cuarto proporcional, expuesto en términos similares al texto citado, se agregan los siguientes:

[...] por el hecho de haber conocido la esencia del alma (anima), sé que está unida al cuerpo. Por el mismo tipo de conocimiento hemos llegado a saber que dos y tres son cinco y que, si se dan dos líneas paralelas a una tercera, también son paralelas entre sí, etc. (TIE par. 22 G II 12).

¿Qué podemos concluir de estas dos caracterizaciones de la intuición y de sus ejemplos a fin de clarificar el concepto de intuición? En primer lugar, la definición de “ciencia intuitiva” –en la *Ética*– parece no coincidir completamente con el ejemplo del cuarto proporcional en lo que respecta al objeto. Mientras que la definición habla de la esencia de los atributos y la esencia de las cosas, su ilustración utiliza números. A esta diferencia hay que agregar otra referida al modo en que se da el objeto. En efecto, mientras que en la definición se menciona una especie de proceso, en el ejemplo, Spinoza sostiene que el cuarto número es visto por una especie de visión intelectual – “*uno intuitu videmus*” – inmediata y auto-evidente. Esta diferencia dejaría entrever una cierta confusión entre la ciencia intuitiva, circunscripta a cierto ámbito y modo de proceder, con la intuición en un sentido más amplio, entendida como fuente de conocimiento.⁸ En segundo lugar, si pasamos al TIE vemos que allí sí coinciden las definiciones con sus ejemplos. En efecto, el cuarto modo se define, no en función de lo que, en relación a la *Ética*, podríamos denominar un objeto –en cuanto comienza con el conocimiento de los atributos– sino de sus características esenciales, las cuales pueden apreciarse claramente en las ilustraciones. Los ejemplos del TIE tampoco parecen adecuarse a las limitaciones que impone la definición de la *Ética*, hay ejemplos geométricos, aritméticos y psicológicos, pero no se ve el tránsito desde la idea adecuada de la esencia de los atributos. Por último, es digno de nota que el ejemplo que utiliza Spinoza en la *Ética* parece más próximo a la descripción del TIE que al de la propia *Ética*.

De aquí podemos concluir que hay una tensión entre dos maneras de explicar el

⁷ Con ligeras variantes en TIE par. 22 G II 12.

⁸ Una interpretación diferente se encuentra en Gueroult (1974, 450) quien sostiene que en el TIE la intuición es definida desde el resultado y en la *Ética* como proceso. Sin embargo, es claro que la auto-evidencia no es un resultado sino una propiedad de la idea.

conocimiento intuitivo, por un lado, como una ciencia, que tiene como condición partir desde la idea adecuada de la esencia de algún atributo, por otro, como una forma de acceder al conocimiento (visión intelectual) y por sus características propias (claridad, certeza, inmediatez).

4. Descartes y Spinoza: idea, entendimiento e intuición

Ahora bien, a partir de la caracterización de la intuición del TIE podemos entrever una estrecha conexión con la concepción de la intuición que encontramos en Descartes. Esto se constata, además, por el notable parecido que existe entre los ejemplos de las *Reglas* y los del TIE.⁹ Por otra parte, si bien Spinoza no utiliza el rótulo “conocimiento intuitivo” para referirse al cuarto modo, sí utiliza el término “intuición” en los ejemplos, prácticamente de la misma forma en que lo utiliza Descartes (*videt [...] intuitive; uno intuitu videmus*). De modo que, en última instancia cuando Spinoza habla del cuarto modo de percibir parece no estar hablando de otra cosa sino de la capacidad de la mente de formar ideas adecuadas. De hecho, en el *Tratado Breve* donde Spinoza se muestra más apegado a la terminología cartesiana el modo más elevado es el que nos conduce a una “comprensión clara y distinta” (KV, II, 1, 100-102).

La proximidad entre Descartes y Spinoza es todavía más clara si atendemos a lo siguiente. Como hemos visto, Descartes contrapone el conocimiento intuitivo a la imaginación y señala que la idea que proviene de la intuición es un concepto formado por la inteligencia pura. Sin dificultad podemos encontrar pasajes paralelos en los que Spinoza señala que no debemos confundir la imaginación con el entendimiento, para lo cual este es necesario distinguir una idea de una imagen.

[...] advierto a los lectores –leemos en un escolio de la *Ética*– que distingan con precisión entre la idea o concepto del alma y las imágenes de las cosas que ellos imaginan (Et. II 49 esc. G II 131).

El fragmento citado pertenece a un conocido escolio donde Spinoza expone la naturaleza del entendimiento para mostrar que su alcance es igual al de la voluntad, tomando distancia así de Descartes. Sin embargo, ello no conlleva un distanciamiento respecto de la concepción cartesiana de la idea implícita en la definición de intuición

⁹ Esto ha sido señalado por varios autores, entre ellos Nadler (2006) y Wolfson (1934).

que hemos examinado anteriormente y, por ende, tampoco un distanciamiento respecto del entendimiento como fuente de la intuición. Ciertamente, no solo, al igual que Descartes, Spinoza enfatiza el aspecto activo y puramente intelectual de la idea, sino que también los términos con los que la define en la *Ética*, muestra un notable eco de la definición de intuición de las *Reglas*.

Por idea entiendo el concepto del alma, que el alma forma, porque es cosa pensante. Explicación: digo concepto, más bien que percepción, porque el nombre de percepción parece indicar que el alma es pasiva respecto al objeto; concepto en cambio parece expresar una acción del alma (Et. II def. 3; G II 85).

Así, si tenemos en cuenta los nexos que hemos señalado entre los ejemplos de intuición, la distinción entre imaginación y entendimiento, la caracterización de la idea, no sorprende encontrar que en esta definición Spinoza apele a una expresión casi idéntica a la que Descartes utilizó en las *Reglas* para definir la intuición, esto es, “un concepto que forma la inteligencia pura y atenta [...]”. En efecto, en última instancia, es en la naturaleza activa y auto-luminosa de la idea donde tiene su fuente el entendimiento y el conocimiento intuitivo. Esto, claro está, no implica que toda idea deba ser considerada conocimiento intuitivo, aunque ciertamente debe haber algo de intuitivo en toda idea, en virtud de lo cual Spinoza puede sostener que “todas las ideas, en cuanto se refieren a Dios son verdaderas (Et. II prop. 32)”. En este sentido, la idea en sí misma de ninguna manera es causa de falsedad, pues, “en las ideas no hay nada positivo por lo que se digan falsas” (Et. II prop. 33).¹⁰

5. Conclusión

Hemos dejado de lado varias cuestiones que afectan al conocimiento intuitivo en Spinoza: la naturaleza y el rol de la ciencia intuitiva en la *Ética*, la relación de la intuición con la imaginación, etc. Sin embargo, creemos haber mostrado que el conocimiento intuitivo no se limita a la ciencia intuitiva, sino que de algún modo está presente en toda idea en cuanto que es una idea verdadera. En efecto, su naturaleza está íntimamente ligada a la capacidad de la mente de formar ideas y sus propiedades esenciales –inmediatez y auto-evidencia o auto-luminosidad– están ligadas directamente

¹⁰ Descartes sostiene algo similar en las *Meditaciones*, vid. p. 33 AT VII 37.

a la naturaleza de la idea. Si nuestro análisis es correcto, entonces la intuición puede considerarse una fuente de conocimiento y es algo diferente de la ciencia intuitiva, en cuanto que ésta última está circunscripta al conocimiento que parte de la esencia de los atributos.

De aquí pueden extraerse algunas consecuencias que afectarían a la larga discusión que mantienen aún hoy los comentaristas de Spinoza. En primer lugar, la intuición no se limitaría al tercer género de conocimiento, sino que estaría también presente en el conocimiento de segundo género, es decir, la razón. En segundo lugar, ya no podríamos caracterizar a la ciencia intuitiva por comenzar con ideas cuya procedencia es diferente de la procedencia de las ideas de la razón. El segundo y tercer género tendrían así una fuente común. Si esto fuera así, podríamos pensar que la calificación de “intuitiva” que recibe la ciencia que corresponde al tercer género, respondería no ya a la fuente de la que proviene sino más bien por carecer de pasos inferenciales, vale decir, por su inmediatez. Finalmente, el recorrido nos muestra que si queremos alcanzar una comprensión cabal del conocimiento intuitivo en Spinoza no podemos limitarnos a analizar la ciencia intuitiva o el cuarto género del TIE sino que debemos tener en cuenta su vínculo con la noción de idea.

Bibliografía

- Descartes, René (1897-1913) *Œuvres de Descartes*, edición de Ch. Adam y P. Tannery, París, Léopold Cerf Imprimeur-Editeur, 11 Vols.
- _____ (1967) *Obras Escogidas*, Buenos Aires, Charcas, trad. Ezequiel de Olaso y Tomás Zwank.
- _____ (1977) *Meditaciones Metafísicas. Con Objeciones y Respuestas*, Madrid, Alfaguara, introducción, traducción y notas de Vidal Peña,.
- Garrett, Don (2010) “Spinoza’s Theory of *Scientia Intuitiva*”, en Sorell, Tom, Rogers, G. A. J. y Kraye, Jill (eds.), *Scientia in Early Modern Philosophy. Seventeenth-Century Thinkers on Demonstrative Knowledge from First Principles*, Dordrecht, Springer, pp. 99-115.
- Gaukroger, Stephen (1989) *Cartesian Logic. An Essay on Descartes’s Conception of Inference*, Oxford, Clarendon Press.

- Gueroult, Martial (1974) *Ethique II, L`ame*, París, Aubier.
- Hatfield, Gary (1988) “The Cognitive Faculties”, en Daniel, Garber y Ayers, Michael (eds.), *The Cambridge History of the Seventeenth-Century Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, t. II.
- Jolley, Nicholas (1990) *The light of the soul. Theory of ideas in Descartes, Malebranche and Leibniz*, Oxford, Oxford University Press.
- Nadler, Steven (2006) *Spinoza’s Ethics. An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Spinoza, Baruch (1925) *Opera*, edición de Carl Gebhardt, Heidelberg, 4 vols.
- _____ (1990) *Tratado breve sobre Dios, el hombre y la felicidad*, Madrid, Alianza, trad. Atilano Domínguez.
- _____ (1998) *Tratado de la reforma del entendimiento*, Madrid, Alianza, trad. Atilano Domínguez,.
- _____ (2000) *Ética demostrada según el orden geométrico*, Trotta, Madrid, trad. Atilano Dominguez.
- Wilson, Margaret (1978) *Descartes*, Londres, Routledge.
- Wolfson, Harry Austyn (1934) *The philosophy of Spinoza. Unfolding the latent processes of his reasoning*, Cambridge, Harvard University Press.

De la filosofía de la historia a la «filosofía histórica». Sobre los vínculos entre la historia y la filosofía en el pensamiento de F. Nietzsche

Pablo Olmedo (UNRC – CONICET)

En el §1 de *Humano, demasiado humano* Nietzsche afirma que es momento de poner en práctica una “filosofía histórica, que en absoluto puede ya pensarse separada de la ciencia natural, el más joven de todos los métodos.” (Nietzsche, 2007, 44). Esta declaración es significativa por varias razones. En primer lugar, porque en los textos publicados con anterioridad a *Humano*, aparecido en 1878, Nietzsche se había mostrado reticente ante el despliegue de las ciencias históricas. De hecho, en la segunda de las *Consideraciones Intempestivas* arriba a conclusiones sumamente críticas respecto al impacto destructor del conocimiento histórico para el desarrollo de la cultura del pueblo alemán. Pero además de este contraste con la obra pública anterior, la afirmación de la “filosofía histórica” es significativa porque con ella Nietzsche pretende confrontar con todo tipo de filosofía de la historia, entendida como cualquier intento de brindar una explicación acabada que pretenda dar cuenta del sentido del movimiento histórico. Por último, es de notar también que dicha filosofía será fundamental para el desarrollo del método genealógico y, con ello, propiciará la crítica ante cualquier afirmación de la originalidad de algún acontecimiento histórico, ya sea colectivo o individual.

La primera de las cuestiones mencionadas, queda resuelta si se atiende no solamente a los textos publicados por Nietzsche, sino también a su actividad como docente de filología en Basilea, actividad que desempeñó desde 1869 hasta 1876, y que está documentada en los apuntes preparatorios de los cursos que dictaba en la universidad. En ellos encontramos una reflexión, sostenida en el tiempo, acerca del papel que debía cumplir el filólogo, en cuanto miembro de una cultura, respecto al estudio y apropiación del pasado. Desde la conferencia inaugural, *Homero y la filología clásica*, pronunciada en 1869 con motivo su asunción como docente de la cátedra de filología, hasta el último curso que dictó, en el año 1875, dedicado al culto de los dioses entre los griegos, Nietzsche se muestra preocupado por el modo en el que deben desarrollarse los estudios históricos en función de los intereses del presente. Teniendo en cuenta estos señalamientos, es posible, si no necesario, ser cauteloso a la hora de

sopesar el sentido y el alcance del rechazo del estudio histórico que encontramos explicitado en segunda *Intempestiva*. Una vez dilucidado este problema, mostraremos ahora el desarrollo de la tercera de las cuestiones planteadas al comienzo, a saber, la de la relevancia de la filosofía histórica para socavar los fundamentos de cualquier originalidad en la historia, para luego ahondar en la reflexión respecto al alcance del rechazo de Nietzsche de cualquier filosofía de la historia.

En el último curso dictado en Basilea en 1875, cuyos apuntes están reunidos bajo el título *Der Gottesdienst der Griechen*, Nietzsche realiza un examen de la religiosidad griega desde una perspectiva totalmente diferente a la adoptada en *El nacimiento de la tragedia*, texto fuertemente influenciado por la metafísica de la voluntad de Schopenhauer y el proyecto político cultural de Richard Wagner. En el curso de 1875 observamos una actitud científica a la hora de estudiar al mundo griego. Es, como señala Giuliano Campioni, “el último intento significativo por parte de Nietzsche de abrir un camino hacia la realidad, todavía dentro de la disciplina filológica, renovando radicalmente su práctica” (Campioni, 2011, 72). Nietzsche inicia sus apuntes poniendo en cuestión la presunta “originalidad” de los griegos en lo que respecta a su religión:

Originales –escribe–, a decir verdad, en el sentido de un culto que haya permanecido enteramente intacto, no lo son. Por el contrario, encontramos por todas partes elementos de su culto. Pero ¿por qué los fenicios, los frigios, los germanos o los romanos no han podido alcanzar un nivel tan elevado? Pues no lo han alcanzado porque no han consagrado a los mismos elementos tanto espíritu ni tantos esfuerzos. (Nietzsche, 2013, 936).

La grandeza del pueblo griego se debe a su fuerza de asimilación y no a una presunta cercanía a algún ámbito de la realidad más originario. Esto coloca a la antigüedad griega en un plano de igualdad respecto a todos los pueblos antiguos, y la vuelve un objeto de análisis para un método científico, que lejos está de aceptar la posibilidad de un acceso inmediato al espíritu trágico mediante el arte. Leyendo a los etnólogos y sociólogos de la época (Tylor, Lubbock, Wuttke, Hellwald, Bagehot, Spencer), Nietzsche considera que la fuente del culto a los dioses entre los griegos está en un “pensamiento impuro” que está emparentado con la “lógica de la superstición” y la “lógica de la poesía” y es enemigo de la “lógica científica”. En consonancia con su crítica a la originalidad, escribe respecto de este “pensamiento impuro”:

En todas partes en donde se encuentran aún hoy pueblos en estadios inferiores de civilización, e igualmente entre clases populares inferiores y mal instruidas de las naciones civilizadas, nos tropezamos con la misma forma de pensar. Sin embargo, sobre el suelo de este pensamiento impuro ha crecido el culto griego, de igual modo que sobre el suelo del sentimiento de venganza ha crecido el sentido de la justicia. Como se suele decir: “las mejores cosas y las mejores acciones tienen unas tripas repugnantes”. (Nietzsche, 2013, 936).

Asentado en esta premisa, Nietzsche emprende su estudio sobre el culto griego a los dioses aplicando un método histórico que es solidario de las ciencias naturales. Con esto, no solamente se pone en cuestión la originalidad del pueblo griego, sino que también se diluyen las fronteras entre lo bárbaro y lo civilizado (Nietzsche, 2013, 933).¹ Lo más valorado de la cultura se revela ahora como algo que tiene “tripas repugnantes”, es decir, algo que es derivado, y proviene de aquello que en la actualidad parece su contrario. Lo que el filósofo pensaba como todavía posible en la segunda intempestiva, a saber, que el arte se erigiera como sucedáneo de la religión frente al proceso de desacralización progresiva, es rechazado ahora de plano. Se trata, antes bien, de asumir la crisis. Arte y religión ya no son pilares sobre los que asentar una cultura y, por lo tanto, deben ser develados en su carácter de “narcóticos”, de “sombras de dios”. En este marco, la tarea del filósofo se modifica; es preciso ahora emprender una “filosofía histórica” que, asumiendo el carácter devenido de todo lo que es, lleve a cabo una “química de los sentimientos y las representaciones morales” (Nietzsche, 2007, 43-44). La conciencia de la necesidad de alcanzar la solidaridad entre la historia, la filología, la filosofía y las ciencias naturales, estaba ya presente en los primeros trabajos como filólogo, y seguirá estándolo, revestida de mayor complejidad, en los textos de madurez. Así en *La genealogía de la moral*, en una nota al final del primer tratado, Nietzsche reclama que para el estudio de la historia de la moral es preciso “ganar el interés de los fisiólogos y médicos”, y “que se les puede dejar a los filósofos de oficio, el representar también en este caso singular, el papel de abogados y mediadores, una vez que hayan logrado que la relación originariamente tan áspera, tan desconfiada, entre filosofía, fisiología y medicina se transforme en el más amistoso y fecundo de los cambios” (Nietzsche, 1998, 61-62).

El nuevo método filosófico implica el abandono de una serie de premisas que

¹ Cf. el prefacio de Diego Sánchez Meca al texto de Nietzsche.

sostenían buena parte de las reflexiones de Nietzsche contenidas en las obras publicadas con anterioridad a *Humano*. En primer lugar, y si bien el filósofo siempre se mostró crítico frente a la afirmación de cualquier tipo de teleología histórica, es abandonada una particular filosofía de la historia, de sello wagneriano, que afirmaba un vínculo directo entre el espíritu trágico griego y la cultura germánica, siendo esta última la única que podría posibilitar un verdadero renacimiento de aquel sin tergiversarlo, como lo habría hecho la entera tradición latina. En segundo lugar, deja de lado una concepción de la cultura deudora de la metafísica de la voluntad de Schopenhauer, que considera que toda sociedad necesita de un velo de ilusión, aquello que en *El nacimiento de la tragedia* era denominado como “lo apolíneo”, para poder mantenerse y desarrollar una cultura sólida. Por último, como acabamos de mencionar más arriba, es abandonada la confianza en que el arte puede ser, en cuanto sucedáneo de la religión, una fuerza de cohesión cultural que anude los lazos que son desatados por el proceso de desacralización creciente que vive occidente. La asunción de la imposibilidad de alcanzar un renacimiento de la cultura griega –“lo que nos separa de la cultura antigua es que su fundamento se ha vuelto del todo caduco para nosotros”, leemos en un fragmento de 1875 (Nietzsche, 1999a, 83)²– trae aparejada la conciencia de pertenecer a una época de crisis. En el §248 de *Humano*, Nietzsche declara:

Nuestro tiempo da la impresión de una situación interina; danse todavía parcialmente las antiguas concepciones del mundo, las antiguas culturas; las nuevas no son todavía seguras ni habituales, y carecen por tanto de cohesión y consecuencia. Parece como si todo se hiciera caótico, lo antiguo se perdiera, lo nuevo no valiera para nada y se fuese debilitando. Pero lo mismo le pasa al soldado que aprende a marchar; durante un tiempo está más inseguro y torpe que nunca, pues los músculos son movidos tan pronto según el antiguo sistema como según el nuevo, y ninguno de los dos afirma todavía resueltamente la victoria. Vacilamos, pero es necesario que no nos angustiemos por ello y menos que renunciemos a lo recién logrado. Además, no *podemos* volver a lo antiguo, *hemos* quemado las naves; sólo resta ser valientes, resulte lo que resulte. ¡*Avancemos* sin más, basta con que nos movamos de sitio! Tal vez parezca un día, nuestra conducta un *progreso*; pero si no, también pueden decírsenos y ciertamente consolarnos las palabras de Federico el Grande: “Ah, mon cher Sulzer, vous ne connaissez pas assez cette race maudite, à laquelle nous appartenons”. [“Ah mi querido Sulzer, vos no conocéis lo bastante esta raza maldita a la que pertenecemos”]. (Nietzsche, 2007, 163).³

² La traducción es nuestra. Cf. también Campioni (2011, 70ss.).

³ La cita de la frase de Federico El Grande, hace referencia a la cita que Kant hace de esta misma frase en *Antropologie in pragmatischer Hinsicht*.

Nietzsche pretende asumir el creciente proceso de desacralización que vive occidente, mostrando que no es posible levantar barricadas que detengan la huida de los dioses. La filosofía se torna, de este modo, histórica, crítica y experimental. La afirmación de que “no *podemos* volver a lo antiguo”, porque “hemos quemado las naves” y, por lo tanto, “sólo resta ser valientes”, expresa una constatación y, al mismo tiempo, señala un horizonte difuso de acción: el filósofo será experimentador, porque el futuro del hombre no está determinado por la historia: “*los auténticos filósofos son hombres que dan órdenes y legislan: dicen ‘¡así debe ser!’*”, son ellos los que determinan el ‘hacia dónde’ y el ‘para qué’ del ser humano”, leemos en *Más allá del bien y del mal* (Nietzsche, 1983, 155). Para cumplir con esta tarea es necesario llevar adelante una crítica histórica que desmantele las raíces de los valores morales que hasta el momento imperaron sobre los hombres y les restituya su historicidad: “Quien actualmente quiera dedicarse a estudiar los asuntos morales, se abre a un formidable campo de trabajo – escribe Nietzsche–. Todas las especies de pasiones tienen que ser repensadas individualmente, rastradas individualmente a través de los tiempos y de los pueblos, de las grandes y pequeñas individualidades [...] hasta ahora carece aún de historia todo lo que ha dado color a la existencia”. (Nietzsche, 1999b, 32)

En este punto se plantea un interrogante. Al afirmar la irreversibilidad del proceso de desacralización, ¿no está Nietzsche reafirmando una filosofía de la historia? Es decir, la sentencia de que “ya no *podemos* volver atrás”, ¿no implica la afirmación de una imposibilidad histórica que sólo podría sustentarse sobre la base de una concepción general del movimiento histórico como un proceso de creciente desacralización? Ciertamente, Nietzsche parece aceptar esto y, por momentos, nos da la impresión de que afirma una suerte de filosofía de la historia consistente en un proceso lineal de *desdivinización* del mundo.⁴ Sin embargo, es preciso tener en cuenta las consideraciones, que desde muy temprano, realiza respecto a las posibilidades de determinar con precisión el sentido del movimiento histórico: es el azar la tempestad que mueve todas las cosas. Nietzsche se impone la tarea de asumir dicha verdad y contemplar del devenir a partir de ella, sin buscar la “consolación de un progreso

⁴ Cabe recordar aquí el famoso apartado contenido en *Crepúsculo de los ídolos*, “Cómo el ‘mundo verdadero’ acabó convirtiéndose en fábula”, en el que nos encontramos frente a una suerte de periodización histórica que sugiere una concepción filosófica de la historia que afirma un progresivo movimiento de desacralización. (Nietzsche, 2001, 57-58).

desesperado”.⁵ En el §238 de *Humano* leemos:

Cuando toda la historia de la cultura se despliega ante la mirada como una maraña de representaciones perversas y nobles, verdaderas y falsas, y uno se siente casi mareado ante el espectáculo de este oleaje, se comprende qué consuelo se halla en la representación de un *dios en devenir*: va este revelándose en las transformaciones y destinos de la humanidad, no todo es mecanismo ciego, juego recíproco de fuerzas carente de sentido y de fin. La deificación del devenir es una perspectiva metafísica –por así decir, desde un faro al borde del mar de la historia– en la que una generación de eruditos demasiado historicistas encontró su consuelo; no debe uno enojarse por ello, por errónea que esa representación pueda ser. Sólo quien, como Schopenhauer, niega la evolución, tampoco siente nada de la miseria de este oleaje histórico, y con justicia puede por tanto, porque nada sabe, nada siente de ese dios, ni de la necesidad de su asunción, dar rienda suelta a su ironía. (Nietzsche, 2007, 159).

El filósofo se resiste a aceptar la verdad del hegelianismo, del evolucionismo y de cualquier afirmación de un progreso en la historia. Prefiere a Schopenhauer, quien quita densidad al ámbito de la historia por considerarlo como perteneciente al mundo de la representación, dominado por la ilusión [*Wahn*]. Pero a diferencia de éste último, Nietzsche no buscará consuelos en el arte, o en una ética de la compasión que redima del dolor a los hombres arrojados a las arbitrariedades del devenir. Por el contrario, se mantendrá fiel la “pasión del conocimiento” que domina al hombre moderno, y asumirá el “sentido histórico”, el “sexto sentido” del hombre del siglo XIX (Nietzsche, 1983, 168), con el propósito de llevar adelante una “filosofía histórica”, que no se arredrará ante las consecuencias de sus indagaciones. Nietzsche escribe desafiante: “¿Qué se prefiere? Esta es la gran pregunta: ¿queremos un fin en el fuego y en la luz o en la arena?” (Nietzsche, 2000, 247); y con ello demarca el camino de su pensar, que se orientará en una dirección crítica, llevando hasta las últimas consecuencias las reflexiones iniciadas por la Ilustración, y dirigiéndose, por esto también, en contra de uno de los últimos reductos de sentido que ésta pretendió sostener: la afirmación de un sentido en la historia.

Bibliografía

Campioni, Giuliano (2011) *Nietzsche: crítica de la moral heroica*, Madrid, Avarigani,

⁵ Título del aforismo §248 de *Humano, demasiado humano* citado más arriba.

trad. Sergio Sánchez.

Nietzsche, Friedrich (1983) *Más allá del bien y del mal*, Buenos Aires, Orbis, trad.

Andrés Sánchez Pascual.

_____ (1998) *La genealogía de la moral*, Buenos Aires, Alianza, trad. Andrés Sánchez Pascual.

_____ (1999a) *La ciencia jovial*, Caracas, Monte Ávila, trad. José Jara.

_____ (1999b) *Sämtliche Werke in 15 Bänden. Kritische Studienausgabe*, ed. G. Colli y M. Montinari, Berlin-New York, de Gruyter.

_____ (2000) *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*, Madrid, Biblioteca Nueva, trad. Germán Cano.

_____ (2001) *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, trad. Andrés Sánchez Pascual.

_____ (2007) *Humano, demasiado humano*, Madrid, Akal, trad. Alfredo Botons.

_____ (2013) *Obras Completas, II*, Madrid, Tecnos, trad. Diego Sánchez Meca.

¿Por qué son nominales las definiciones kantianas de lo sublime?

Matías Oroño (UBA – CONICET)

El § 25 de la KU¹ lleva por título “Definición nominal de lo sublime”. Desafortunadamente, Kant no explica el motivo, por el cual caracteriza como *nominal* la definición que ofrecerá acerca de lo sublime. Quizás, sea útil ante esta falta dentro de la KU, revisar un pasaje de la KrV en el cual se ofrece mayor detalle acerca de lo que debemos entender por “definición nominal” y por “definición real”. En una nota perteneciente al “Capítulo tercero de la doctrina trascendental de la facultad de juzgar”, hallamos las siguientes afirmaciones:

[...] la definición real [...] no solamente acompaña al nombre de una cosa con otras palabras más comprensibles, sino que contiene una señal distintiva clara por la cual el *objeto (definitum)* puede ser conocido siempre de manera segura, y por la cual el concepto definido se torna apto para la aplicación. La definición real sería [...] aquella que no solamente hace distinto a un concepto, sino también, a la vez, a la *realidad objetiva* de él. (KrV, A 241-242 nota).²

Si tomamos en consideración este pasaje de la KrV, podríamos conjeturar lo siguiente: las definiciones –que Kant nos ofrecerá de lo sublime– tan sólo otorgan distinción acerca del concepto de lo sublime, pero no nos brindan un criterio para acceder a aquello que es mentado efectivamente por tal concepto. El título del § 25 nos estaría anticipando que debemos tener cierta cautela en la indagación acerca de lo sublime, pues todo lo que se diga sobre este concepto, sólo nos brindará cierta comprensión acerca del modo en que debemos entender el término “sublime”, sin que ello signifique la obtención de algún conocimiento referido a la realidad significada por este término. Esta advertencia de Kant es significativa, en la medida en que lo sublime intenta señalar una dimensión que por principio es incognoscible.

¹ De aquí en adelante se utilizarán las siguientes siglas: “KU” para hacer referencia a la *Kritik der Urteilkraft* (*Crítica de la facultad de juzgar*); “KrV” para hacer referencia a la *Kritik der reinen Vernunft* (*Crítica de la razón pura*).

² Como es habitual en los estudios kantianos, citamos los textos de Kant según la Edición Académica (Ak.) indicando el volumen con un número romano, seguido del número de página en números arábigos. En el caso de la *Crítica de la razón pura* se cita indicando la sigla “KrV” seguida de la letra “A” y/o “B” (lo cual hace referencia a la primera o segunda edición de la KrV) y número de página.

Veamos la primera definición: “Llamamos *sublime* a lo que es absolutamente grande” (KU, § 25, Ak. V, 248). A fin de explicar en qué consiste “ser absolutamente grande”, Kant distingue este predicado de otros tales como “ser grande” y “ser una magnitud”. Algo es absolutamente grande, sólo si, “[...] *es grande por sobre toda comparación.*” (KU, § 25, Ak. V, 248). Kant afirmará unas líneas más adelante, que lo sublime “es una magnitud que es igual solo a sí misma.” (KU, § 25, Ak. V, 250). Por el contrario, cuando decimos que una montaña es grande, esto implica la posibilidad de que la misma sea estimada como pequeña, si entra en comparación con el sistema solar; a su vez, éste último es pequeño si se lo compara con la vía láctea. Es decir, los objetos sensibles sólo son grandes en sentido comparativo, jamás de modo absoluto. Lo sublime es grande de manera absoluta y, por este motivo, se halla fuera de toda comparación posible. Por esta razón, Kant afirma que lo verdaderamente sublime no está en la naturaleza sensible, sino en la propia mente (*Gemüth*) –en tanto capacidad para superar los límites de la sensibilidad–. Hasta aquí, hemos trazado la distinción entre los predicados “ser absolutamente grande” y “ser grande”. Resta analizar en qué consiste “ser una magnitud”. Kant afirma al respecto:

Que algo sea una magnitud (*quantum*) se puede conocer por la cosa misma sin ninguna comparación con otras; a saber, cuando la pluralidad de lo homogéneo constituye en conjunto algo uno. (KU, § 25, Ak. V, 248).

Sabemos que algo es una magnitud sin necesidad de compararlo con otras cosas. Es decir, nos basta la reunión de lo múltiple en un mismo objeto. Con esto, no se afirma que la constitución y eventual percepción de un objeto sea totalmente independiente del trasfondo de otros objetos, sino que nos percatamos de una magnitud gracias a la reunión de una pluralidad de elementos relativamente homogéneos en un mismo objeto. Estas observaciones acerca de lo que significa “ser una magnitud” pueden ser leídas a la luz de lo establecido en “Los Axiomas de la intuición” y en las “Anticipaciones de la percepción” de la KrV.

En los “Axiomas de la intuición”, Kant define el concepto de magnitud extensiva como “[...] aquélla en la que la representación de las partes hace posible la representación del todo (y por consiguiente, precede necesariamente a ésta)” (KrV, A 162/ B 203). Se ofrecen como ejemplos la representación de una línea, la cual es trazada en nuestro pensamiento a partir de un punto. Algo parecido sucede con la representación

de una determinada magnitud de tiempo, la cual no es sino el resultado del tránsito sucesivo de un momento al otro. Dado que en todos los fenómenos, la intuición pura es tiempo y/o espacio, todo fenómeno, en lo que respecta a su intuición, es una magnitud extensiva, ya que sólo puede ser conocido mediante una síntesis sucesiva en la aprehensión. Es decir, los fenómenos son intuitos como agregados –como una multiplicidad de partes previamente dadas–. Y esto último sólo ocurre con aquellas magnitudes que nos representamos y aprehendemos como extensivas.

Por otro lado, en las “Anticipaciones de la percepción” se señala, en líneas generales, que toda magnitud *llena* –por decirlo en sentido figurado– el tiempo y/o espacio, con cierto grado de realidad. Es decir, haciendo abstracción del carácter extensivo de una magnitud, hallamos un grado de realidad que afecta nuestra sensibilidad y sólo puede ser conocido *a posteriori*. Lo único que podemos anticipar *a priori* es que este grado de realidad debe ser mayor a 0 (cero).

Es decir, sabemos que algo es una magnitud, o bien porque se trata de un múltiple que ocupa un lugar en el tiempo y/o espacio –p. ej. la extensión en el tiempo de una determinada nota musical o la extensión espacial de cierta superficie–, o bien si hacemos abstracción del carácter extensivo y percibimos el grado de realidad, con el cual una determinada sensación afecta nuestra conciencia empírica –p. ej. la intensidad de un sonido en un instante determinado–. Tanto las magnitudes extensivas como intensivas son aprehendidas sin necesidad de compararlas con otras magnitudes. Por el contrario, decir que algo es grande, presupone –al menos tácitamente– una comparación con otras magnitudes, aún cuando no determinemos con precisión y, de manera objetiva, el tamaño de un objeto. Ahora bien, cuando sostenemos que una magnitud es *absolutamente grande*, formulamos un juicio que va más allá de la mera percatación, gracias a la cual decimos que algo es una magnitud. Pero no por ello, nos vemos forzados a comparar tal magnitud absoluta con otras magnitudes, a fin de enjuiciar su grandeza. Pues el carácter absoluto de la grandeza, que encontramos en este tipo de magnitud, hace imposible el recurso a toda posible comparación. De este modo, lo sustancial del argumento desplegado en el § 25 de la KU, parece girar en torno a la noción de magnitud, la cual puede ser enjuiciada meramente como grande –en cuyo caso, es necesaria una comparación entre tal magnitud y otras–. Ahora bien, una magnitud, como ya hemos visto, también puede ser estimada como grande en sentido absoluto, en cuyo caso nos encontramos en un plano, que excede el de los objetos, que

aparecen sensiblemente. De este modo, Kant comienza a introducir la idea de lo sublime dentro del plano de lo suprasensible, en la medida en que remite a una magnitud absolutamente grande, la cual no puede ser buscada “[...] en las cosas de la naturaleza, sino únicamente en nuestras ideas [...]”. (KU, § 25, Ak. V, 250).

Las restantes definiciones de lo sublime parecen enfatizar esta referencia a lo suprasensible en el ser humano. Así pues, la segunda definición se encuentra formulada del siguiente modo: “[...] sublime es aquello en comparación con lo cual todo lo demás es pequeño.” (KU, § 25, Ak. V, 250). En principio, parece ser una definición que se contradice con lo establecido hasta aquí, pues mientras que la primera definición implica que lo sublime se halla fuera de toda comparación posible, la segunda sostiene que es aquello en comparación con lo cual todo lo demás es pequeño. Tratemos de avanzar en el análisis del texto a fin de resolver esta dificultad. Con esta formulación, Kant intenta señalar que todo objeto de los sentidos es pequeño en comparación con lo sublime. Pues por grande que sea un objeto sensible, siempre subsiste la posibilidad de que sea juzgado como pequeño en relación con otros objetos naturales. De allí, que todo fenómeno sea pequeño en comparación con aquella grandeza absoluta designada por lo sublime. “Nada, pues, que pueda ser objeto de los sentidos, ha de ser llamado sublime [...]”. (KU, § 25, Ak. V, 250). Vemos así, como queda establecida una distinción neta entre los objetos sensibles y lo sublime. Este último solo puede ser pensado como perteneciente a una dimensión suprasensible. Así pues, considero que la pequeñez de todo lo sensible en comparación con lo sublime, no es sino un modo de señalar la diferencia entre lo sensible y lo suprasensible. El tipo de comparaciones que se pueden establecer entre objetos sensibles revela el carácter siempre relativo de la grandeza o pequeñez de un objeto. En lugar de ello, la comparación entre lo sublime y los objetos sensibles señala que el primero posee una grandeza indeclinable y absoluta, frente a la cual todo fenómeno es necesariamente pequeño. Por otro lado, podemos señalar que al interior de lo sensible, los objetos pueden ser comparados entre sí, mientras que al interior de lo suprasensible hallamos una única magnitud absoluta que es igual a sí misma y que no puede ser comparada con otras hipotéticas magnitudes de su mismo tipo, es decir suprasensibles, sino sólo con aquellas que aparecen sensiblemente.

Antes de introducir la tercera definición de lo sublime, Kant señala que existe

una inadecuación (*Unangemessenheit*)³ entre la tendencia de nuestra imaginación y la pretensión de nuestra razón. Esto se debe a que la primera tiende a progresar hacia lo infinito, sin alcanzar nunca la totalidad del mundo sensible que ella recorre de manera progresiva. Por el contrario, la razón aspira a la “[...] absoluta totalidad como idea real.” (KU, § 25, 250). Es esta inadecuación de la imaginación con las pretensiones de la razón “[...] lo que despierta el sentimiento de una facultad suprasensible en nosotros.” (KU, § 25, 250). Dicho en otros términos, debemos suponer una facultad suprasensible, si queremos dar cuenta de aquella totalidad absoluta ante la cual la imaginación fracasa. A continuación, hallamos una formulación que subraya una doble direccionalidad en el análisis de lo sublime –por un lado, hacia cierto *uso* de la facultad de juzgar, y por otro, en dirección a los objetos sensibles que son enjuiciados–, pues:

[...] es el uso que de modo natural hace la facultad de juzgar de ciertos objetos en pro del último (sentimiento)⁴ y no, en cambio, el objeto de los sentidos, lo que es absolutamente grande, y ante él, todo otro uso es pequeño. (KU, § 25, Ak. V, 250).

Vemos en este pasaje, que lo absolutamente grande es identificado con un determinado modo operante de nuestra facultad de juzgar. Ahora bien, para que esta manera de operar sea efectiva, ciertos objetos naturales deben ser juzgados, a fin de despertar en nosotros el sentimiento de una facultad suprasensible. Si bien es cierto, que el objeto natural jamás podrá ser sublime, la referencia a tal objeto es una condición, sin la cual la facultad de juzgar no podría efectuar el modo de operar, que es caracterizado como absolutamente grande. De esta manera, queda establecida una referencia necesaria a los objetos sensibles, pues sin ésta, el sentimiento de lo sublime jamás podría acontecer. Dicho en otros términos, lo sublime aparece necesariamente mediado por el enjuiciamiento de ciertos objetos sensibles. Esta negación de la sublimidad del objeto sensible y la simultánea suposición de tal objeto es considerada en la tercera definición de lo sublime: “[...] ha de ser llamado sublime el temple del ánimo debido a una *cierta representación* que da que hacer a la facultad de juzgar reflexionante, y no el objeto.” (KU, § 25, Ak. V, 250).⁵ Por tanto, la referencia a lo suprasensible aquí implicada, no

³ Oyarzún (1992, 272) señala en su traducción de la KU, que el término *Unangemessenheit* podría ser traducido también por “inconmensurabilidad”, con lo cual se mantendría la idea de medida. La imaginación es aquella facultad que se siente incapaz de medir la totalidad absoluta propia de la razón.

⁴ Se refiere al sentimiento de una facultad suprasensible, el cual es ocasionado por la inadecuación de la imaginación respecto a las pretensiones de nuestra razón.

⁵ El subrayado es propio.

puede omitir el uso necesario que la facultad de juzgar debe hacer de ciertas representaciones, que remiten a objetos fenoménicos. Considero que en el pasaje recién citado, el término “representación” puede asumir diversos significados. Por un lado, puede remitir a la representación de objetos sensibles, que enjuicamos a fin de despertar en nosotros el sentimiento de lo suprasensible. Por otro lado, podría significar la representación de lo absolutamente grande. Según la interpretación que intento ofrecer, es la conjunción de ambas representaciones lo que genera el temple de ánimo, que llamamos sublime. Pues como ya lo hemos analizado, lo sublime supone una inadecuación entre la imaginación y la razón, entre la progresión sin término del mundo fenoménico y la idea de totalidad absoluta mentada por nuestra razón.

Por último, Kant agrega una cuarta fórmula de lo sublime: “[...] es aquello cuyo solo pensamiento da prueba de una facultad del ánimo que excede toda medida de los sentidos.” (KU, § 25, Ak. V, 250). Es cierto que esta última definición pone énfasis en la identificación de lo sublime con lo absolutamente grande. Sin embargo, la misma idea de una facultad anímica, que excede toda medida sensible, nos recuerda una vez más, el rol necesario de nuestro enjuiciamiento estético referido a la naturaleza. Pues sin esta referencia a lo fenoménico, no tendría sentido afirmar la *excedencia* de una facultad anímica *sobre* la sensibilidad.

En suma, las diferentes formulaciones de lo sublime –presentes en el § 25 de la KU– ponen de manifiesto un movimiento de nuestro ánimo entre lo sensible y lo suprasensible. El uso que nuestra facultad de juzgar debe hacer de ciertos objetos naturales, a fin de despertar el sentimiento de lo suprasensible en nosotros, subraya la imposibilidad de comprender el juicio estético de lo sublime, sin que consideremos la dimensión sensible, supuesta en este tipo de enjuiciamiento estético.⁶ Por otro lado, se ha señalado que es la referencia a lo suprasensible lo que probablemente obliga a Kant a sostener que estas definiciones son meramente nominales. Es decir, dado que lo sublime implica una remisión necesaria a lo suprasensible, jamás podríamos tener una definición real de lo sublime, pues esto último implicaría un conocimiento de aquello, que excede los límites de nuestra sensibilidad.⁷ Podemos especificar lo que entendemos por el

⁶ Coincidimos en este punto con Christine Pries, quien sostiene que lo sublime posee una “esteticidad” que permite diferenciar este tipo de juicios de la esfera moral. Cf. Pries (1995, 88).

⁷ Guyer (1979) y Zimmerman (1967) consideran que al poner lo suprasensible como fundamento del juicio estético Kant se está moviendo más allá del puro análisis epistemológico entre las facultades y se introduce en el reino de la metafísica trascendente. Contra esta interpretación R. Makkreel (1990) sostiene que la idea de lo suprasensible en la KU –y particularmente en la “Analítica de lo sublime”– debe ser

término “sublime”, aunque jamás podremos conocer aquello que pensamos e incluso sentimos, cuando juzgamos algo como sublime.

Bibliografía

- Guyer, P. (1979) *Kant and the Claims of Taste*, Cambridge, Harvard University Press.
- Kant, I. (1968) *Kants Werke. Akademie Textausgabe*, Berlín, de Gruyter.
- _____ (1992) *Crítica de la facultad de juzgar*, Caracas, Monte Ávila Editores, trad. Pablo Oyarzún.
- _____ (2007) *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Colihue, trad. Mario Caimi.
- Makkreel, R. (1990) *Imagination and Interpretation in Kant. The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*, Chicago/London, The University of Chicago Press.
- Pries, Christine (1995) *Übergänge ohne Brücken. Kants Erhabenes zwischen Kritik und Metaphysik*, Berlin, Akademie Verlag.
- Zimmerman, R. (1967) “Kant: The Aesthetic Judgment.”, en Wolff, Robert Paul (ed.), *Kant: A Collection of Critical Essays*, New York, Doubleday & Co, pp. 385-406.

comprendida en términos estrictamente trascendentales como la base para una integración de las facultades y sólo puede ser entendida metafísicamente como la unión de lo fenoménico con lo nouménico si dicha unión es dada a través del sentimiento.

***Introductio in Philosophiam.* Reflexiones sobre la idea hegeliana de crítica filosófica en los primeros años de Jena**

Sandra V. Palermo (CONICET)

I.

En las páginas que siguen intento desarrollar algunas reflexiones a cerca de la noción de la crítica filosófica y de su relación con la filosofía, así como aquella se configura durante los primeros años de la estadía de Hegel en la ciudad de Jena. Para ello me detendré sobre todo en el texto *Über das Wesen der philosophischen Kritik*,¹ con el cual Hegel introduce y legitima teóricamente el trabajo de crítica de los distintos sistemas filosóficos que habría de emprender en el *Kritisches Journal der Philosophie*.

El objetivo del paper es el de subrayar el estatuto y la función que Hegel asigna a la crítica filosófica a partir de su nueva concepción del Absoluto, y por ende de la filosofía. La idea que intentaré poner en evidencia es que la crítica filosófica presenta en este contexto una ambivalencia en virtud de la cual, por un lado, tiende a identificarse con la filosofía –pudiéndose realizar sólo dentro del espacio teórico propio de ésta– y, por el otro, se distingue de ella y debe necesariamente ejercerse como actividad derivada o secundaria, por fuera de la filosofía. Esta ambivalencia corresponde al estatuto introductivo² que Hegel atribuye a la crítica filosófica, dentro de un horizonte teórico en el cual el Absoluto –identificado con la razón– se configura como *Anfang* de la reflexión filosófica, más al mismo tiempo como *Ziel*, en un marco metodológico que sin embargo no ha encontrado aún el modo de articular estas dos adquisiciones.

El Absoluto –escribe Hegel en los primeros apartados de la *Differenzschrift*– “está ya presente, pues de otro modo, ¿cómo podría ser buscado?”³ Pensar el Absoluto

¹ *Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt, und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere*, en Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. IV, hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler, Hamburg, Meiner, 1968, pp. 117-128 (de ahora en adelante cit. en el texto como *GW*, IV, seguido por el número de página).

² Que la crítica filosófica haya de ser leída en relación a la problemática de la “introducción” a la filosofía, ha sido puesto en evidencia por muchos estudiosos: cf. Pozzo (1989); Jonkers (2004, 45-60); Baum (1980, 119-138); Maluschke (1974); Palermo (2012).

³ *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustand der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*, I

como meta es el error de las que Hegel ahora llama “filosofías de la reflexión de la subjetividad finita”, las cuales conciben el Absoluto como algo estático, situado “más allá” de la razón; y piensan a esta última como instrumento cognoscitivo finito que, en cuanto tal, queda desde el principio condenado al fracaso de un “deber ser” que nunca habrá de realizarse efectivamente. Por otra parte, Hegel reconoce otro presupuesto fundamental de la reflexión filosófica: el haber salido (*das Herausgetretensein*) la conciencia de la totalidad, “la escisión en ser y no ser”. Una escisión que la cultura del iluminismo se ha encargado de desarrollar en todas sus facetas y que demarca lo que Hegel ahora llama “*das Bedürfnis der Philosophie*”, la necesidad de restaurar a partir de la oposición la unidad más alta. Entre estos dos polos se condensa –esta es mi lectura– toda la tensión que atraviesa los escritos hegelianos de Jena; y dentro de este marco teórico adquiere un preciso significado la cuestión de la necesidad de una introducción a la filosofía, como así también la cuestión de la relación entre crítica filosófica y filosofía.

El paper analiza entonces algunos momentos del concepto hegeliano de crítica filosófica, con el objetivo de mostrar el rol que ésta cumple dentro de las estrategias desplegadas por Hegel para tratar de resolver la cuestión de la relación entre el proceso cognoscitivo que permite acceder al Absoluto y el Absoluto mismo.

II.

En la introducción al primer número del *Kritisches Journal der Philosophie*, revista que publica junto a Schelling entre los primeros meses de 1802 y mediados de 1803,⁴ Hegel escribe que “en la crítica filosófica la idea de la filosofía es la condición y el presupuesto sin los cuales aquella [la crítica] no habría hecho más que oponer por toda la eternidad subjetividades a subjetividades, mas nunca el Absoluto a lo condicionado” (*GW* IV, 117).⁵ El texto en cuestión, *Sobre la esencia de la crítica filosófica en general, y su relación con la condición actual de la filosofía en particular*,

stes Heft, en *Gesammelte Werke*, Bd. IV (hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler), Hamburg, Meiner, 1968, p. 15 (de ahora en adelante cit. en el texto como *GW*, IV, seguido por número de página).

⁴ Sobre la colaboración de Hegel y Schelling en el *Kritisches Journal*, cf. Harris (2000, 252-271). Véase también Brockard-Buchner (1983, VII-XXXVIII); aquí se explican además los motivos por los cuales la paternidad del texto ha de atribuirse a Hegel y no a Schelling. Sobre este último punto, cf. también Casadei (1995).

⁵ Las traducciones del texto son nuestras.

intenta ofrecer un parámetro que permita distinguir entre las versiones genuinas y las versiones falsas de la filosofía, presentando un instrumento en virtud del cual sea posible dirimir los conflictos entre los diversos sistemas filosóficos que se profesan verdaderos. En este sentido, como ha dicho Henry S. Harris, se trata, para Hegel, de proponer un concepto de crítica filosófica capaz de hacer frente a la imagen dialéctica de la historia del pensamiento especulativo ofrecida por Kant en la dialéctica trascendental (Harris, 2000, 252-253). Aquí Hegel intenta entonces articular un concepto de crítica adecuado a una idea de filosofía en virtud de la cual el Absoluto no es meta inalcanzable, sino punto de partida de toda reflexión verdaderamente racional. Y en virtud de esta nueva concepción del Absoluto y de la razón como “manifestación” de éste último y por ende como “eternamente una e igual a sí misma”, esta crítica filosófica no puede ser sólo “evaluación objetiva” de los distintos sistemas filosóficos que se han dado históricamente, sino que se constituye como *Wegbereitung*, como introducción a la filosofía y, con ello, como pasaje del no saber al saber verdadero.

La crítica filosófica, comienza Hegel, “exige un parámetro (*Maßstab*) que sea independiente tanto de aquel que juzga como de lo que es juzgado, establecido no sobre la base del fenómeno singular, ni de la peculiaridad del sujeto, sino a partir del modelo (*Urbild*) eterno e inmodificable de la cosa misma” (*GW IV*, 117). De la misma manera que la idea de las bellas artes no se define a través de la crítica de arte, sino que constituye el punto de partida de esta última, la “verdadera idea” de la filosofía es “presupuesto y condición” de la crítica filosófica. Es por ello que Hegel puede decir que sólo allí adonde tal *idea* está presente y disponible, la crítica tiene sentido. La crítica filosófica responde a la tarea de distinguir la auténtica filosofía de aquella que no lo es; pero no podría llevar a cabo tal operación –escribe Hegel– si ella misma no se fundara en la *idea* de la filosofía.

Sin *idea*, entonces, no hay crítica; mas sin *idea* no hay tampoco filosofía, pues ésta no consiste más que en reconocer la *idea* verdadera “como el sólo y único contenido de la filosofía misma” (*GW IV*, 325). Desde este punto de vista, parece existir una íntima solidaridad entre filosofía y crítica filosófica, pues ambas deben tener como *Anfang* la verdadera idea de la razón, que en otros textos de la misma época Hegel identifica con la idea de la síntesis de finito e infinito (*cf. GW V*, 246). La crítica, en este sentido, no puede resultar externa a la filosofía, no puede ser sólo un ejercicio propedéutico que se realice por fuera de la filosofía, ya que si así fuese –como según

Hegel sucede en Kant—⁶ ésta última resultaría limitada y condicionada por ese movimiento preparatorio, que, justamente porque no se identifica con la filosofía, quedaría sin legitimidad.

Dentro del cuadro hegeliano, entonces, el espacio teórico entre crítica filosófica y filosofía tiende a disolverse, en el sentido de que la unicidad del acto del *intelligere* que Hegel asume como horizonte último parece no admitir ni multiplicidades ni exterioridades, sino como expresión de la unicidad de la razón, de suerte que toda operación crítica puede constituirse sólo como ejercicio de emendación que el pensar realiza sobre sí mismo y en sí mismo. Por otra parte, la diferencia entre crítica y filosofía se mantiene, porque mientras la identidad entre *idea* y filosofía parece ser completa, pues la filosofía es, a partir de la *idea* verdadera de la razón, desarrollo de conceptos que se configura “en una totalidad objetiva”, la crítica —escribe Hegel en *La esencia de la filosofía*— presupone la idea sólo como *Urbild*, o modelo objetivo a partir del cual medir los distintos sistemas filosóficos. En este caso, entre idea y crítica parece existir una alteridad que está ausente en el caso de la filosofía; pues en la filosofía la *idea* constituye el *Anfang* de un movimiento de autoproducción de la razón que lleva inscripto en sí mismo el desplegarse en una “totalidad orgánica”. La crítica, en cambio, parece presentarse como externa y subordinada a la idea. Exterioridad que queda expresada además en el hecho de que la crítica trabaja siempre sobre algo ya dado, acabado: presupone, por un lado, la *idea*; por el otro, la obra que ha de criticar. Desde este punto de vista, la crítica se presenta como un operar derivado y secundario; ella también subjetiva y contingente.⁷

Si lo antes dicho es plausible, existe una ambivalencia en el concepto hegeliano de crítica filosófica, la cual, por un lado, parece identificarse con la filosofía y con la idea esencial de la misma, mientras que por el otro se distingue de ella, pues aquí la idea es sólo modelo, cuya exterioridad la crítica parece no poder extinguir. Desde mi punto de vista, esta ambivalencia responde a la función y al estatuto que Hegel asigna en este momento a la crítica filosófica como *introducción* a la verdadera filosofía, dentro de un

⁶ Cf. el §10 de la *Enciclopedia*, en el cual Hegel critica a Kant por su concepción de la crítica como ejercicio preliminar, tendiente a determinar las condiciones de posibilidad del saber en cuanto tal; pues tal concepción sería como afirmar que por afuera del saber existe otro saber que debe delimitar el primero antes de acceder al mismo; se daría de ese modo el mismo absurdo de querer aprender a nadar antes de tirarse al agua.

⁷ Riccardo Pozzo reconoce aquí un esquema de derivación platónica, en virtud del cual el concepto de crítica se configura sobre la base de la relación esencia infinita (*idea*) y fenómenos transeúntes propios del mundo finito (sistemas filosóficos que se dan en la historia de la filosofía); (Pozzo, 1989, 208).

horizonte conceptual que sin embargo no parece admitir ningún movimiento propedéutico, ya que la filosofía “comienza consigo misma”; es “sólo *una*, y puede ser sólo *una*”, de suerte que en ella no hay “ni predecesores ni sucesores”.

La crítica, escribe Hegel, es eficaz sólo cuando tiene como modelo la *idea* genuina de la filosofía, y cuando se dirige hacia una obra en la cual tal idea está presente. Si la obra carece de *idea*, la tarea de la crítica corre el riesgo de disiparse: ante una obra sin idea “la crítica se encuentra en dificultad (*Verlegenheit*), pues si toda crítica consiste en la subsunción bajo la idea, allí adonde ésta no esté presente, necesariamente también la crítica se disuelve” (*GW IV*, 118); y en su lugar queda solo un conflicto de subjetividades que se combaten entre sí. En este caso no hay espacio para el “recíproco reconocimiento” (*gegenseitige Anerkennung*) propio de la universalidad de la filosofía; y el único resultado posible es el “rechazo” (*Wegwerfung*), en virtud del cual la crítica pierde la conexión con su tarea y con lo que ella misma es, y se resigna a una suerte de *destino* de separación que recuerda el del Jesús del *Espíritu del cristianismo y su destino*: “Frente a esta relación de la crítica, que separa lo que no es filosofía de la filosofía, colocándose de un lado y poniendo del lado opuesto lo que no es filosofía, no hay inmediatamente ninguna salvación” (*GW IV*, 119). A partir de estas palabras el hiato entre el saber y el no saber parece tan incolmable que frente a la ausencia de verdad en la obra criticada, la crítica queda condenada a presentarse ella misma como posición unilateral y subjetiva. Desde este punto de vista, todo pasaje del no saber al saber parece quedar excluido, todo movimiento de lo condicionado a lo incondicionado resulta imposible.

De esta *impasse* Hegel parece salir, sin embargo, recurriendo a una suerte de “lucha por el reconocimiento” que de alguna manera debería llevar a cada una de las partes a reconocer a la otra como partido y así reconocerse a sí misma como partido, como particularidad que nada tiene que ver con la esencia universal (*cf. GW IV*, 128). Se trata de pasajes un tanto oscuros, pero en los que se pone de manifiesto la insatisfacción de Hegel ante el modelo precedente de crítica,⁸ como así también su esfuerzo por intentar pensar una crítica entendida como movimiento inmanente de la no filosofía a la filosofía, de las limitaciones del entendimiento a la universalidad de la razón. Se lee entonces que a partir de la lucha de opuestos el espíritu podrá elevarse, erigiéndose en

⁸ Giuseppe Casadei atribuye estos pasos no a la pluma de Hegel sino a la de Schelling, en virtud de cuya concepción del Absoluto y de la identidad, el presupuesto interrelacional y mediativo de la filosofía hegeliana se diluiría (*cf. Casadei*, 1995, 255 y ss.).

una nueva figura: “si se quiere, se puede ver aquella inquietud también como un fermentar, mediante el cual el espíritu, luchando, se eleva de la putrefacción de la cultura muerta hacia una nueva vida y desde abajo de las cenizas brota hacia una figura rejuvenecida” (*GW IV*, 126). Se trata de una idea presente también en la *Differenzschrift*, en la cual se decía que “sólo mediante el restablecimiento que parte de la división suprema es posible la totalidad en la vivacidad suprema” (*GW IV*, 13-14).⁹ También allí el momento de mayor oposición es, al mismo tiempo, el momento en el cual se ponen todas las condiciones para un vuelco y superación de la misma; la antinomia suprema es posibilidad de la manifestación de la *idea*; es más, es momento necesario de su realización como tal.¹⁰

El esfuerzo de Hegel consiste entonces en pensar un movimiento immanente del no-saber al saber. Pero tal movimiento de autotranscendencia resulta problemático dentro de una concepción en virtud de la cual la razón es sólo una y la filosofía no puede comenzar sino consigo misma; pues este carácter autoproductivo y completo de *idea* misma de la razón, extingue el espacio para el *pasaje* de lo que no es filosofía a la filosofía. Esta dificultad no desaparece cuando Hegel trata de pensar cómo ha de comportarse la crítica cuando se aplica a obras en las que la *idea* está presente. En estos casos, dice el filósofo, la tarea de la crítica consistirá en “mostrar el modo y el grado” en el que tal idea se manifiesta, como así también en evidenciar en qué medida la misma ha sido elaborada para elevarse “a un sistema científico de la filosofía” (*GW IV*, 119). Mas si, como se dice en la *Differenzschrift*, cada auténtica filosofía “está acabada en sí misma y tiene, igual que una genuina obra de arte, la totalidad en sí” (*GW IV*, 12), es legítimo preguntarse en qué medida es posible un *acercamiento* a la *idea* fundamental cuyo despliegue constituye la filosofía. Si la filosofía es siempre una e igual a sí misma –ya que la razón es una e igual a sí misma–, de suerte que ella “no necesita, ni tolera ninguna introducción” (*GW IV*, 259), un acercamiento por grados no debería ser

⁹ Poco antes Hegel dice: “la necesaria escisión es *un* factor de la vida que se conforma contraponiéndose eternamente [...]” (*GW IV*, 14).

¹⁰ Jonkers sostiene que Hegel resuelve el problema correspondiente a la posibilidad de la crítica allí adonde no hay un *Maßstabe* común que ambas partes reconozcan como objetivo, recurriendo al método escéptico, el cual, mostrando al común entendimiento humano que todas las pretensiones tienen el mismo valor y el mismo derecho de subsistencia, lo pone ante una antinomia. De este modo, el común entendimiento humano reconoce la inestabilidad de sus afirmaciones y por ende su carácter no verdadero. Según Jonkers –a diferencia de lo que sostiene Zimmerli– la crítica no funciona aquí como un “*kommunikatives Geschäft*”, pues no hay ningún reconocimiento común de la idea, y el escepticismo mismo no parte del Absoluto, sino que se mueve de una manera que es afín a la de la conciencia común (Jonkers, 2004, 45-60). En este sentido la crítica utilizaría aquí un método immanente.

posible, pues esto significaría admitir la posibilidad de una “verdad incompleta” y por ende no eternamente una e igual a sí misma. Si la idea verdadera de la razón es tal sólo en su unidad, identidad y completitud, entonces no se entiende cómo es posible que ella pueda manifestarse por grados que la expresan de manera insuficiente, inadecuada o inexacta. La incompletitud debería ser ella misma expresión de la no verdad de la idea.

III.

Respecto del obrar de la crítica en los textos en los que la idea está presente, la *Forschung* ha hablado de crítica “especulativa” (cf. Jonkers, 2004, 56 y Baum, 1980), porque lo que aquí se critican “no son los puntos de vista empíricos de sujetos filosofantes, sino las ‘formas del pensamiento especulativo’ [...]” (Jonkers, 2004, 56). Se trata del ejercicio crítico que Hegel nos muestra con pericia en *Glauben und Wissen*, cuyo objetivo es el de liberar el germen especulativo que las filosofías de Kant, Jacobi y Fichte encierran en una trama sólo reflexiva. Mas tampoco en este texto queda claro de qué manera el elemento reflexivo debería autotranscender hacia la dimensión especulativa.¹¹ Desde este punto de vista, creo que las oscilaciones que suscita la crítica filosófica como *Wegbereitung* a la filosofía tienen una correspondencia con las dificultades que Hegel en este momento encuentra para definir la relación entre la reflexión, la antinomia –como punto extremo al cual la reflexión accede y como “lado negativo de la razón”– y la intuición, como momentos que la verdadera filosofía trascendental ha de sintetizar (*GW*, IV, 27).¹² No puedo detenerme aquí sobre este tema, pero los textos de los primeros años jeneses, como así también los fragmentos de las clases universitarias muestran que todo el esfuerzo hegeliano se centra en el intento de pensar un pasaje inmanente de lo limitado al Absoluto, un movimiento de identificación que proceda inmanentemente de la heterogeneidad a la unidad, pues de otro modo el Absoluto no podría configurarse como “identidad de la identidad y de la no-identidad”. Mas tal intento choca con un cuadro conceptual en el cual tal Absoluto sigue presentándose sólo como *Anfang*, como *originaria* identidad a partir de la cual la oposición y la diferencia se quedan sin cabida. Se trata de las mismas dificultades que

¹¹ Sobre el carácter no inmanente de la crítica hegeliana en *Glauben und Wissen*, cf., Houlgate (2005, 152-158).

¹² Sobre la cuestión de la reflexión durante estos primeros años en Jena, cf. Kang (1999, 50-70); Düsing, (1969, 95-128); Lugarini, (1986, 35-54); Palermo (2011, 105-132).

Hegel encontraba en los últimos fragmentos de Frankfurt: o se parte de la unidad, y, en ese caso, no se ve el motivo por el cual se exige un movimiento de unificación; o el *primum* es la heterogeneidad, pero entonces la unidad deviene sólo una meta, el momento culminante de un movimiento de unificación que, realizándose siempre por fuera de la identidad jamás podrá alcanzarla. Si la alcanzara, si el proceso de identificación se adecuara totalmente a la identidad se anularía como tal, de suerte que ya ningún movimiento de identificación podría verificarse. En *Glauben und Wissen* esta cuestión se presentaba como una dialéctica sin solución entre unidad y unificación: esta última presupone la oposición, pues si no hay oposición la necesidad de la unificación no podría surgir; mas la unificación presupone también la unidad, pues sin unidad no existe parámetro en virtud del cual los opuestos puedan ser reconocidos como tales. Al mismo tiempo, el movimiento de unificación no puede sólo presuponer la unidad sino que debe ser él mismo unidad, pues de otro modo no tendría la fuerza de constituirse como proceso de unificación; siendo así la alteridad entre la unificación y la unidad la heterogeneidad que se ha de unificar (Hegel, 1907, 382-384). Por ello, el movimiento de identificación –como en el caso de la crítica y de todo proceso introductivo– tiene que identificarse con la unidad, ser él mismo unidad –pues de otro modo no podría realizar ningún movimiento de identificación–, mas debe al mismo tiempo mantenerse externo a ella y presuponerla, como presupone la heterogeneidad – porque de otro modo no surgiría la necesidad del movimiento de identificación. De ahí que todo ejercicio propedéutico, como movimiento de elevación hacia la verdadera *idea* de la razón, como movimiento de identificación, necesite oscilar entre un partir de la *idea* genuina de la filosofía –ser él mismo esa *idea*– y un presuponer necesariamente la *idea* y la heterogeneidad, pues de otra manera no se necesitaría ningún movimiento de *introducción* a la filosofía; no se necesitaría entonces ninguna crítica.

El plexo problemático que en *Glauben und Sein* se configuraba como relación unidad-unificación a partir de los primeros textos jenenses se declina como la cuestión de la relación entre el proceso cognoscitivo de acceso al Absoluto y el Absoluto mismo: el movimiento de acercamiento al Absoluto supone un estar “fuera de”, supone ese “haber salido” del Absoluto, que Hegel en la *Differenzschrift* llama también “escisión”, la cual no puede elevarse por sí sola al Absoluto y por ende a la ciencia, que, pensada como unidad compacta y acabada en sí misma, que no admite ni “predecesores ni sucesores”, ni aprendices ni maestros, excluye tanto la heterogeneidad como la

necesidad de una superación de la misma. Hay movimiento de identificación allí adonde no hay identidad. Al mismo tiempo, el movimiento es posible sólo si hay identidad, sólo si el *primum* es el Absoluto; pues como se decía en *Glauben und Sein*, los opuestos pueden ser reconocidos como tales sólo si han ya sido unificados (Hegel, 1907 382). Y sólo si tal movimiento es, de algún modo, él mismo identidad.

Lo que intento decir es que la oscilación que se registra respecto de la función asignada a la crítica filosófica es el reflejo de una ambivalencia que atraviesa el concepto mismo de Absoluto que Hegel piensa en estos primeros años en Jena: como en Frankfurt, éste se sigue configurando como una suerte de substrato siempre excedente, que hace inevitable un desfase entre proceso de realización del conocimiento del Absoluto y constitución misma del Absoluto. De hecho, la conexión entre *idea* absoluta e introducción a la misma sigue siendo la de la *idea* como *Urbild*; pero como modelo, el Absoluto resulta ajeno al proceso de acceso al mismo. En virtud de una idea de Absoluto y de razón como “eternamente una sola y la misma cosa”, y como absoluto *Anfang*, el espacio de la distinción, como el de la identificación, se extinguen y ningún movimiento de acceso a la identidad parece posible. Mas en virtud de una concepción del Absoluto como “identidad de la identidad y de la no-identidad”, como así también en virtud de la idea que la totalidad se restaura a partir de la escisión, Hegel pone en juego, cada vez con más fuerza, un elemento relacional y mediativo que lo empuja a buscar el punto de la síntesis y a articular un proceso de acceso al Absoluto que se identifique con este último. Sin embargo, por el momento, Absoluto y movimiento cognoscitivo de acceso al mismo se presentan aún como dos instancias separadas; Hegel no posee las herramientas metodológicas que le permitan articular un pasaje inmanente entre ellos, como momentos de un único proceso en el cual es el Absoluto mismo el que, reconociéndose, se autoconstituye como tal. Habrá de pasar aún un “largo invierno jenense” antes de poder vislumbrar la solución definitiva.

Bibliografía

Hegel, Georg W. Friedrich (1968 ss.) *Gesammelte Werke*, en Verbindung mit der Hegel-Kommission der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und dem Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Bochum (Düsseldorf), Hamburg, Meiner.

- _____ (1907) *Hegels theologische Jugendschriften*, nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin, ed. H. Nohl, Tübingen, Mohr.
- Baum, Manfred (1980) “Zur Methode der Logik und Metaphysik beim Jenaer Hegel”, en Henrich, D., Düsing, K. (eds.), *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*, Bonn, Bouvier Verlag, pp. 119-138.
- Brockard, Hans-Buchner Hartmut (1983) “Einleitung” a G. W. F. Hegel, *Jenaer Kritische Schriften II*, Hamburg, Meiner Verlag, pp. VII-XXXVIII.
- Casadei, Giuseppe (1995) *Idea di mediazione e immanenza critica nel primo Hegel. Referenti, formazione e impianto della critica filosofica jenesa*, Pisa, ETS.
- Düsing, Klaus (1969) “Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena”, *Hegel-Studien*, V, pp. 95-128.
- Harris, Henry S. (2000) “Skepticism, Dogmatism and Speculation in the *Critical Journal*”, en Harris, H. S., di Giovanni, G. (eds.), *Between Kant and Hegel. Texts and the Development of the Post-Kantian Idealism*, Indiannapolis, Hackett, pp. 252-271.
- Houlgate, Stephen (2005) “Hegels immanente Kritik der kantischen Philosophie oder die (illegitime) ‘Ahnung eines besseren?’”, en Arndt, A., Bal, K., Ottmann, H. (eds.), *Hegel Jahrbuch: Glauben und Wissen* (Dritter Teil), Berlin, Akademie Verlag, pp. 152-158.
- Jonkers, Peter (2004) “Philosophische Kritik in Hegels Systemkonzeption von 1801/02”, en Kimmerle, H. (ed.), *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels*, Berlin, Akademie Verlag, pp. 45-60.
- Kang, Soon J. (1999) *Reflexion und Widerspruch. Eine Entwicklungsgeschichtliche und systematische Untersuchung des Hegelschen Begriffs des Widerspruchs*, Bonn, Bouvier Verlag.
- Lugarini, Leo (1986) “Logica e metafisica a Jena: il problema della riflessione”, en Id., *Prospettive hegeliane*, Roma, IANUA, pp. 35-54.
- Maluschke, Gunther (1974) *Kritik und absolute Methode in Hegels Dialektik*, Bonn, Bouvier Verlag.
- Palermo, Sandra V. (2012) *Il bisogno della filosofia. L'itinerario speculativo di Hegel tra Francoforte e Jena (1797-1803)*, Milán, Mimesis.
- Pozzo, Riccardo (1989) *Hegel 'Introductio in Philosophiam'. Dagli studi ginnasiali alla prima logica (1782-1801)*, Firenze, La Nuova Italia.

Las artes mecánicas en las láminas de *l'Encyclopédie*.

Crítica y construcción de una representación

Esteban Ponce (UNL – CONICET)

1. Introducción

Una de las características más notables que distinguió a la segunda generación de ilustrados de la primera –distinción que se produjo hacia mediados del siglo XVIII y que denominamos *giro ilustrado*–, fue la convicción que tenían los autores acerca de la necesidad de expandir el público de lectores y difundir así las luces a sectores que no formaban parte de la restringida República de la Letras. *L'Encyclopédie* fue el documento más representativo de este giro y los directores daban cuenta de esta convicción cuando decían estar poniendo al alcance de todos sus lectores los conocimientos actualizados sobre las ciencias, las artes y los oficios, así como el encadenamiento de los mismos en su exposición enciclopédica. Sin embargo, detrás de esta intención explícita, se ocultaba el verdadero objetivo de la obra: “modificar la forma común de pensar” (*ENC*, V, 642). En otras palabras, los enciclopedistas no pretendían que sus lectores memorizaran el contenido de cada uno de los artículos; buscaban que, al cerrar un tomo de la obra, aquéllos se sintieran contagiados del espíritu crítico de los ilustrados; que reflexionaran acerca de los vínculos entre el poder, los valores y las instituciones, y aprendieran a desconfiar de la representación del mundo que tenían.

Diderot estaba particularmente interesado en desterrar un prejuicio muy arraigado en esa forma común de pensar: el de la supuesta superioridad de las artes liberales sobre las artes mecánicas. Con ese objetivo en vista redactó el artículo “ART”, publicado en el primer tomo, en 1751. Como sucedía con la mayoría de las materias que se trataban en la obra, una buena parte del artículo estaba dedicado a la *crítica* de la concepción general, mientras que otra parte, que llamamos aquí de *construcción*, se destinaba a señalar bajo qué aspectos debía reconsiderarse la relación entre las distintas artes para lograr así una nueva representación de las mismas. El caso de las artes mecánicas ofrecía una ventaja nada despreciable para Diderot, pues, a diferencia de

otros objetos de estudio, su representación podía darse en un doble registro: textual y pictórico. Textual, en las descripciones de cada arte y de cada oficio, que se encontraban esparcidas en los dieciocho volúmenes de artículos; pictórico, en las imágenes que acompañaban como complemento a dichos artículos, publicadas en los once volúmenes de diseño de láminas.

Decimos que la posibilidad de esta representación en un doble registro significaba una gran ventaja porque el mismo Diderot reflexionaba en un texto personal de ese mismo año, la *Carta sobre los sordomudos*, sobre las virtudes y los defectos de la expresión según los registros utilizados, y sostenía que ningún medio expresivo alcanzaba, por sí mismo, para ser vehículo de una completa representación. En otras palabras, los medios expresivos, independientemente de su virtud para mostrar tal o cual aspecto de un objeto, dejan siempre un vacío representacional. En lo que sigue, luego de repasar algunas de las críticas que formula Diderot en la voz “ART” a la opinión de la superioridad de las artes liberales, buscaremos señalar en qué aspectos el registro visual de las artes mecánicas colaboró en la nueva representación que se ofrecía a los lectores en *l’Encyclopédie*.

2. La crítica de una representación

Comencemos con una cita que nos permite notar la fuerza persuasiva que puede tener una representación:

Las artes liberales se han cantado a sí mismas suficientemente; ahora podrían emplear la voz que les quede para celebrar las artes mecánicas. Corresponde a las artes liberales sacar a las artes mecánicas del envilecimiento en que las ha mantenido tanto tiempo el prejuicio; y a la protección de los reyes corresponde librarlas de la indigencia en que aún languidecen. Los artesanos se han creído despreciables porque se los ha despreciado. (*ENC*, I, 717).

Diderot muestra allí cuál era su objetivo último al redactar este texto. El artículo, antes que una introducción al concepto de arte, es una fuerte crítica sociológica del modo en que afectan las representaciones, incluso en aquéllos mismos que resultan perjudicados por dicha representación: “Los artesanos se han creído despreciables porque se los ha despreciado”. Este juicio de Diderot es sorprendente y es una prueba clara de que en *l’Encyclopédie* había mucho más en juego que la mera descripción de un estado de cosas.

El prejuicio de la superioridad de las artes liberales tuvo su origen en la distinción entre las producciones de las diferentes artes, observa Diderot, pues en algunas notamos que “son más obras del espíritu que de la mano; otras, en cambio, son más obras de la mano que del espíritu” (*ENC*, I, 714). Pero ¿cuál fue el resultado de esta manera de dividir las actividades?:

Esta distinción, aunque bien fundada, ha producido un mal efecto al degradar a gentes muy estimables y muy útiles y favorecer en nosotros no sé qué pereza natural, que nos induce demasiado a creer que aplicarse constante y continuadamente a experiencias, objetos particulares, sensibles y materiales es ir contra la dignidad del espíritu humano y que practicar, o incluso estudiar las artes mecánicas es rebajarse a cosas cuya investigación es laboriosa, su meditación innoble, su exposición difícil, su frecuentación deshonrosa, su número inagotable y su valor una menudencia. [...] Un prejuicio éste que tendía a llenar las ciudades de orgullosos razonadores y de contemplativos inútiles y las campiñas de pequeños tiranos ignorantes, ociosos y desdeñosos. (*ENC*, I, 714).

Para Diderot, este prejuicio se había convertido en una manera de concebir las relaciones sociales, pero, más preocupante aún, la sociedad se había convertido, efectivamente, en un reflejo de ese prejuicio. ¿Cómo hacer, pues, para revertir esta manera de pensar? La forma más directa era valorar las artes por su utilidad, es decir, por su capacidad de modificar las condiciones de vida de los hombres. En este sentido, Diderot menciona tres ejemplos de descubrimientos que permitieron a las artes cambiar la faz de la tierra: la imprenta, la pólvora y la brújula:

¡Qué revolución han ocasionado estos descubrimientos en la república de las letras, en el arte militar y en la marina! La brújula ha conducido a nuestros barcos hasta las regiones más ignotas; los caracteres tipográficos han establecido una correspondencia de luces entre los sabios de todos los lugares y de todos los tiempos por venir; y la pólvora ha dado a luz todas las obras maestras arquitectónicas que defienden nuestras fronteras y la de nuestros enemigos; estas tres artes casi han cambiado la faz de la tierra. (*ENC*, I, 714).

Así pues, la conclusión que el lector de la obra debía sacar de esta argumentación no era muy difícil, solo requería poner de un lado de la balanza las ventajas reales de las Ciencias más sublimes y de las Artes más honradas y del otro las de las Artes mecánicas: veréis que el prestigio que se ha conferido a unas y el que se ha otorgado a las otras no se ha distribuido en justa relación a esas ventajas, y que se ha alabado mucho más a las personas ocupadas en hacernos creer que éramos felices que a las ocupadas en hacer que lo fuéramos de hecho. (*ENC*, I, 717).

3. Mostrar las artes y los oficios. La construcción de una representación

Construir una nueva representación no era una tarea fácil. Había que acercar los oficios a los hombres; era necesario hacerlos visibles para convencer al público lector y a las autoridades oficiales del interés real que se les debía otorgar. La buena descripción y explicación de un arte o un oficio era una cuestión de mucho cuidado para Diderot. Las cosas debían mostrarse en la obra tal y como sucedían en los talleres, pero no siempre podía seguirse el mismo camino en la descripción puesto que, dependiendo del tipo de máquina utilizada y de los productos que se fabricaban, a veces era conveniente comenzar describiendo la máquina y comentando el proceso de la fabricación; otras veces, en cambio, lo mejor era empezar por anunciar el objeto mismo y luego pasar a la descripción de la máquina que lo producía:

A veces se utiliza una máquina muy complicada para producir un efecto bastante simple en apariencia; otras veces, basta una máquina muy simple para producir una acción muy complicada: en el primer caso, dado que el efecto a producir se ha concebido fácilmente y el conocimiento del mismo no enreda al espíritu ni sobrecarga la memoria, se empezará por anunciarlo y luego se pasará a la descripción de la máquina; en el segundo caso, en cambio, resulta más adecuado descender de la descripción de la máquina al conocimiento del efecto. (*ENC*, I, 715).

El artículo, pues, tenían que invertir a veces en su descripción la presentación de los procesos de las artes y los oficios para alcanzar su mejor comprensión. Mediante este recurso, Diderot buscaba que el lector se representara de la mejor manera posible los trabajos y los instrumentos utilizados por los artesanos. Dicho de otra manera, se trataba de transportar imaginariamente a los lectores para colocarlos en el lugar mismo de trabajo. En el artículo “METIER”, de autoría anónima (aunque se puede atribuir con gran probabilidad a Diderot), se daba cuenta de esa necesidad de estar en los talleres para entender la complejidad de un arte o un oficio:

[É]ste es el nombre que se da a aquéllas ocupaciones que requieren el uso de las manos y que se limitan a cierto número de operaciones mecánicas, todas las cuales tienen el mismo objetivo, y que el trabajador repite continuamente. Ignoro por qué se piensa que esta palabra tiene un sentido peyorativo; debemos a los oficios todos los objetos que nos son necesarios en la vida. Quienes se tomen el trabajo de visitar los talleres encontrarán en todas partes la utilidad unida a las más grande pruebas de sagacidad. (*ENC*, X, 463).

Las láminas de *l'Encyclopédie* tenían mucha más capacidad que un texto para trasladar los lectores hasta los talleres, pues ponía frente a sus ojos las imágenes de las cosas mismas. En este sentido, cabe observar que se ponen en juego aquí las consideraciones que hemos realizado sobre la potencia expresiva de los diferentes registros. La descripción a través del lenguaje escrito tenía la capacidad para desarrollar discursivamente el proceso de fabricación del producto, podía relatar paso a paso el proceso de transformación de la materia prima en un producto final. Esa presentación escrita, sin embargo, carecía de las virtudes que ofrecían las imágenes, esto es, mostrar detalladamente y sin necesidad de descripción todos los instrumentos utilizados para la fabricación de cualquier objeto, todas las partes que componen una máquina, como así también la máquina y el producto finalizado. Las láminas eran un complemento perfecto para los volúmenes de texto que permitían al lector ir desde las descripciones a las imágenes, y volver desde éstas hacia aquéllas.

En las ilustraciones que acompañan a este trabajo, podemos ver cómo se complementaban los artículos descriptivos de las artes y los oficios con las láminas. Los ejemplos que ofrecemos corresponden a los oficios de la Agricultura, la Fabricación de corchos, la Talabartería, la Relojería y la Imprenta. La representación por medio de las láminas puede analizarse, al menos, bajo dos puntos de vista diferentes. En primer lugar, como representación de las cosas, de los objetos, los espacios, las máquinas, los artesanos trabajando, etc. En segundo lugar, pueden ser interpretadas como una representación de sentido, de los valores que se querían transmitir en *l'Encyclopédie* y que aspiraban a producir un cambio de opinión en los lectores.

En tanto representación de las cosas, las láminas debían observarse con las descripciones a mano. Como decíamos, el lector se transportaba al taller desde la lectura y desde la mirada, en un ida y vuelta que permitía colmar los vacíos representativos que dejaban cada una de las maneras de aproximarse si se consideraban aisladamente. En este sentido, la disposición de los objetos y de las figuras en la lámina era muy importante, pues sugerían al lector los diversos modos en que podía abordarse un arte u oficio. Como muy bien lo ha notado Roland Barthes: “Si se lee una lámina desde abajo hacia arriba, se obtiene una lectura vívida, se revive el trayecto épico del objeto, su cumplimiento en el complejo mundo de los consumidores: se va desde la naturaleza a la sociedad; pero si se lee la imagen desde arriba hacia abajo partiendo de la viñeta, se reproduce el camino del espíritu analítico.” (Barthes, 1973, 139).

Los ejemplos muestran esta división espacial de las láminas. Por debajo se encuentran los útiles, los instrumentos, los muebles, las máquinas, etc. En la viñeta superior, en cambio, esos objetos están integrados al proceso de fabricación. Es allí donde el hombre hace su trabajo, en la transformación de la materia prima o en la modificación de la naturaleza, ayudado por los instrumentos que no son más que la prolongación de sus músculos. Las láminas, por otra parte, no dicen por qué dirección debe optar el lector, simplemente muestran una disposición. Pero no hay nada allí que indique un recorrido determinado para la mirada. En este sentido, puede decirse que, a diferencia de los que sucedía en los artículos, en los que el discurso debía desarrollarse hacia aquí o hacia allá, las láminas ofrecían una cierta libertad al lector. No había en las láminas discursividad, no había temporalidad. O, mejor dicho, no se ofrecía una lectura única, se ofrecía una serie de imágenes para recorrer, pero no se fijaba el trayecto de antemano.

Por otra parte, cada uno de los caminos posibles de lectura (de arriba hacia abajo o viceversa), pueden ser entendidos como procesos de síntesis y análisis. En efecto, partiendo de los objetos colocados en la parte inferior de las láminas puede recorrerse el proceso constructivo de la fabricación, un proceso creativo en el sentido de dar existencia a algo que todavía no es. La lectura inversa, en cambio, desarma el producto en sus partes más simples y las expone claramente mediante las ampliaciones del dibujo. Era un trabajo de análisis en el sentido técnico de la palabra, pero también tenía un profundo sentido crítico. Hemos visto ya que uno de los valores defendidos por los ilustrados era la publicidad de los conocimientos, y lo que hacían con las láminas era entregar los detalles y, sobre todo, los secretos de todas las artes y los oficios practicados. Mostrar los detalles de todos y cada uno de los componentes de las máquinas, de todos y cada uno de los instrumentos y explicar, además, cómo, cuándo y para qué fin utilizarlos, era entregar al lector un manual de instrucciones de las artes y los oficios.

Desde otra perspectiva, las láminas ofrecían una imagen desnaturalizada de los oficios, pues los talleres reales no tenían nada semejante a lo que se mostraba en ellas. Los talleres que representaban las láminas no existían tal como se los ilustraba. Era una naturaleza idealizada que poco tenía que ver con las condiciones laborales en que trabajaban los artesanos. En efecto, *l'Encyclopédie* había dedicado varios artículos a denunciar las condiciones infrahumanas en que trabajaban los artesanos y los

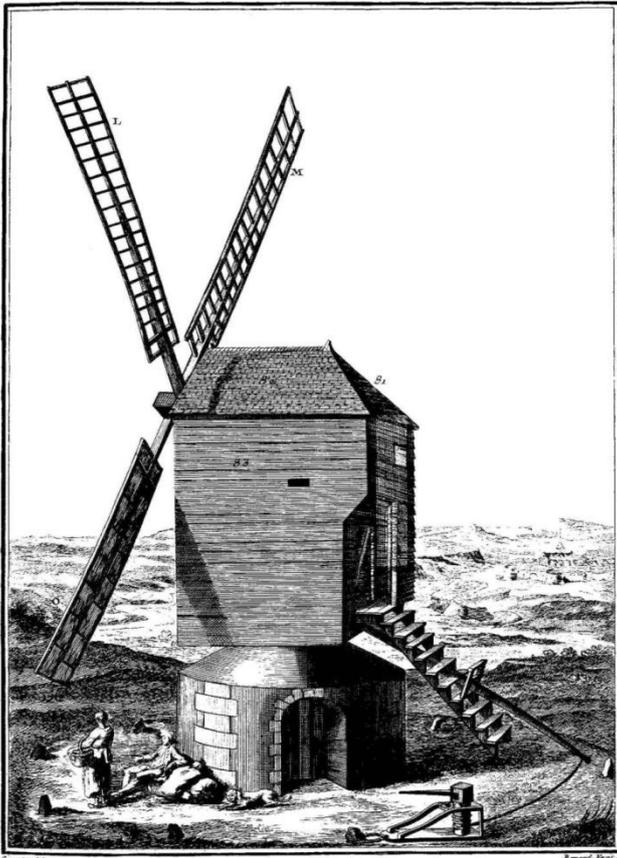
agricultores. Pero en las láminas se buscaba devolverles la dignidad al oficio y a los artesanos, y no mostrar las miserias de un mundo marginado.

En los ejemplos que ofrecemos se pueden ver a los fabricantes de corchos, a los talabarteros y a los operarios de la imprenta trabajar como si estuvieran en un quirófano. Amplias habitaciones con espacio suficiente para trasladarse; enormes ventanales que permitían el ingreso de la luz y el aire; instrumentos y utilería perfectamente acomodada y al alcance de la mano; las actividades repartidas entre un grupo que hombres y mujeres que cumplen sus funciones con una postura correcta y que cuentan con un generoso espacio propio. ¿Eran acaso ésas las condiciones de los talleres? No, evidentemente. Había en esas láminas una intención, un sentido que transmitir. Era una manera más de construir una representación, un modo de significación más con el que los enciclopedistas intentaban revertir una opinión. Había en esas láminas una dignidad de la que estas artes no gozaban en la sociedad. Era una forma más de mostrarle al mundo de lectores y a todos los hombres del futuro que, como dijo Umberto Eco, “los héroes de los enciclopedistas eran los cardadores, los constructores de diques, los recolectores de algodón y no los que hablaban del infinito, de lo sobrenatural, de la trascendencia.” (Eco, 1994, 16). No hay que olvidar que entre aquellos héroes se encontraba alguien que había sido el ejemplo más elevado para Diderot: su propio padre, un experto en el arte de la cuchillería.

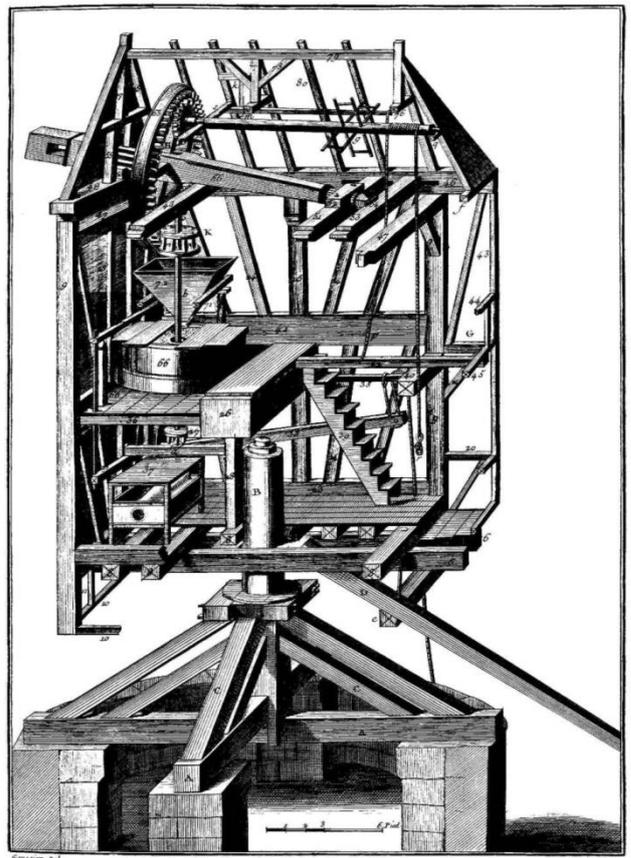
Bibliografía

- Barthes, Roland (1973) *El grado cero de la escritura. Seguido de Nuevos ensayos críticos*, Madrid, Siglo XXI, trad. Nicolás Rosa.
- Diderot, Denis y d’Alembert, Jean le Rond (eds.) (1751-1767) *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, par une Société de Gens de Lettres, Paris, chez Briasson, David, Le Breton, Durand. (Las traducciones para este trabajo son nuestras y los artículos originales fueron tomados de la página web <http://encyclopedie.uchicago.edu/>, en la que se aloja el proyecto *The ARTFL Encyclopédie*, dirigido por Robert Morrissey.)
- Diderot, Dennis (2002) *Carta sobre los ciegos para uso de los que ven, seguida de la Carta sobre los sordomudos para uso de los que hablan y oyen*, Valencia, Fundación Once y Pre-textos, trad. Julia Escobar.

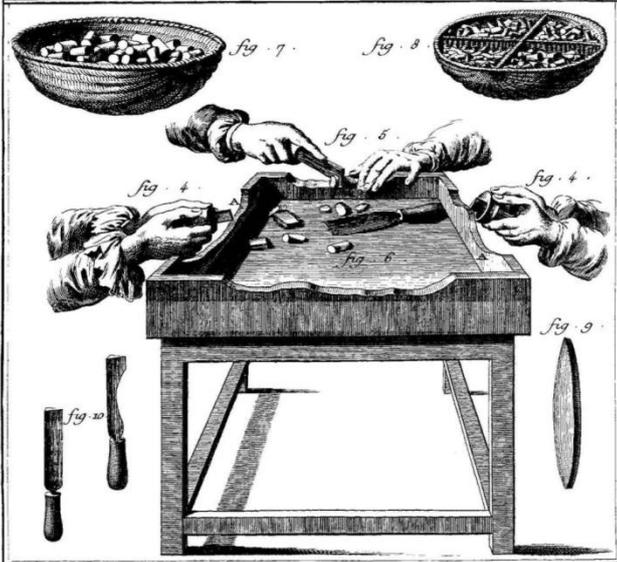
Eco, Umberto (1994) “Introducción”, en Furbank, Philip N., *Diderot. Biografía Crítica*, Barcelona, Emecé, trad. Ma. Teresa La Valle.



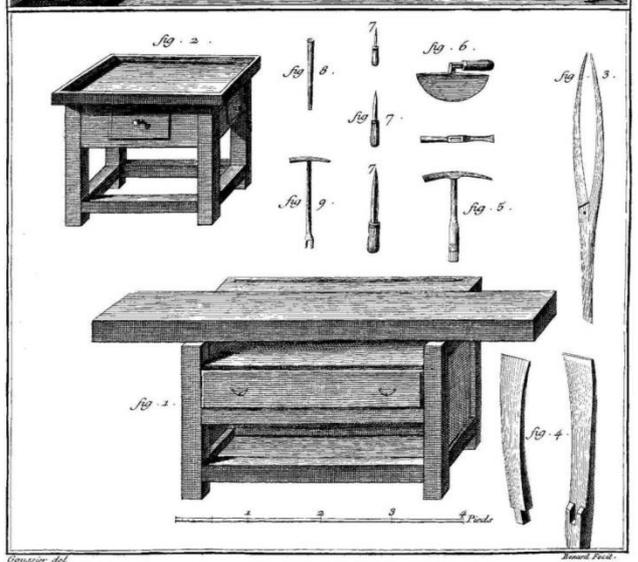
*Agriculture Economie Rustique,
Moulin à Vent.*



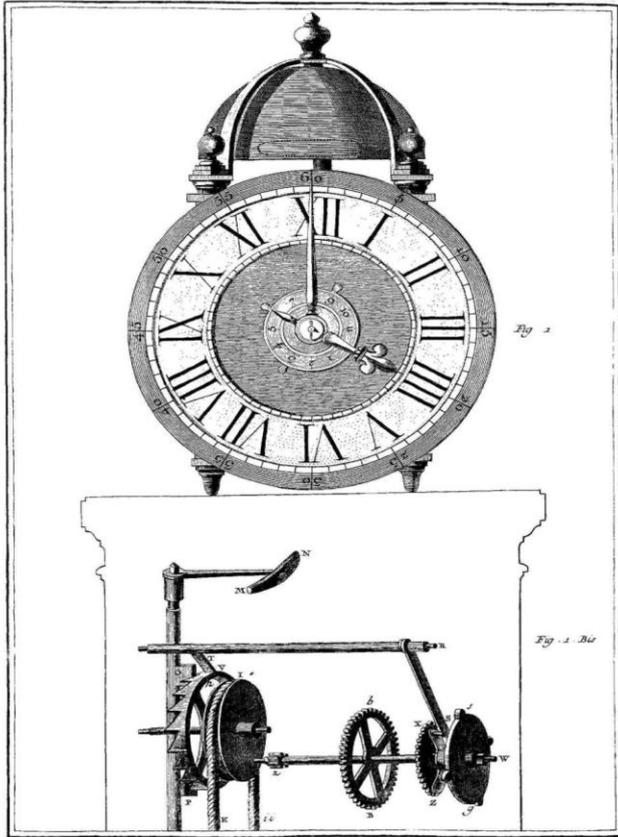
*Agriculture Economie Rustique.
Moulin à Vent.*



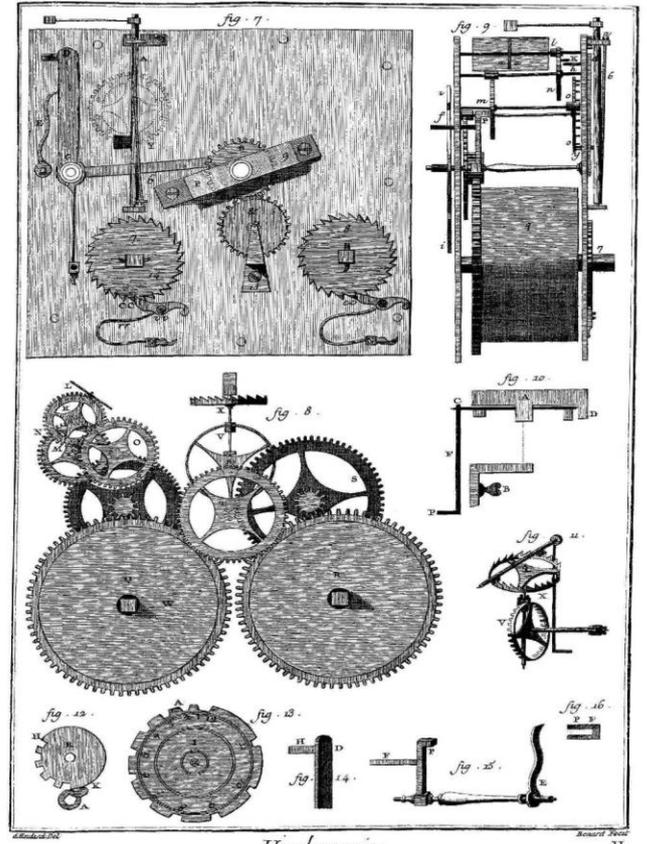
Bouchonnier



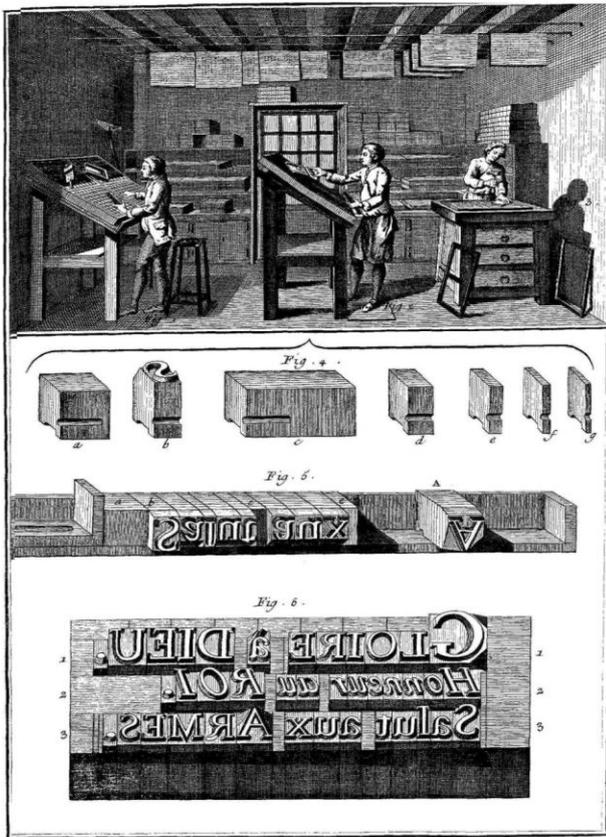
Bourelrier,



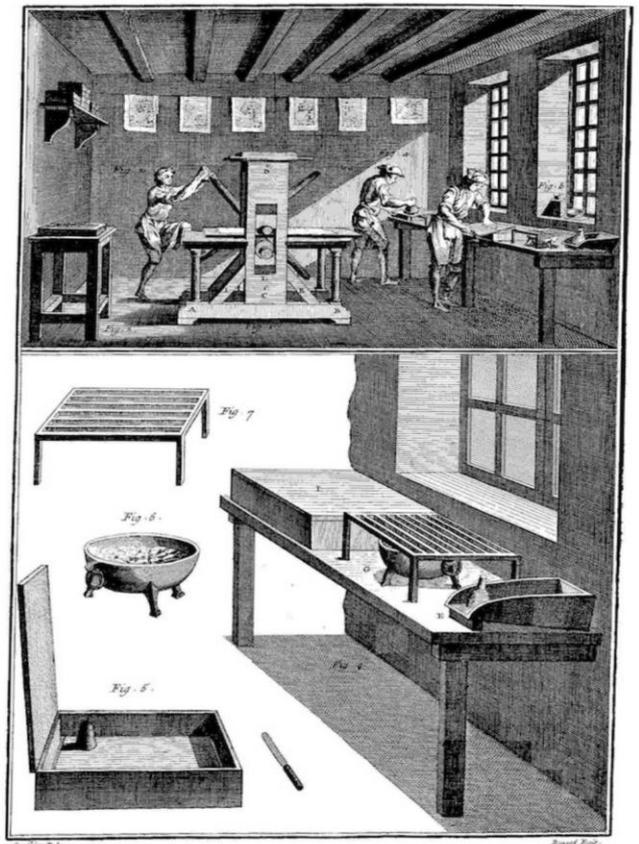
Horlogerie Reval à Poids



Horlogerie, Pendule à Ressort



Imprimerie en Lettres, l'opération de la casse.



Imprimerie en Taille Douce.

Memoria y ficción en el *Tratado de la naturaleza humana*

Valeria Schuster (UNC)

1. Presentación

La filosofía de Hume es conocida por la contundente crítica que realiza de la idea de *razón* que entiende por ésta una intuición intelectual que permite afirmar algo con claridad y evidencia acerca del mundo. Las conclusiones de su estudio muestran que esta capacidad no puede más que establecer relaciones entre ideas, y que toda información novedosa acerca de cuestiones de hecho no proviene de dicha fuente ni encuentra en ella su justificación última. En el marco empirista de la propuesta humeana la facultad que se torna central a la hora de analizar las convicciones que tenemos acerca de los fenómenos que nos rodean (tanto en relación a su origen como a su comprobación) no es la razón sino la imaginación. En este sentido, en el presente trabajo nos proponemos examinar la distinción entre memoria e imaginación tal como se encuentra planteada en el libro I del *Tratado de la naturaleza humana*. Es interesante explorar dicha diferencia porque permite delinear cuál es la relación existente entre impresiones e ideas; claro está que para Hume toda idea es copia de una impresión, pero no es tan simple determinar cómo –por medio de qué mecanismo o criterio– una experiencia vivida se constituye como contenido de la memoria, es decir, de qué manera el mundo presente de las sensaciones pasa al ámbito del pensamiento bajo la forma del recuerdo.

En nuestra presentación comenzaremos exponiendo el primer criterio que permite diferenciar los productos de la imaginación de los de la memoria, que es el de fuerza y vivacidad de los recuerdos frente a las ficciones de la fantasía. Luego analizaremos algunos problemas que surgen a partir de dicho criterio dado que entra en contradicción con la noción de memoria que el propio Hume parece adoptar en su primer escrito filosófico. Continuaremos mostrando cómo es posible establecer un segundo criterio de distinción entre memoria e imaginación que cambia radicalmente la concepción misma de memoria adoptada en un comienzo por el filósofo y, por último, procuraremos hacer ver que en la *Investigación del entendimiento humano* Hume parece

volver a la primera noción de memoria propuesta en el *Tratado*.

2. Recuerdos y fantasías

Hablar de la imaginación en el marco del análisis humeano de la creencia – teniendo en cuenta que Hume no es claro y sistemático al determinar las funciones de esta capacidad y que difícilmente se haya propuesto desarrollar una teoría de la imaginación– implica virtualmente proponer una reconstrucción de toda su filosofía, tarea que excede completamente las pretensiones de este trabajo. En un sentido amplio, en el marco del empirismo humeano toda idea es una copia débil de una impresión sensible o de la reflexión y como tal una imagen y, si pensar es asociar, combinar o relacionar ideas-imágenes podemos decir, a grandes rasgos, que pensamiento e imaginación coinciden; esto es, si pensar es tener ideas-imágenes, pensar es, en sentido literal, imaginar. Pero, sería un error obviamente decir que en la filosofía de Hume la imaginación no se distingue de otras capacidades de la mente como la memoria y la razón, pero tal distinción no es tan clara como podría suponerse a primera vista.

En relación con nuestro tema podemos decir, sin temor a equivocarnos, que la tensión entre memoria e imaginación recorre todo el libro I del *Tratado* y ya en sus primeras páginas, luego de ser introducida la distinción entre impresiones e ideas, aparece planteada la cuestión de los vínculos que existen entre las distintas percepciones de la mente. Una de las relaciones que salta a la vista es la de semejanza que se presenta como un ligamen estrecho y casi inamovible según el cual el pensamiento es una copia reflejo de las percepciones sensibles: “Cuando cierro mis ojos y pienso en mi habitación, las ideas que formo son representaciones exactas de las impresiones que he sentido [...]” (Hume, 1998, 3).¹ La memoria es precisamente esta actividad del pensamiento que consiste en “duplicar” las impresiones percibidas (ya sean simples o complejas) presentando una copia mental semejante y es comparable, en esta primera caracterización que hace de ella Hume, a las imágenes que nos devuelve un espejo. Bajo esta primera definición la memoria se caracteriza por poseer una función claramente reproductiva e invariable, en tanto que la imaginación goza de cierta libertad al

¹ “When I shut my eyes and think of my chamber, the ideas I form are exact representations of the impressions I felt; nor is there any circumstance of the one, which is not to be found in the other.” (Hume, 2011, 3). Citamos con la numeración Selby-Bigge que se encuentra al margen de la edición inglesa y española del *Tratado de la naturaleza humana*.

momento de componer y combinar el material aportado por las impresiones sensibles. Siguiendo otro ejemplo dado por Hume también al comienzo del *Tratado*, el pensamiento es libre cuando “Puedo imaginarme una ciudad tal como la *Nueva Jerusalén*, con pavimentos de oro y muros de rubíes, aunque jamás haya visto tal cosa.”² Y, en este caso, las ideas simples son combinadas sin seguir ningún modelo; esto es lo que ocurre en las fábulas, en los cuentos para niños, en la poesía, en la pintura y cada vez que la imaginación pone en marcha su amplia capacidad creativa.³ Esta libertad de la imaginación implica efectivamente que las imágenes que se presentan son intercambiables, no hay una preferible a otra (salvo por un criterio estético) y la mente no se ve forzada a conservar ninguna en particular. Ésta es, entonces, la primera distinción que delinea Hume entre memoria e imaginación: al tener en mente nuestra habitación no podemos hacerlo más que como ya la hemos observado, con una cierta disposición de los muebles y las aberturas que posee; al pensar, por otro lado, en una ciudad de oro no nos vemos constreñidos a ningún plano y la única restricción en las combinaciones es la impuesta por el material proveniente de las impresiones sensibles. Hasta aquí hemos visto cómo memoria e imaginación son capacidades diferentes del pensamiento pero no queda claro aún cómo distinguir entre los recuerdos y las ideas cuyos rasgos son creativamente delineados por la mente.

Ahora bien, uno de los primeros puntos problemáticos que aparece en el *Tratado* respecto de la distinción memoria-ficción es que no toda impresión compleja posee su correlato idéntico en forma de recuerdo, tal como señala Hume: “Yo he visto *París*, pero ¿afirmaría que puedo formarme de esa ciudad una idea tal que representara perfectamente todas sus calles y edificios, en sus proporciones justas y reales?”⁴ Parecería, entonces, que en el caso del recuerdo de *París* o bien la memoria no funciona como copia perfecta de las impresiones y posee otra capacidad que excede el mero reflejo de lo observado o bien la imagen que nos hacemos de esta ciudad no es, estrictamente hablando, un contenido de la memoria sino de la imaginación que, de manera más o menos libre, nos ofrece una idea de las ciudades que hemos visitado más cercana a la reconstrucción que a la copia.

² “I can imagine to myself such a city as the *New Jerusalem*, whose pavement is gold and walls are rubies, tho’ I never saw any such.” (Hume, 2011, 3)

³ Cf. Hume (2011, 10).

⁴ “I have seen Paris; but shall I affirm I can form such an idea of that city, as will perfectly represent all its streets and houses in their real and just proportions?” (Hume, 2011, 3).

3. Dos criterios de distinción

Una de las respuestas que da Hume a este problema es afirmar que las ideas de la memoria son más vívidas y fuertes que las tenues y lánguidas de la imaginación. Claramente los recuerdos no se diferencian cualitativamente de las ideas que son fruto de la ficción, lo que cambia, según Hume, es el modo de concebirlas: las primeras se presentan con más vivacidad que las segundas. “Un hombre –leemos en el *Tratado*– puede entregarse a su fantasía al fingir una pasada escena de aventuras; y no habría manera de distinguir tal cosa de un recuerdo de tipo parecido si las ideas de la imaginación no fueran más débiles y oscuras”.⁵

Así y todo, este criterio de distinción en base a la fuerza y vivacidad de las ideas, además de ser privado y apelar a la sensibilidad de quien está percibiendo, no le permitía al mismo hombre del ejemplo que inventaba aventuras distinguir entre sus propios recuerdos y sus ficciones: supongamos –como lo hace Hume– que se trate de un sujeto fabulador que termina creyéndose sus propias hazañas ficticias, en dicho caso la repetición de la historia imaginaria termina otorgando fuerza y vivacidad a la fábula inventada y haciendo que la mente tome la ficción por recuerdo y se convenza de su propia mentira.⁶ En este caso del mentiroso que toma la ficción como recuerdo es la repetición de la misma fábula, una y otra vez, la que hace que la mente la tome como un registro de la memoria. Pero, ¿no es esto lo que ocurre también con cualquier recuerdo, es decir, no se torna vívida una idea a fuerza de haberse presentado varias veces en la mente? ¿No es acaso la reiteración de la imagen de nuestra habitación la que la transforma en recuerdo y la diferencia del vago retrato que podemos hacernos de París luego de una única visita? Efectivamente, parecería que es la repetición de ciertas impresiones en el pasado lo que otorga vivacidad a algunas ideas y a otras no. Y, si esto es así, la memoria entonces no funciona como un simple espejo de las percepciones sensibles sino que, para que algo se constituya como recuerdo, es preciso que se presente varias veces, siendo la fuerza y vivacidad de la percepción más bien la consecuencia de dicha reiteración antes que el dato que nos permite distinguir entre una

⁵ “A man may indulge his fancy in feigning any past scene of adventures; nor wou'd there be any possibility of distinguishing this from a remembrance of a like kind, were not the ideas of the imagination fainter and more obscure.” (Hume, 2011, 85).

⁶ Cf. Hume (2011, 86).

idea de la memoria y una de la imaginación.

Uno podría pensar, entonces, que quizás sea erróneo tomar esta primera distinción que realiza Hume en el *Tratado* entre memoria e imaginación (entendiendo la primera como la capacidad de copiar las impresiones de manera vívida y la segunda la de presentar ideas de modo oscuro y tenue) como un criterio que permita, en todo momento, determinar si una percepción es producto de alguna de las dos actividades del pensamiento.⁷ En este sentido podemos ver que otra forma de dar respuesta al problema del límite entre imaginación y memoria es entender esta última como la capacidad de reproducir, de manera inamovible, cierto orden y articulación de las percepciones pasadas: los recuerdos se caracterizan, desde este punto de vista, por ser ideas atadas – por decirlo así– al ordenamiento que muestran ciertas impresiones presentes en la mente. Hume parece también sugerir esta noción de memoria ya en las primeras páginas del *Tratado* cuando afirma que “La función primordial de la memoria no es preservar las ideas simples, sino su orden y posición.”⁸ Los recuerdos, desde este punto de vista, se parecen más a la reproducción que hacemos de una melodía que hemos escuchado antes que a una copia-reflejo de un paisaje que hemos visto.⁹

Si la memoria opera de acuerdo a esta segunda caracterización, no de toda impresión percibida en el pasado poseemos un recuerdo-copia que la acompañe; efectivamente, la mente puede reproducir más fácilmente el orden de aquellas percepciones sensibles que se han presentado reiteradas veces. Esto es lo que ocurre con la idea que nos formamos de nuestra habitación, al pensar en ella la mente no posee ningún poder de variación y está constreñida a mostrar una única idea-imagen; en el caso del recuerdo de la ciudad de París, el pensamiento no ha fijado un ordenamiento determinado y por lo tanto en la imagen que nos hacemos aparecen y desaparecen algunos elementos de manera más o menos fija, al pensar, por otro lado, en una ciudad de oro, la mente es completamente libre de componer su propia creación.

⁷ Jan Wilbanks es de esta idea: *cf.* Wilbanks (1968, 64-72).

⁸ “The chief exercise of the memory is not to preserve the simple ideas, but their order and position.” (Hume, 2011, 9).

⁹ Estos dos criterios pueden compararse con lo que Oliver Johnson llama ‘memoria vívida’ y ‘memoria pasada’ y que, según él, están presentes desde el inicio del *Tratado*. En este sentido, acordamos en que los dos rasgos de la memoria (como copia y como regularidad) son tenidos en cuenta por Hume desde las primeras líneas de su escrito pero consideramos que el criterio de fuerza y vivacidad es el primero que se presenta a fin de distinguir entre percepciones de la memoria y de la imaginación, y sólo avanzado el *Tratado* aparece la segunda posibilidad de distinción en base a la regularidad que ofrecen las ideas de la memoria, siendo ambos incompatibles en tanto que suponen dos concepciones diferentes de la memoria. *Cf.* Johnson (1987). Daniel E. Flage, por su parte, llama a estos dos criterios “fenomenológico” y “formal”; *cf.* Flage (1984).

La memoria se constituye –en este segundo sentido– a partir de la repetición de ciertas percepciones, pero se fija en un ordenamiento determinado cuando dichas percepciones son semejantes entre sí (porque he observado reiteradas veces una disposición similar del mobiliario de mi habitación puedo recordarla) y, siendo la semejanza uno de los principios estables de la asociación de ideas, la memoria misma es posible, entonces, gracias a las leyes que articulan los productos de la imaginación.¹⁰ Desde este punto de vista, y al estar la memoria fundada en la imaginación, no es llamativo que habiendo visitado sólo una vez París no tengamos en mente un mapa perfecto de sus calles y edificios y que completemos de manera “libre” y creativa ciertos espacios en blanco al momento de hacernos una imagen de la ciudad, porque en otras ocasiones –como es el caso de nuestra habitación– la imaginación también interviene al hacer que la mente retenga aquello que es semejante en las distintas percepciones. Así, si determinadas ideas complejas son recuerdos y no ficciones debido a la semejanza de reiteradas impresiones no es extraño que Hume afirme en la conclusión del libro I del *Tratado* que “la memoria, los sentidos y el entendimiento están todos ellos, pues, fundados en la imaginación, o vivacidad de nuestras ideas.”¹¹

4. Consideraciones Finales

El simple problema del que partimos que consistía en determinar cuándo una idea es propia de la memoria o de la imaginación parece no haber llegado a una resolución única en el libro I del *Tratado*: si aceptamos el criterio de la fuerza y vivacidad de las percepciones tenemos que admitir que la distinción es privada (en el sentido psicológico) y que no es cien por ciento confiable dado que podemos, como en el caso del mentiroso que se convence a sí mismo, tomar como recuerdo una idea fruto de la invención. Pero el mayor problema del criterio de fuerza y vivacidad de las ideas es que la vivacidad misma no parece ser un modo en el que aparezca cualquier percepción sino sólo aquellas que ya han sido consideradas semejantes y que se han

¹⁰ En este caso entendemos por *imaginación* la simple asociación de ideas sin que dicha combinación sea –necesariamente– voluntaria y consciente. Sin duda nuestro trabajo debería completarse con una investigación que indague acerca de los distintos sentidos y funciones que posee la imaginación tanto en el *Tratado* como en la primera *Investigación*; para ahondar en este tema se puede consultar Mendoza Hurtado (2010).

¹¹ “The memory, senses, and understanding are, therefore, all of them founded on the imagination, or vivacity of our ideas”. (Hume, 2011, 265).

presentado repetidas veces. Si, por otro lado, consideramos que la memoria es más bien la reproducción de cierto ordenamiento de las percepciones sensibles debido a su semejanza, debemos aceptar que los recuerdos mismos son, en parte, producto de la imaginación o de las leyes de asociación de ideas y no una copia idéntica del contenido de las percepciones sensibles. No es fácil determinar, sin duda, cuál es la opción más fiel al pensamiento de Hume.

Así y todo creemos que en el *Tratado* se mantiene, de manera más o menos consistente, la noción de memoria como un reflejo fidedigno de las impresiones casi hasta el final del libro I. Cuando se analiza la creencia en los cuerpos, por ejemplo, la memoria sigue apareciendo como un “reservorio de ideas”¹² copiadas de las impresiones entre las cuales, sostiene Hume, algunas son semejantes entre sí y, en base a esta asociación, surge luego la ficción de que dichas imágenes son idénticas. La memoria aparece en esta sección titulada *Sobre el escepticismo con respecto a los sentidos* como un abanico –limitado, sin duda– de percepciones que son reflejo de las impresiones y que es articulado por la imaginación a través de ficciones inevitables como son la atribución de identidad y la noción de existencia continua e independiente de los cuerpos. Es recién al final de la Sección VI *Sobre la identidad personal* que Hume comienza a poner en duda que la memoria sea solamente una facultad por medio de la cual se reviven percepciones pasadas y observa que un recuerdo implica ya la unión de percepciones semejantes.¹³ En la conclusión del libro I la misma distinción entre recuerdos y ficciones que recorre las páginas precedentes pierde fuerza y por poco se desdibuja.

Por último, podemos destacar que esta tensión entre dos posibles formas de comprender la memoria y, por ende, de distinguirla de la imaginación, prácticamente desaparece en la *Investigación del entendimiento humano* y Hume parece aceptar, sin más, que la capacidad de recordar consiste simplemente en realizar una copia de las impresiones sensibles. Esta asunción parece evidenciarse en la primera *Investigación* por dos motivos; por un lado, porque cada vez que aparece la palabra *memoria* es acompañada –y equiparada podemos agregar– a otra que hace referencia a las impresiones sensibles, la frase que se repite una y otra vez es “la memoria y los sentidos” sin hacer referencia explícita a la capacidad de ordenamiento del contenido

¹² Cf. Hume (2011, 207).

¹³ “In this particular, then, the memory not only discovers the identity, but also contributes to its production, by producing the relation of resemblance among the perceptions.” (Hume, 2011, 261).

sensible que podría operar ya al nivel de los recuerdos¹⁴ y, por otro lado, porque en este escrito no aparecen los dos temas presentes en el *Tratado* en los que Hume analiza de manera pormenorizada la diferencia entre recuerdo y ficción, a saber, la creencia en la existencia continua y distinta de los cuerpos y la creencia en la identidad personal. Efectivamente, el concepto ya presente en el *Tratado* que cobra relevancia en la primera *Investigación* es el de *experiencia* como un espacio articulado entre la sensibilidad y las leyes de asociación. Esta lectura indicaría entonces que Hume, aún siendo consciente de las contradicciones que implica aceptar la noción de memoria como copia-espejo de las impresiones sensibles prefiere conservarla antes que admitir que toda idea es ya un producto de una imaginación que articula y da forma a todas las percepciones de la mente.

Bibliografía

- Del Barco Collazos, José Luis (1979) “Sobre la teoría de la imaginación en la filosofía de Hume”, *Anuario Filosófico*, XII, 1, pp. 131-143.
- _____ (1981) “La teoría de la asociación en Hume”, *Anuario Filosófico*, XIV, 2, pp. 49-70.
- Flage, David, (1984) “Hume on Memory and Causation”, *Hume Studies*, 10th Anniversary Issue, pp. 168-188.
- Furlong, E. J. (1961) “Imagination in Hume's *Treatise* and *Enquiry concerning the Human Understanding*”, *Philosophy*, XXXVI, 136, pp. 62-70
- Hume, David (1957) *Enquiries concerning the human understanding and concerning the principles of moral*, Clarendon Press, Oxford.
- _____ (1992) *Investigación sobre el entendimiento humano*, Norma, Bogotá, trad. Magdalena Holguín.
- _____ (2011) *A Treatise of Human Nature*, ed. David Fate Norton y Mary J. Norton, Oxford, Oxford University Press, 2 vols.

¹⁴ Al comienzo de la Sección II de la *Investigación* Hume equipara la memoria a la imaginación diciendo que ambas pueden “imitar o copiar la percepción de los sentidos” sin especificar qué capacidad realiza cada una de estas actividades; luego, al comienzo de la Sección III admite que existe cierto “método o regularidad” por medio del cual se presentan las ideas tanto a la memoria como a la imaginación, pero tampoco indica cuál es el ordenamiento que sigue cada una de estas capacidades y ni si la primera depende de la segunda o viceversa. Cf. Hume (1957, 11 y 18; numeración Selby-Bigge).

- _____ (1998) *Tratado de la naturaleza humana*, Tecnos, Madrid, trad. Félix Duque.
- Johnson, Oliver (1987) "'Lively' Memory and 'Past' Memory", *Hume Studies*, XIII, 2, pp. 343-359.
- Lessa, Renato (2012) "David Hume, Scepticism, Imagination and Political Philosophy", *Revista Estudos Hum(e)anos*, IV, 1, pp. 54-61.
- Mendoza Hurtado, Marcelo (2010) "Imaginación y crítica empirista de la metafísica en la *Investigación del entendimiento humano* de David Hume", en Jáuregui, Claudia (comp.), *Entre pensar y sentir*, Buenos Aires, Prometeo, pp. 145-172.
- Owen, David (2009) "Hume and the Mechanics of Mind: Impressions, Ideas, and Association", en Norton, David F. y Taylor, Jacqueline (eds.), *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 70-104.
- Ross, Ian (1974) "Philosophy and Fiction. The Challenge of David Hume", en Todd, William B. (ed.), *Hume and the Enlightenment*, Edinburgh-Texas, The University Press, pp. 60-71.
- Streminger, Gerhard (1980) "Hume's Theory of Imagination", *Hume Studies*, VI, 2, pp. 91-118.
- Wilbanks, Jan (1968) *Hume's theory of imagination*, The Hague, Martinus Nijhoff.

Hacia una revisión de la noción hegeliana de “sentido común” en relación a la filosofía de Thomas Reid. Un problema historiográfico-especulativo

Horacio Martín Sisto (UNGS – UBA)

§ 1

En lo que sigue quiero presentar una cuestión de recepción histórica en torno a la filosofía de Thomas Reid. Considero importante tenerla en cuenta para comprender una serie de discusiones que se entablan hacia fines del siglo XVIII y siglo XIX en el ámbito de la filosofía alemana, y que tienen como referencia a la figura del sentido común o “*common sense*”. Esta recepción consiste en un malentendido que no sólo puede afectar a la lectura que podemos hacer hoy de la filosofía moderna tardía en su conjunto; también puede haber afectado de hecho el derrotero de la filosofía poskantiana, la autocomprensión de la ubicación histórica propia por parte de sus protagonistas y la comprensión de algunos de ellos de la posición de sus respectivos contrincantes. Una revisión de las implicaciones de esta recepción puede favorecer una reconstrucción crítica con visos especulativos de la filosofía moderna y de sus problemas teóricos. En lo que sigue sólo puedo indicar a grandes rasgos un bosquejo de esta temática, en una síntesis de siete párrafos. Aquí termina el primero, la introducción.

§ 2

El malentendido al que he aludido se debe fundamentalmente a Kant y se sitúa precisamente en el *Prefacio* de sus *Prolegómenos*. Este *Prefacio* puede considerarse un llamativo homenaje filosófico a Hume. La estructura básica está constituida por la polaridad que a menudo establece Kant, aquí expresada en términos de “Metafísica” (con la cual abarca toda la historia de esta disciplina), por un lado y, por el otro, las críticas de Hume. Es en este *Prefacio* donde encontramos la célebre confesión de Kant de que Hume lo despertó del ensueño dogmático. Ahora bien: esa confesión por parte de

un filósofo podría tener sólo un valor subjetivo. Sin embargo Kant va más allá: Hume es entronizado en la historia de la filosofía en términos objetivos: “Desde los ensayos de Locke y de Leibniz, o más bien, desde el nacimiento de la Metafísica, hasta donde llega su historia, no ha sucedido ningún acontecimiento que, en relación a la suerte de esta ciencia, haya podido ser más decisivo que el ataque que le dirigió David Hume.”

Sin embargo surge en el horizonte del texto una tercera corriente, que no era esencial citar, o al menos no más que otras. En el *Prefacio* Kant equipara en una misma posición a “Reid, Oswald, Beattie” quienes no comprendieron que la crítica de Hume versaba, en cuando a la noción de causalidad, sobre “el origen de la noción y no del carácter indispensable de la misma en el uso”. Por otra parte, ellos se han ahorrado el “penetrar muy profundamente en la naturaleza de la razón en cuanto tiene simplemente por objeto pensamientos puros”. Y así apelaron a un medio más “cómodo [*ein bequemes Mittel*] para presumir sin fundamento alguno: [...] la apelación al sentido común humano [*die Berufung auf den gemeinen Menschenverstand*]”, entendido en términos de “oráculo” [*Orakel*]; “una apelación que no es otra cosa que un recurso al juicio de la multitud [*eine Berufung auf das Urtheil der Menge*]”, lo cual “enrojece al filósofo [*über das der Philosoph erröthet*]”. Kant se refiere nuevamente a Beattie – al cual parece tener como referencia principal. Al sentido común, que puede confundirse con aquel de un “insustancial charlatán [*der schalste Schwätzer*]”, Kant opone el “entendimiento sano [*gesunder Verstand*]”, cuando se trata de juicios que encuentran su inmediata aplicación en la experiencia, y el “entendimiento especulativo [*speculativer Verstand*]” cuando se trata de juzgar nociones puras como en Metafísica. De este modo, la conocida en términos de “escuela escocesa del sentido común”, era despreciada y desprestigiada tanto como corriente capaz de poner en tela de juicio el planteo de Hume, como capaz de una propuesta constructiva digna. Pero indirectamente, un texto tan leído como fue ya en su época los *Prolegómenos*, establecía como marco definitivo el carácter totalizante de la alternativa “dogmatismo metafísico” vs. “escepticismo empirista”; excluía por ende otras corrientes del panorama que pudieran relativizar la alternativa, y legitimaba a la filosofía trascendental como aquella que superaba la alternativa. Estas son las razones, a mi juicio, de la entronización filosófica de Hume en el *Prefacio* de los *Prolegómenos* y así la propia entronización de Kant como la nueva (y definitiva) filosofía de referencia.

§ 3

Entre los autores mencionados por Kant hay grandes diferencias que no posible aquí profundizar. Baste decir que Beattie, a quien hace referencia más precisa, no era un filósofo original, sino más bien un divulgador, que incluso escribía en forma literaria. Es Thomas Reid quien “funda” la escuela escocesa y quien escapa por lejos a las sintéticas y superficiales caracterizaciones por parte de Kant.

Que Kant haya leído a Reid es asunto de controversia. Manfred Kuehn (1987, Capítulo IX) sostiene que es muy factible que lo haya hecho a través de las reseñas que oportunamente se hicieron de la *Investigación sobre la mente humana* de Reid – publicada en inglés en 1764 y traducida al alemán en 1782¹– y por el hecho de que Kant frecuentaba en ese entonces las reuniones de los librereros en donde se presentaban las nuevas adquisiciones. Incluso Kuehn se esfuerza por mostrar una posible influencia de Reid en Kant; los principios del sentido común en Reid podrían converger lejanamente en la concepción de los principios trascendentales; aunque semejante lectura no se condice como se puede observar a simple vista con lo afirmado por Kant en los *Prolegómenos*, donde lejos de ser grato, es totalmente despectivo y lo equipara a Beattie.

Para justificar parcialmente a Kant, se puede considerar el hecho de que en la *Investigación* de Reid, el sentido común no se encuentra aún bien precisado; para su determinación se necesita más bien de una lectura reconstructiva. De hecho, el texto más claro para comprender la concepción de Reid al respecto se encuentra en sus *Ensayos sobre las capacidades intelectuales del hombre* (Reid, [1785]), donde después de establecer su teoría sobre el sentido común llega a ofrecer a manera de hipótesis una serie de principios que lo articulan, diferenciados en términos de “principios de verdades contingentes” y “principios de verdades necesarias”, que podrían obtener accidentalmente el “aplauso de la multitud” según la expresión de Kant, pero que perfectamente pueden entenderse como constitutivos de un entendimiento sano. Pero Reid publica esta obra recién en 1785, dos años después de los *Prolegómenos*, y de la

¹ *Untersuchungen über den menschlichen Verstand, nach den Grundsätzen des gemeinen Menschenverstandes*, Leipzig, 1782. Reseñas: *Neue Zeitungen von gelehrten Sachen*, 1764 (15 de junio): 377-378; *Allgemeine deutsche Bibliothek*, lii (1783): 417. Cf. *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (On line), entrada: “18th Century German Philosophy Prior to Kant”.

cual sólo aparece por aquella época una traducción del *capítulo VIII* y una serie de reseñas.²

§ 4

Ahora bien, ¿cuál era la posibilidad de Reid de constituirse como alternativa a la otra alternativa en la que Kant fundaba su superación? Aquí sólo podemos mencionar algunos rasgos de su posición. Curiosamente, también Reid confiesa que Hume en cierto sentido lo ha despertado (*Prefacio de la Investigación*)... pero del sueño cartesiano: “nunca pensé en cuestionar los principios comúnmente aceptados con respecto al entendimiento humano, hasta que se publicó el *Tratado sobre la Naturaleza Humana*, el año 1739” (Reid, 2004, 64). Para él, Hume constituye el resultado de la parábola que comienza fundamentalmente con Descartes (aunque tiene sus precursores en la Historia más lejana de la filosofía). En ese sentido, Reid podría identificar un eje común que funciona como condición de posibilidad de la polémica racionalismo-empirismo y como tal, de la síntesis kantiana. Según Reid, Descartes establece un paradigma que parte de la necesidad de dudar de todo, incluso de la propia existencia, que a la larga lo lleva a afirmar a las representaciones mentales como únicas certezas, para luego establecerse como problema insoluble el probar que el mundo exterior a las representaciones mentales existe. Al paradigma o si se quiere programa de investigación que surge desde las premisas puestas por Descartes lo denomina “teoría de las ideas” (también “sistema ideal”). Según ella, no percibimos las cosas directamente, sino siempre en forma mediada por representaciones.³ Frente a la posibilidad de error de una información proveniente de los sentidos, no cabe buscar un método infalible externo, sino emprender una minuciosa, paciente y atenta investigación de la sensación, hasta llegar a examinarla tal como acontece en cada sentido en particular: de hecho la *Investigación* de Reid le dedica a cada sentido un capítulo propio. Por otra parte, semejante teoría tiende a comprender las ideas en términos de imágenes sensibles del mundo exterior, mientras que si se observa bien, no existe esa relación icástica; para ello debemos atender también al lenguaje, que es el modo en el que articulamos nuestros

² Reseñas: *Allgemeine Literatur-Zeitung*, 1786 (April): 181-183; *Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen*, 1787, número 63 (21 de abril: 625-632); *Philosophische Bibliothek* 1 (1788): 43-62.

³ La “Teoría de las Ideas” se acercaría a lo que hoy se denomina “representacionalismo” o “representacionismo” (genéricamente considerado).

conceptos. El lenguaje no es un sistema de imágenes que reproducen las cosas exteriores sino un sistema de signos. Asimismo, la teoría de las ideas supone, en particular en el caso de Hume que las ideas son una formación mental a partir de datos simples que nos vienen de la sensación; mientras que percibimos desde el vamos realidades complejas y el análisis es posterior: la articulación que Hume realiza de las percepciones es artificial.

Si bien en la *Investigación* no enumera principios del sentido común en forma explícita, una lectura atenta muestra que las críticas de Kant son inaplicables. Pero vayamos por el momento a los *Ensayos* de 1785. Es llamativo que cuando Reid afirma, por ejemplo, que “los pensamientos de los que soy consciente son los pensamientos de un ser al que denomino ‘yo’, mi mente, mi persona” (cuarto principio de verdades contingentes) (Duthie, 2004, 38), lo hace de un modo que podríamos decir “dogmático”. Reid no se pone a elaborar una fundamentación directa debido a que es imposible: dado que la razón los supone, no son su resultado. Sí propone una argumentación indirecta de su carácter axiomático, por ejemplo la apelación a la estructura de los diversos lenguajes; su carácter autoevidente; el hecho de que la generalidad de los hombres y las culturas lo sostienen y que no han sido hasta el momento refutados. La cuestión también podría explicarse complementariamente en términos procesales y es que el *onus probandi*, la carga de la prueba, corre por parte de quien quiera refutarlo. Semejante refutación, por otra parte, no puede ampararse en lo que puede ser, o una duda sólo posible; este tipo de objeciones sellan el camino de Descartes hacia el absurdo. Y deben más bien proponerse desde lo que se comprueba *que es*. Así, se podría mostrar que para Reid estos principios son teóricamente falibles; valen hasta que se demuestre lo contrario. La ciencia puede mostrar un error y el sentido común modificarse; aunque es muy difícil que logre hacerlo con estos principios básicos tan probados en el tiempo que señala en su *Ensayo sobre las capacidades intelectuales del hombre*.

No sólo en lo que atañe a los principios su teoría no se limita a la crítica. Propone también una teoría de la percepción, donde ésta se encuentra constituida por una sensación, entendida como un acto, pasajero, unida siempre de hecho a una creencia de existencia, tanto del objeto sentido como del sujeto que siente. Sensación y creencia de existencia son momentos distinguibles, pero no separables. Sólo un procedimiento de abstracción ulterior puede distinguirlos. En general Reid apunta a una Naturaleza que debemos aceptar como previa a todos nuestros razonamientos y justificaciones, y que

hace a éstos posible. Así como no desconfiamos de nuestros órganos de digestión al comer, tampoco lo hacemos de los sentidos salvo excepción fundada. De hecho también se denominó en ocasiones “realismo naturalista” a esta posición.

Es claro que estas afirmaciones pueden tener réplica inmediata por parte de Hume, Kant y otros. También Reid por momentos necesita de una lectura “indulgente”, de una lectura reconstructiva; pero se justifica, pues está proponiendo teorías que lo constituyen en precursor de diversas teorías muy posteriores. Lo que quiero más bien subrayar con lo que apenas logré enunciar sin desarrollar, es que no se trata del “aplauso de la multitud” ni de la comodidad de no penetrar en las profundidades de la razón humana. Reid no sólo meditaba sobre la ciencia; tenía actividad como científico y propuso entre otras cosas una teoría de la visión novedosa. Quién intercambia pareceres con Reid es Hume. Reid le envía el borrador de las *Investigaciones* y la primera reacción de Hume es de desprecio (Hume, 1762, 301-302). No me detengo aquí a evaluar la superficialidad o no de las escasas argumentaciones de Hume frente a la obra de su compatriota. Pero con el correr de los años el parecer va cambiando, y lo más llamativo resulta ser es que la preocupación va creciendo. Así en la carta al editor de las *Investigaciones* sobre el entendimiento humano, Hume le presenta su obra como “*Es* [subrayado mío, M.S.] una respuesta al Dr. Reid y a ese tonto e intolerante de Beattie” (Hume, 1775, 305).

§ 5

Pero no todos los pensadores alemanes de la época se dejaron condicionar por el juicio terminante de Kant. Entre los seguidores de Reid se encuentran Friedrich Jacobi y Gottlob Schulze. Ellos utilizan en varias ocasiones los argumentos de Hume para criticar y la teoría de Reid para construir su realismo alternativo (*cf.* Kuehn, 1987, Cap. 10; Hoyos 2001, Cap. 2, § 1; 3, § 3). O probablemente: ambos utilizan en gran parte a Reid para ambas cosas, porque Reid muestra cómo es posible leer a Hume como crítica interna de la llamada teoría de las ideas, que incluyen empirismo británico y racionalismo continental; y muestra cómo es posible plantear un camino alternativo que no sea un regreso por detrás de Descartes, sino un realismo moderno, en consonancia con la ciencia. Al respecto, por ejemplo, ambos toman de Reid la posibilidad de instancias de conocimiento directo, no mediado por representaciones, lo cual les sirve

para salir del paradigma representacionista. Para ello Reid había desarrollado toda una semiótica de cada uno de los cinco sentidos, donde mostraba no sólo la posibilidad de conocimiento directo sino la especificidad de aporte de cada sentido.

Sin embargo tanto Jacobi como Schulze utilizan a Reid más de lo que lo citan. Aún así son los mejores seguidores alemanes de Reid, pues los equívocos sobre la filosofía de este escocés no sólo se dan en sus críticos sino también en otros de sus mismos seguidores, por lo cual la noción que la filosofía alemana se forma del *common sense* era muy vaga (cf. Kuehn, 1987, 241). Sumado a esto el prejuicio generado por Kant y otros factores editoriales que afectaban a la recepción de Reid en Alemania, se volvía difícil para los lectores de Jacobi y Schulze detectar a Reid en el trasfondo de sus planteos. Así sucede entre otros con Hegel.

§ 6

Un ejemplo de esta lectura es la que hace en su *Reseña* de la obra *Crítica de la Filosofía Teórica*. Schulze, su autor anónimo, era conocido como escéptico, debido a su famosa obra *Aenesidemus* (1791), en donde criticaba a la reformulación reinholdiana de la filosofía trascendental de Kant. El *Aenesidemus* es caracterizado por algunos como la respuesta de Hume en Alemania a la filosofía trascendental. Sin embargo Schulze en esos años va incorporando al realismo de Reid en su propia concepción; es por ello que, por ejemplo, sostiene hacia 1801 en la *Crítica de la Filosofía Teórica* la posibilidad de un conocimiento directo. Pero Hegel en su reseña lo entiende en términos de un escepticismo incoherente; es decir un escepticismo que acepta un conocimiento inmediato: éste sería el principal defecto del escepticismo “moderno” en comparación con la nobleza y coherencia del escepticismo antiguo (cf. Hegel, 1970b, 213). No entrevé que Schulze está combinando Hume con Reid (cf. p. ej. Engstler, 1996, 112). Así también la comprensión que ofrece del sentido común en el artículo sobre el señor Krug –y en general en sus esbozos de Jena–sigue de cerca la noción vulgar –valga la paradoja– que se había formado en el medio académico en torno al sentido común (cf. Hegel, 1970a, 188). En cierto sentido el primer capítulo de la *Fenomenología*, sobre la Certeza Sensible, pretende ser una refutación del sentido común. Sin embargo difícilmente alcanzaría esa figura de la conciencia a la complejidad que adopta en Reid. Hay estudiosos incluso que llegan a sostener que la crítica que Hegel hace al planteo de

la filosofía moderna en los primeros párrafos de la *Introducción a la Fenomenología* es una crítica afín a la que realiza Reid a la “teoría de las ideas” (Cuneo y van Woudenberg, 2006, 8) La relación de la *Fenomenología* con el *common sense* merecería un libro aparte. Vale la pena notar, por ahora, que Hegel se encuentra una y otra vez con un conocimiento que se presenta en términos de pretensión de ser directo o inmediato, y a pesar de las críticas que le dirige, siempre constituye una referencia a lo largo de su obra. Así hacia 1827 su revalorización de Jacobi llega a colocarlo como una de las tres posiciones del pensamiento frente a la objetividad: la del *Saber Inmediato*, en el concepto previo de la *Enciclopedia*. Pero Hegel no conoce a la fuente de la cual Jacobi abreva. Lo cierto es que Hegel da un paso más que Kant: ahora la filosofía se presenta ya no sólo como distanciamiento, sino incluso como inversión del sentido común. El concepto de “sentido común” es uno de los más equívocos de la historia de la filosofía, a pesar de que muchas veces se lo considera como algo unívoco.

§ 7

He presentado brevemente algunas razones por las cuales la historia de la filosofía moderna debería darle un lugar importante a Reid.⁴ No creo que Hegel hubiese cambiado su filosofía si hubiese leído su obra, debido no sólo a su posición sino a la herencia recibida, pero sí creo que hubiese encontrado un poderoso interlocutor en epistemología filosófica. Finalizo este tan sintético recorrido notando algunas de las sugestivas conclusiones de W. Jaeschke, uno de los más reconocidos estudiosos de la filosofía hegeliana, expresadas en un congreso de hace pocos años, que hacía un balance crítico de la herencia recibida por Hegel y la dejada por él. La herencia dejada por él sería lo mejor posible frente a una herencia recibida, la cual se encontraba condicionada por dos concepciones: 1) la teoría de que entre el sujeto cognoscente y el mundo median siempre representaciones; 2) la teoría de que los objetos de conocimiento son construcciones del sujeto a partir de datos simples de los sentidos. Y yendo más allá de Hegel, afirmaba Jaeschke: “El objeto de nuestros actos intencionales no son nuestras ideas, sino la realidad. Nosotros no vemos impresiones que los objetos nos provocan, sino que vemos los objetos; y contra Kant, nosotros tampoco tenemos percepciones inmediatas de nuestras representaciones sino percepciones de objetos”. Y frente a la otra

⁴ En la misma dirección: Cuneo y Woudenberg (2006, “Introduction”). También Kuehn (1987).

herencia que recibía Hegel, la de que los objetos son una construcción del sujeto a partir de datos caóticos, Jaeschke afirmaba: “los conceptos no son aplicados al producto de nuestra receptividad, sino a la realidad. Y la realidad no ha esperado a nuestro conocimiento para darse finalmente una estructura” (Jaeschke, 2004, 181). Podemos conjeturar que Reid se encontraría afín a estas conclusiones. A su vez, la tesis de Hegel de que la razón ya está en el mundo forma parte de una respuesta en esta dirección a la herencia recibida, dentro de las posibilidades que ofrecía esta herencia (Jaeschke, 2004, 181). También Reid podría sostener que la razón ya está en el mundo, aunque desde una aproximación muy diferente y lejana. Según esta posible lectura, Hegel es así el término de un largo camino que desde el marco abierto por Descartes busca razonablemente recuperar realidad.

Bibliografía

- Cuneo, Terence y van Woudenberg, René (eds.) (2006) *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Duthie, Ellen (2004) “Introducción”, en Reid, Thomas (2004) [1764].
- Engstler, Achim (1996) “Hegels Kritik am Skeptizismus Gottlob Ernst Schulzes”, en Fulda, Hans F. y Horstmann, Rolf-Peter (eds.), *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*, Stuttgart, Klett-Cotta, pp. 98-114.
- Hegel, G. W. F.: (1970a) [1802] *Wie der gemeine Menschverstand die Philosophie nehme, dargestellt an den Werken des Herrn Krug*, en Moldenhauer, Eva y Michel, Karl M. (eds.), *G. W. F. Hegel: Werke in 20 Bänden mit Registerband*, t. 2, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- _____ (1970b) [1802] *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie*, en Moldenhauer, Eva y Michel, Karl M. (eds.), *G. W. F. Hegel: Werke in 20 Bänden mit Registerband*, t. 2, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Hoyos, Luis E. (2001) *El escepticismo y la filosofía trascendental. Estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores y Universidad Nacional de Colombia.
- Hume, David [1762] *Carta de D. Hume a H. Blair*, en Reid, Thomas (2004) [1764], pp. 301-302.

- _____ [1775] *Carta de D. Hume a W. Strachan*, en Reid, Thomas (2004) [1764], p. 305.
- Jaeschke, Walter (2004) "Zum Begriff des Idealismus", en Halbig, Christoph, Quante, Michael y Siep, Ludwig (eds.), *Hegels Erbe*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 164-183.
- Kant, Immanuel (1985) [1783] *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*, México, Porrúa, trad. Julián Besteiro.
- _____ (2001) [1783] *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- Kuehn, Manfred (1987) *Scottish Common Sense in Germany, 1768-1800. A Contribution to the history of Critical Philosophy*, Kingston and Montreal, McGill-Queen's University Press.
- Reid, Thomas (1852) [1785] *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Cambridge, John Bartlett
- _____ (1858) [1764] *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, en Hamilton, William (ed.), *The Works of Thomas Reid*, t. 1, Edinburgh, MacLachlan & Stewart.
- _____ (2004) [1764] *Investigación sobre la mente humana según los principios del sentido común*, Madrid, Trotta, trad. Ellen Duthie.

Una Fe, un Rey, una Ley.

L'Hôpital, Bodin y Montaigne ante las guerras de religión¹

Manuel Tizziani (UNL – CONICET)

1. Del Coloquio al conflicto

Fracasado el Coloquio de Poissy (1561), y desestimada en consecuencia toda posibilidad de reconciliación bajo una única fe, la *concordia* dejará paso a la *tolerancia* (cf. Turchetti, 1991). Será Michel de L'Hôpital (1504-1573), nominado en el cargo de Canciller del Reino luego del ascenso político de Catalina de Médicis, el encargado de enarbolar el nuevo estandarte, y el *Edicto de Enero* (1562), el marco legal de la pretendida coexistencia pacífica entre las confesiones. Ideal fugaz y fallido que dará lugar, tan sólo dos meses más tarde, con la matanza de Vassy, a un extenso período de guerras civiles de religión.²

Múltiples y variados serán los intentos filosóficos por hacer frente a esta profunda crisis de descomposición política y religiosa que afectará a Francia con particular virulencia. De entre esos intentos de respuesta, son sólo dos –y con extrema brevedad, por cierto– los que pretendemos presentar a lo largo de este escrito. En primer lugar referiremos a la posición de Jean Bodin (1530-1596), quien en su *Republique* (1576), y ante el gran poderío conquistado en pocos años por las diversas facciones –la Liga Católica y el ejército hugonote–, propondrá la instauración de un poder político superior a cada una ellas. Un poder absoluto y sin vínculos religiosos. En segundo lugar

¹ Permítasenos, antes de comenzar, un par de aclaraciones respecto del título de nuestro trabajo: en primer lugar, que si bien es cierto que la divisa *Une foi, un Roi, une loi* alcanzará su máximo esplendor con la consolidación de la monarquía absoluta, y en particular a través de la figura del Rey Sol, creemos que el desenlace alcanzado en el siglo XVII por las discusiones teológico-políticas son muy difíciles de comprender sin tener en cuenta los argumentos desarrollados en el siglo anterior. Asimismo, consideramos que Michel de L'Hôpital, Jean Bodin y Michel de Montaigne tuvieron una actuación muy destacada en ese escenario de conflicto. Por otra parte, como segunda aclaración, debemos señalar que dada la extensión máxima permitida en la presente publicación, nos hemos visto obligados a suprimir la primera sección de nuestro trabajo, es decir, aquella correspondiente a los intentos de solución propiciados por el canciller L'Hôpital. Esta falta, esperamos, será saldada en muy corto tiempo, cuando el artículo que completa el actual texto vea la luz.

² Iniciadas en marzo de 1562, las hostilidades entre católicos y hugonotes se extenderán oficialmente hasta el 13 de abril de 1598, día en el que Enrique IV dará sanción al afamado Edicto de Nantes.

daremos la palabra a Michel de Montaigne (1533-1592), quien desde una perspectiva escéptica, y conociendo los numerosos inconvenientes políticos que pueden provocar los cambios repentinos en la legislación, presentará en sus *Ensayos* (1580) una dura batalla contra los protestantes. Del mismo modo en que Bodin había llegado a creer que la solución a la crisis de la fe podía ser alcanzada a través de la instauración de un único rey, Montaigne concluirá que el mejor modo de evitar la desintegración será admitir una única ley.

2. Los fundamentos del absolutismo: Bodin teórico de la soberanía

Luego de las paradójicas consecuencias ocasionadas por el *Edicto de Enero*, y ante el creciente poderío de las facciones, aquellos que –como Bodin– sienten cierta simpatía por la alternativa *política* comenzarán a concebir que los males que se ciñen sobre el Reino no se deben tanto a los odios e intransigencias de los partidos, como a la propia fragilidad de las instituciones, es decir, a los precarios e insuficientes cimientos sobre los que se halla constituido el orden político. Frente a ese escenario, creen estos partidarios de la *via media*, se hace preciso reorganizar el marco institucional apelando a nuevas bases; encontrar un camino que permita crear una alternativa novedosa capaz de resolver, desde una órbita externa, las diferencias que intrínsecamente se mostraban insolubles. Jean Bodin hallará dicha solución en la instauración de un poder político que, antes que imponerse a las distintas facciones –a la manera de la Baja Edad Media– como un *primus inter pares*, pudiese sobreponerse a cada una de ellas. Y su intento de solución, expuesto con una singular erudición en *Les Six Livres de la République*, terminará por sentar no sólo las bases de la monarquía absoluta, sino también las del propio Estado moderno (*cf.* Skinner, 2003).

En su extenso tratado, el angevino considerará al *poder soberano* –definido como absoluto, indivisible y perpetuo–, como verdadera causa formal de la existencia de la República. No es necesario, afirma el autor, que quienes conforman un mismo estado compartan leyes, idioma, raza, ni religión; el único requisito indispensable es que todos y cada uno de quienes forman parte de dicho estado se encuentren sometidos a un único poder soberano. Del mismo modo en que una familia –unidad básica e insoslayable de la teoría política de Bodin– se constituye por “el *recto gobierno* de varias personas y de lo que les es propio bajo la obediencia de una cabeza” (Bodin, 1997, 18), una república puede ser definida como el *recto gobierno* de varias familias, y

de lo que les es propio, bajo un único poder soberano. Bodin, tan afecto a las ilustrativas lecciones de la historia, explicita su novedosa teoría a través de una muy gráfica metáfora naval:

[D]el mismo modo en que el navío sólo es madera sin forma de barco cuando se le quitan la quilla que sostiene los lados, la proa, la popa y el puente, así la república, sin el poder soberano que une todos los miembros y partes de ésta, y todas las familias y colegios en un solo cuerpo, deja de ser república... No es la villa, ni las personas, las que hacen la ciudad, sino la unión de un pueblo bajo un poder soberano. (Bodin, 1997, 17).

El soberano no sólo es el ingeniero que da forma al navío, no sólo es el sabio arquitecto que diseña los planos de nave, y el que por la propia fuerza y pericia de su mano es capaz de moldear las tablas y los hierros, sino también el capitán que debe encargarse de conducirlo hacia el puerto de la *salvación*. En ese sentido, las diversas facciones y corporaciones que han conducido a la república al borde de la anarquía –en particular, los monarcómanos hugonotes y los fanáticos católicos de la Liga– se revelan como verdaderos incitadores del naufragio. Bodin, en tanto, pone a disposición del monarca un novedoso y elocuente manual de navegación.

[D]esde que una tormenta tan impetuosa ha agitado al navío de nuestra República con tal violencia que incluso el capitán y los pilotos están exhaustos por el trabajo continuo, se hace preciso que los pasajeros les presten una mano, ya sea en las velas, ya sea en la cuerdas, ya sea en el ancla, y que aquellos a los que la fuerza les falta, brinden algunas buenas advertencias, o presenten sus votos y plegarias a aquél que puede comandar los vientos y amainar la tempestad, pues todos juntos corren el mismo peligro. (Bodin, 1997, 3-4).

He allí la razón por la cual, “no pudiendo hacer nada mejor”, Bodin se dispone a sentar las bases de un nuevo modelo político que permita evitar la reproducción de episodios como el ocurrido cuatro años antes de la redacción de la *République*, la fatídica noche de san Bartolomé.³ No es ya la verdad (de la fe), sino la paz, el valor

³ La matanza de san Bartolomé, ocurrida en París en la noche del 23 al 24 de agosto de 1572, y luego extendida hacia el resto del territorio francés, fue el resultado de un renovado –pero no aceptado– intento de pacificación. Una semana antes de la matanza que costará la vida a miles de personas, el 18 de agosto, se había celebrado el matrimonio entre el líder del partido protestante, Enrique de Navarra, y la hermana católica del rey Enrique III, Margarita de Valois. Estas nupcias, organizadas como un intento de reunificación entre papistas y hugonotes por la madre de Margarita, Catalina de Médicis, fue rechazada al unísono por el papado de Roma, el rey Felipe II de España y la Liga Católica de los hermanos Guisa. El agitado ambiente parisino, excitado aún más por la presencia de todos los protestantes que habían acudido a la boda de su líder, terminará desencadenando una masacre sin presentes; un verdadero hito en la historia de la intolerancia.

supremo que habrá que resguardar con todo el celo del que se disponga. Y la paz, según se infiere de las afirmaciones de Bodin, no germina sino del orden. Orden que, a su vez, sólo podrá garantizar quien, siendo ajeno a los distintos intereses que se hallan en disputa, pueda sobreponerse a la agitación de los conflictos, instituyendo una ley común a todos, y reestableciendo de ese modo la tan ansiada unidad. He allí la razón y la necesidad de instaurar un poder soberano, y de encarnar ese poder en la figura de un monarca legítimo: un monarca ante el cual todos los ciudadanos queden sometidos, sin importar ni su condición social ni su religión.

Sabemos que la doctrina de la soberanía, más que cualquier otro elemento de su construcción filosófico-política, anunció un nuevo mundo; un mundo que será rápida y profundamente explorado por la modernidad. En Inglaterra –donde sus libros adquirirán una pronta y amplia difusión– su *République* colaborará con la formulación de la teoría del Derecho Divino de los Reyes, y su impronta en el pensamiento político de Thomas Hobbes es imposible de soslayar. En Francia, por su parte, su doctrina sentará las bases de la empresa absolutista del *grand siècle*. Y no será otro que Jean-Jacques Rousseau, con su reinterpretación del concepto en términos populares, quien la conducirá hasta el escenario de las discusiones contemporáneas (cf. Marramao, 1989). Pero la obra de Bodin, más allá de sus varias reediciones, no parece haber obtenido el éxito inmediato que su autor le auguraba. De hecho, no faltaron aquellos que, so capa de piedad, endilgaron al autor un velado ateísmo. Y aun cuando es posible que su concepto capital haya tenido cierta resonancia en el comportamiento político de Enrique IV, es quizás en otra obra en la que podemos hallar algunas de las reflexiones que más estimularon la distensión de los ánimos, y en donde mejor habrían encontrado sustento ciertas disposiciones del de Navarra. Nos referimos a los *Ensayos* de Michel de Montaigne, cuyos dos primeros volúmenes, publicados tan sólo cuatro años después que el texto de Bodin, alcanzarán una difusión sorprendente.⁴ Existen claros indicios respecto de la posible influencia del perigordino en la empresa de pacificación: el inmediato éxito de su libro; el encargo de misiones diplomáticas de considerable delicadeza; la consideración que les dispensaron los líderes de ambas facciones; su elección al frente de la Alcaldía de Burdeos en un momento en el que el ambiente regional era

⁴ Según los registros de los historiadores que se han abocado a esta cuestión, los *Essais* fueron reeditados en 35 ocasiones entre 1580 y 1669, siete años antes de ser incluidos en el *Index Librorum Prohibitorum* (el 28 de enero de 1676). A partir de ese primer dato, se calcula que para mediados del siglo XVII circulaban por el centro de Europa entre 26 mil y 39 mil ejemplares de los *Ensayos*; un número más que sorprendente para aquella época.

particularmente tenso, son algunos de los signos que nos permiten realizar diversas conjeturas filosóficas acerca del prestigio y el respeto que habrían alcanzado tanto el ensayista como por sus posiciones políticas.

3. Bajo una misma ley: Montaigne frente a los hugonotes.

Aunque pueda resultar llamativo, cuando se realiza un recorrido por las principales reflexiones políticas de Montaigne no se halla –al menos a primera vista– una acalorada defensa de la tolerancia. Por el contrario, con lo que el lector se encuentra es con una posición de notable intransigencia respecto de la sumisión que se exige a los hombres en relación a las leyes civiles y costumbres religiosas. En ese sentido, Montaigne se muestra como un férreo oponente a la actitud –a sus ojos, claramente ilícita– que han asumido los reformados. Y si bien no postula en modo alguno que ellos deban ser castigados por sus creencias, sí censura la ambición de utilizar la fe como un pretexto legítimo para establecer la sedición, no provocando sino la ruina del Estado. Ahora bien, si el lector es capaz de superar esta primera impresión –que ha hecho de Montaigne uno de los estandartes del conservadurismo– se puede descubrir un pensamiento profundamente innovador. Pues, como se verá, su modo de reflexión no reconoce autoridad suprema alguna: ni los dogmas de la religión establecida ni –como pretende Bodin– la justicia natural de los preceptos del soberano.

El derecho y la ley, puede inferirse de las palabras de Montaigne, no tienen su origen ni en cuerpo del pueblo ni en el cuerpo rey; ellas provienen de las costumbres: he allí su único y real fundamento. Las leyes no adquieren su autoridad ni de los decretos divinos (lo que las pondría a resguardo de las discusiones de los dogmáticos y de las disputas entre las sectas), ni de ningún gobernante humano (lo que les brindaría cierto atisbo de trascendencia, al menos en términos políticos). No son leyes porque sean un reflejo especular de la Justicia, o en función de preceptos soberanos legítimos; son leyes en función de sí mismas, es decir, en cuanto cristalizaciones de las opiniones comunes y tradicionales. Y si bien es cierto que las leyes mantienen su crédito por su aparente vínculo con la justicia, esa no es más que una ligazón *mística*. De este modo, podemos concluir, Montaigne confina el ámbito del derecho a la esfera de las costumbres.

En efecto, es en el capítulo “La costumbre y el no cambiar fácilmente un ley aceptada” (I, 22) donde se hallan las más significativas reflexiones acerca de la cuestión. Allí, con claras resonancias aristotélicas, Montaigne nos recuerda que los

hábitos van forjándose poco a poco, casi de un modo imperceptible. Y adquieren tanto poder sobre nuestros modos de ser que son incluso capaces de vencer a las propias reglas de la naturaleza. Ahora bien, la costumbre no sólo posee una injerencia en el campo de la ética, sobre los modos de ser individuales, sino que también tiene un enorme poder en la esfera política. Montaigne dedicará el resto capítulo a constatar esta verdad de los hechos: echando mano del décimo *tropo* desarrollado por los escépticos pirrónicos,⁵ el ensayista realizará un extenso repaso por los ejemplos más diversos y extraordinarios, y su fin será mostrar la dificultad de catalogar cualquiera de estos hábitos como “antinatural”. Luego de ese repaso, la indagación de Montaigne llega a su punto más audaz: el ensayista redirige su mirada, dejando de lado la enumeración empírica de las costumbres, e interrogándose sobre su origen y fundamento. Pasa así a considerar el poder de la costumbre en el dominio de las creencias y las instituciones, y a evaluar la ascendencia que esa *fuerza inercial* posee sobre los espíritus. Y lo primero que descubre es que, por más insólitas que resulten, todas las creencias y opiniones se hallan acompañadas de razones; las que, a su vez, otorgan fundamento a diversas instituciones, leyes y preceptos. En conclusión, puede decirse que todas las leyes hunden sus raíces en ese espeso pantano de la costumbre. En este sentido, las leyes civiles y políticas que suponemos fundadas en la Razón y en la Justicia no se sostienen más en que “a| la barba cana y en las arrugas del uso que las acompañan” (Montaigne, 2007, 141).

Ahora bien, más allá de la audacia y profundidad que adquieren sus reflexiones, y de mostrar con particular claridad cuán contingentes y arbitrarios son los fundamentos sobre los que se sostienen los diversos regímenes políticos, Montaigne no es partidario de la revolución. Y eso por dos razones: en primer lugar, porque dada la incerteza de los asuntos humanos, no existe ninguna seguridad en que el nuevo régimen otorgue a los hombres un modo de vida más apacible que el que abandonan; en segundo, porque embarcarse en un cambio es embarcarse en un proceso no sólo incierto, sino también –y

⁵ Los *tropos* son, en una palabra, diferentes modos o estrategias desarrolladas por los escépticos pirrónicos para contraponer opiniones divergentes y equivalentes (*isostheneia*), y alcanzar de ese modo la suspensión del juicio (*epoché*). Sexto Empírico, el gran divulgador de dicha escuela, los organizará en una suerte de decálogo, ubicando en décimo lugar a aquel modo concerniente a “las conductas, costumbres, leyes, creencias míticas y convicciones dogmáticas” (Sexto Empírico, 1996, I:38). Según la puesta en práctica que realiza el propio Sexto, y de la que Montaigne toma nota con gran sagacidad, la contraposición de distintas conductas, costumbres, leyes y creencias deberá conducir a quien razona con rigurosidad a la siguiente conclusión de que no existe vínculo alguno entre las *leyes civiles* y las *leyes naturales*. El argumento desarrollado sería, más o menos, del siguiente modo: si las leyes y costumbres humanas muestran una profusa diversidad, y el rostro de la naturaleza es presuntamente unánime; luego, esas leyes y costumbres no poseen un fundamento natural, sino sólo un valor convencional.

esto con toda seguridad– traumático. Así es que, “por temor a perder con el cambio”, Montaigne decide quedarse donde está, y enfrentarse a los hugonotes. Aun habiendo recusado el fundamento natural y racional del Derecho, aun habiendo desestimado la pretensión de las autoridades civiles por representar y establecer la Justicia, y aunque parezca paradójico, Montaigne prescribe la necesidad ineludible de obedecer las leyes “del país en el que se está”. Y esa forzosa necesidad no se deriva, a fin de cuentas, más que de un motivo práctico: del imperativo de garantizar la unidad y la paz pública, e incluso la propia supervivencia del Estado.⁶

Es por ese motivo que Montaigne se apega a la tradición católica, mostrando un férreo compromiso con las leyes establecidas, y convirtiéndose en un duro crítico de los reformados; quienes se han embarcado en una empresa de cambio radical sin evaluar las consecuencias. Montaigne no pretende enfrentarse a los hugonotes en el campo de la religión, ni de la teología; su oposición es simplemente política. El ensayista conduce sus reflexiones hacia el terreno secular, y sólo presta al catolicismo servicios laicos y civiles, pues su adhesión a esta particular religión no se ha producido sino por la acción de la Fortuna, la cual lo ha hecho nacer en el país en el que se la practicaba. La religión forma parte de un cúmulo de creencias, costumbres y leyes heredadas, no poseyendo ningún estatus ni función especial; del mismo modo en que el resto de los dogmas consagrados socialmente, ella tiene por fin el sostener públicamente cierto régimen de existencia sin el cual la vida humana andaría errante y sin rumbo. Los hugonotes han desatendido esta función política de la religión, excediendo los usos legítimos de su *raison privée*. Montaigne desacuerda con ese exceso, y pretende establecer una clara diferencia entre dos esferas que es sumamente peligroso mezclar. Así, al mismo tiempo que en el ámbito privado, o de las *opiniones*, pretende liberar su juicio de las creencias y dogmas heredados, en el ámbito público, de las *acciones*, sostiene la necesidad de que los diversos individuos y grupos se sometan a las leyes establecidas. Se produce de este modo una clara diferenciación entre el espacio de las “creencias comunes”, sometido a la voluntad heterónoma, y el dominio de las opiniones privadas, que debe aspirar a liberarse por completo de las coacciones ajenas.

⁶ Carecemos del espacio suficiente para desarrollar la cuestión, pero quien pueda darse el privilegio de recorrer las páginas del libro III de los *Ensayos*, y en particular capítulos como “Lo útil y lo honesto” (III, 1) o “La vanidad” (III, 9), tendrá unas claras muestras del juicio que aquí proferimos. Aquél libro, redactado durante un período especialmente agitado (1582-1592), y atravesado por la experiencia política de la Alcaldía de Burdeos, dejará muestras claras de la crítica situación política en la que –según la mirada de Montaigne– se encontraba el reino francés.

Habría sido la imposibilidad de trazar esta necesaria separación entre la esfera pública y la privada, entre las opiniones particulares y las creencias comunes, la que habría conducido a la minoría reformada a la tentativa “presuntuosa y temeraria” de imponer al resto del reino una serie de transformaciones políticas y religiosas, no logrando producir más que un claro perjuicio del orden civil, y una prolongada guerra. Algunos años más tarde, Enrique de Navarra –admirador del ensayista y huésped de su *Château* en dos ocasiones– desandará el camino inverso: no tendrá mayores reparos en abjurar de su fe protestante para convertirse al catolicismo, sabiendo que sólo por ese medio sería reconocido como legítimo monarca del reino de Francia. “Paris vaut bien une messe”. Esta elocuente frase, con la que Enrique IV ha pasado a la historia, podría ser comprendida, quizás, como la materialización política de algunos de los preceptos filosóficos contenidos en los *Ensayos* de Michel de Montaigne.

Bibliografía

- Bodin, Jean (1997) *Los seis libros de la República*, Madrid, Tecnos, trad. Pedro Bravo Gala.
- Marramao, Giacomo (1989) “Soberanía: para una historia crítica del concepto”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 29, pp. 35-44.
- Montaigne, Michel de (2007) *Los ensayos*, Barcelona, Acantilado, trad. Jordi Bayod Brau.
- Turchetti, Mario (1991) “Religious Concord and Political Tolerance in Sixteenth and Seventeenth Century France”, *The Sixteenth Century Journal*, XXII, 1, pp. 15-25.
- Sexto Empírico (1996) *Hipotiposis Pirrónicas*, Madrid, Akal, trad. Rafael Sartorio Maulini.
- Skinner, Quentin (2003) *El nacimiento del Estado*, Buenos Aires, Gorla, trad. Mariana Gainza.

Educación y propiedad en Locke

Juliana Udi (UNQ – UBA)

Locke ha trascendido, fundamentalmente, por su teoría empirista del conocimiento y sus escritos políticos sobre la tolerancia religiosa, la propiedad y el gobierno limitado. Sin embargo, al igual que muchos otros filósofos de la política a lo largo de la historia de esa disciplina, Locke también se interesó por la educación. Este interés quedó plasmado en un tratado pedagógico que se publicó en 1693 bajo el título de *Algunos pensamientos sobre la educación* así como en un puñado de escritos breves y menos conocidos sobre el tema.¹

Algo notable es que sus desarrollos sobre educación y política no se entrecruzan explícitamente como se puede ver en la obra de otros filósofos. No hay un trabajo en el que Locke trate ambos temas a la vez y sus tratados políticos y pedagógicos no remiten explícitamente los unos a los otros. Esto no parece casual: a diferencia de otros proyectos educativos concebidos para ser implementados por la autoridad política de turno, la propuesta educativa de Locke va dirigida al público de lectores conformado por padres de niños en edad de ser educados y está pensada para ser realizada al margen del poder político. Con todo, la educación que promueve –que es, esencialmente, educación moral– está estrechamente vinculada con su pensamiento político y, más específicamente, con su teoría de la propiedad. A continuación, me propongo hacer explícita esta relación. En la primera parte de mi exposición abordaré la educación moral que Locke recomienda en su tratado pedagógico de 1693, donde se refiere a la educación que deben recibir los hijos de los propietarios. En la segunda parte voy a referirme a la propuesta de Locke acerca de cómo educar a los hijos de los no propietarios, sugeridas en su “Ensayo sobre la ley de pobres” (1697).²

¹ “Draft letter to the Countess of Peterborough”, una respuesta al pedido de consejo para la educación de su hijo, John Mordaunt, que hiciera la condesa de Peterborough, escrita en 1697; “Thoughts concerning Reading and Study for a Gentleman”, redactado en 1703 y publicado por primera vez en 1720 por Pierre Molyneux; “Of Study”, un escrito de 1677 extraído del diario de Locke. Los tres escritos se encuentran compilados, junto con los *Thoughts*, en la edición crítica de James L. Axtell (1968) en la que me baso para las citas.

² El título original de este escrito es “A Report to the Board of Trade to the Lords Justices 1697, Respecting Relief and Unemployment of the Poor”. El texto fue publicado bajo el título de “An Essay on the Poor Law” en Goldie, Mark (ed.) (2004) *Locke: Political Essays*, Cambridge, Cambridge University Press. Cf. Locke (2004a).

1. La educación de los (hijos de los) propietarios

En *Algunos pensamientos sobre la educación*, Locke sostiene que “el principal objetivo que se debe perseguir al educar es [...] la conservación de la virtud” (Locke, 1968, §70). A este fin subordina otro que considera de menor relevancia, la “instrucción”, la cual abarca diferentes áreas y destrezas cognitivas como la lectura, la escritura, el dibujo, las lenguas foráneas, las ciencias naturales, la aritmética y la historia. A tal punto relega Locke la instrucción a un segundo plano que considera que, por sí sola, puede ser incluso un factor de corrupción. “A los espíritus bien dispuestos – advierte– la instrucción los hace más virtuosos; pero a los viciosos, los hace más tontos y malos” (Locke, 1968, §177).

El educador, concentrado como debe estar en cultivar la virtud, debe actuar sobre dos dimensiones diferentes del carácter natural de los niños –esto es, aquel con el que llegan al mundo, antes de la intervención de la educación. En primer lugar, debe actuar sobre los aspectos viciosos de cada temperamento individual, cuidadosamente observado (Locke, 1968, §94). En segundo lugar, debe combatir ciertas tendencias generales de la naturaleza humana contrarias a la virtud. Según Locke, la inclinación más extendida de las de esta clase es el “amor por el dominio” (Locke, 1968, §103). Esta inclinación natural que hay que neutralizar se manifiesta en dos deseos típicos de los niños (Locke, 1968, §104): la aspiración a que los demás se sometan a la propia voluntad y la avidez de propiedad o, como la llama Locke en varias oportunidades, la “codicia” [*covetousness*] (Locke, 1968, §105).

Para cada vicio, Locke propone una o varias virtudes opuestas que deben oficiar de antídoto. Alentar la cortesía puede ayudar a atemperar el amor por el dominio en su doble faceta (Locke, 1968, §109). Con todo, según Locke, el mejor antídoto para combatirlo es la abnegación, virtud que consiste en la capacidad de controlar –o, incluso, de anular– los propios deseos (Locke, 1968, §33; 45). Esto no quiere decir que Locke creyera que todos los deseos propios deben ser desoídos. Aquí Locke alude, más bien, a los deseos de cosas superfluas o suntuosas: son éstos los que hay que evitar (Locke, 1968, §107). Por ello sostiene que es importante que los educadores sepan distinguir entre las “necesidades de fantasía” y las “necesidades de naturaleza”, que son “aquellas contra las que la razón por sí sola, sin ningún otro auxilio, es incapaz de defendernos”, como los dolores físicos, la sed, el frío o la fatiga. Locke estima

fundamental que los hombres se acostumbren desde niños a “dominar sus inclinaciones”, “entrenen sus cuerpos en experimentar privaciones” y adquieran, así, “la capacidad de la abstinencia” (Locke, 1968, §107).

Para combatir la codicia, uno de los dos modos en que se manifiesta el amor por el dominio, Locke recomienda cultivar dos virtudes a las que otorga especial importancia: la justicia y la liberalidad. La propuesta de Locke de prevenir el vicio de la codicia cultivando la liberalidad y la justicia puede sorprender por varios motivos. En primer lugar, llama la atención que Locke –*el* teórico de la propiedad privada y, para muchos, *el* teórico de la apropiación ilimitada (Strauss, 1963; Macpherson, 2005)– considere que la avaricia de propiedad es un vicio que hay que desalentar desde la niñez.³ En el capítulo 5 del *Segundo tratado*, en el cual Locke desarrolla su justificación de los derechos de propiedad privada, no aparece ni un atisbo de semejante condena. Más allá de eso, también causa desconcierto que postule a la justicia y a la liberalidad como antídotos eficaces para combatir uno y el mismo vicio, la codicia, considerando que se trata de virtudes, en cierto sentido, de signo contrario: mientras que una alienta el desprendimiento, la otra se refiere al derecho que cada uno tiene sobre lo propio.

En efecto, “justicia” remite aquí –y en la mayoría de los escritos de Locke–⁴ a los derechos de propiedad legítimamente adquiridos y el respeto que se les debe. Según Locke, los hombres que mezclan su trabajo con recursos externos originariamente comunes (y que lo hacen conforme a las reglas y los límites que impone la ley natural) tienen un derecho basado en la justicia a apropiárselos de manera privada y a que su propiedad se les garantice. Ahora bien, poseer esta virtud implica tener una noción de qué significa lo propio y lo ajeno. Justamente por ello, observa Locke, los niños son tan proclives a la injusticia: porque “las reglas exactas del bien y del mal [...] en el espíritu [...] son el fruto de una razón desenvuelta y de una meditación reflexiva”, algo que no

³ Esta interpretación tradicional de Locke, que lo presenta como teórico de la apropiación ilimitada, fue dominante hasta comienzos de la década de 1980. A partir de entonces, en cambio, con la emergencia de una nueva tendencia a tomar en cuenta la influencia de la religión (y de la tradición tomista del derecho natural) en el pensamiento político y moral de Locke, varios intérpretes se interesan por la doctrina lockeana de la caridad (Tully, 1993; Lamb y Thompson, 2009; Forde, 2009; Udi, 2012). Este nuevo enfoque de la caridad trae aparejado un giro igualitario en la recepción de la teoría de Locke, que pasa a ser tenida por una teoría de derechos de propiedad *limitados*.

⁴ Una excepción es el escrito “Venditio”. En ese texto el concepto de justicia que Locke tiene en mente es otro, aunque no incompatible con el referido aquí. En “Venditio” la justicia es una categoría que se predica de los intercambios comerciales: estos se realizan con justicia cuando se atienden al precio del mercado en el que se vende. El principio moral que establece Locke en ese texto es que la justicia exige que todos sean tratados por igual y por eso el precio del mercado en el que se vende es el precio justo, porque se aplica por igual a todos los hombres, sin discriminar –por ejemplo, entre pobres y ricos (Locke, 2004b, 340). Cf. Udi, 2012b.

se puede esperar de un niño. Los niños no pueden comprender lo que es la injusticia en tanto no saben lo que es la propiedad y cómo se la llega a adquirir (Locke, 1968, §110).⁵ Entonces, porque los niños no están preparados para honrar el principio de justicia *per se*, es recomendable inculcarles la liberalidad, un hábito no tan efectivo como la comprensión cabal de lo que significa la propiedad, pero más fácil de transmitir en la etapa en que la razón no alcanzó su maduración plena.

La liberalidad es la virtud moral que consiste en distribuir o compartir generosamente lo propio. Practicar la liberalidad no requiere de una comprensión cabal del concepto de propiedad pero sí supone algo bastante obvio: tener algo propio. Por eso cultivar la liberalidad sólo forma parte de la educación de los niños de las clases más acomodadas. Idealmente, los hijos de los propietarios no deben (ni necesitan) trabajar durante su niñez, pero pueden ser propietarios de cosas que adquirieron por donación de sus padres u otros adultos –y deberían aprender, mediante la práctica, a ser generosos con esos bienes. Está claro que para Locke el valor de la liberalidad es más bien instrumental. Lo que verdaderamente importa es que los niños, llegados a la adultez, sepan honrar el principio de la justicia, que manda respetar la propiedad ajena. No siendo posible que comprendan desde niños el significado de la propiedad y de la justicia, Locke confía en que la práctica de la liberalidad puede ser una buena propedéutica (Locke, 1968, §110). Un elemento de juicio que apoya la tesis de que el valor que Locke le atribuye a la liberalidad es instrumental, es el hecho de que la separe del desinterés. Para Locke, si compartimos algo movidos por el propio beneficio que esta conducta puede reportarnos, somos tan generosos como si lo hacemos por auténtica filantropía. De hecho, recomienda provocar artificialmente situaciones en las que los niños experimenten en persona que el generoso siempre sale mejor librado y obtiene alabanzas y premios como resultado de su obrar (Locke, 1968, §110).

2. Algunos (otros) pensamientos sobre la educación: la reforma moral de los pobres

A Locke no le parece necesario dar la misma educación a todos los niños (Locke, 1986, §7). Así lo confirma el lugar destacado que ocupan en su concepto de buena

⁵ Es evidente aquí el contraste con la visión de Jean Jacques Rousseau, expresada en el famoso “episodio de las habas” del *Emilio*. A diferencia de Locke, Rousseau consideraba que los niños eran perfectamente capaces de formarse una idea de lo que significa la propiedad (Rousseau, 1998, 132-136).

educación actividades y competencias propias de sectores sociales más acomodados, como la esgrima, la equitación, el baile o los buenos modales. La adquisición de este tipo de conocimientos y aptitudes queda limitada a aquellos que “viven con acomodo y disponen de tiempo libre”. “Los hombres de menor fortuna y tiempo –dice Locke– pueden conformarse con menos” (Locke, 1986, §7). Mientras que la educación de los hijos de propietarios es tratada en detalle en *Algunos pensamientos sobre la educación*, la de los hijos de los no propietarios –trabajadores asalariados, desocupados y marginales– aparece, apenas sugerida, en el “Ensayo sobre la ley de pobres” y a él voy a referirme brevemente a continuación.

También la educación de los pobres debe ser una educación primordialmente moral. Pero debe estar centrada en la transmisión de un valor preponderante: la laboriosidad, un hábito que Locke presume no suficientemente difundido entre los pobres.

El punto de partida en el “Ensayo sobre la ley de pobres” son dos datos fácticos que guardan entre sí una conexión causal: el notable aumento del número de indigentes y el consiguiente incremento de los impuestos destinados a su manutención (Locke, 2004a, 183). Probablemente sea anacrónico esperar otro tipo de análisis de un filósofo del siglo XVII, pero lo cierto es que Locke no alcanzó a identificar y dimensionar suficientemente los múltiples factores económicos, sociales y demográficos que agravaron el problema de la pobreza en su tiempo. En cambio, para explicar dicho fenómeno, apeló a los prejuicios y las doctrinas religiosas circulantes en la Inglaterra de su época y concibe a la pobreza, ante todo, como un estigma, índice de la corrupción moral de quienes la padecen. Según Locke, no es la guerra, ni la escasez global de alimentos o de empleo lo que genera pobreza. Tampoco la propiedad privada como institución conduciría *per se* a que algunos hombres vivan en la pobreza: debidamente limitada, la propiedad privada más bien beneficia a todos (Locke, 2008b, §§40-46). Para Locke, los orígenes de la pobreza sólo pueden ser dos. Por un lado, la incapacidad (total o parcial) para trabajar. Por el otro, la aversión al trabajo, considerada por Locke como una lamentable muestra del “relajamiento de la disciplina y las costumbres” en los sectores populares, “el hecho de que la virtud y la laboriosidad, por un lado, sean tan frecuentes como el vicio y la holgazanería, por el otro” (Locke, 2004a, 184). En el “Ensayo sobre la ley de pobres” Locke se preocupa por distinguir entre los pobres incapacitados para trabajar y los simplemente holgazanes. El objetivo de dicho escrito radica en proponer la reforma del sistema de asistencia de los pobres y, de acuerdo con

Locke, la cuidadosa discriminación al interior de la masa de pobres que reclama ayuda es una precondition de toda política asistencialista eficiente, que no despilfarrar recursos. Sólo los primeros deben recibir asistencia: a los segundos se les debe obligar (o enseñar) a trabajar.

Como los “holgazanes” están habituados a su estilo de vida, se necesitan medidas educativas y punitivas para modificar sus ideas equivocadas acerca de lo bueno y lo malo. Entre las personas que pudiendo trabajar en alguna medida no lo hacen, Locke cuenta, entre otros, a los niños de familias pobres.⁶ La explicación del sistema para asistirlos y educarlos ocupa gran parte del “Ensayo sobre la ley de pobres”. Las medidas previstas por Locke para prevenir o desterrar de los pobres el vicio de la holgazanería contemplan castigo físico, trabajo forzado y educación técnica, religiosa y moral. De acuerdo con el proyecto que impulsa Locke, los niños de entre tres y catorce años que mendiguen por las calles deben ser confinados en escuelas de oficios [*working schools*] (Locke, 2004a, 187). Estas escuelas de trabajo estarán dedicadas, por lo general, a la manufactura textil, salvo en aquellas regiones donde el lugar provea otras materias primas “más ajustadas al empleo de los niños pobres” (Locke, 2004a, 192).

Locke destaca que educar a los niños pobres en estas escuelas tiene varias ventajas. En primer lugar, “de esta manera, la madre se aliviará de una gran parte de los problemas del cuidado y mantenimiento de los niños en casa, lo que le dará mayor libertad para trabajar” (Locke, 2004a, 190). Además, al dedicarse a actividades productivas como la manufactura textil, los niños cubren una parte de los costos de su manutención. Por otra parte, destinar fondos a la crianza de los niños en dichos establecimientos resulta más rendidor y más seguro que hacerlo indirectamente, esto es, transfiriendo ese dinero a sus padres para que se ocupen de ellos (Locke, 2004a, 191). Pero al margen de todas estas ventajas económicas inmediatas, Locke confía, sobre todo, en que las escuelas de trabajo facilitarán la necesaria reforma moral de los pobres (algo que, en el mediano plazo, también tendrá consecuencias económicas benéficas) (Locke, 2004a, 191-192). Apartando a los niños pobres de su entorno familiar, cree Locke, es más fácil inculcarles “cierto sentido religioso” y formar su carácter conforme a un ideal moral que gira en torno de una virtud fundamental: la laboriosidad. Los niños, asegura Locke, “se mantendrán en un mejor orden [...] y desde la infancia se habituarán

⁶ En este grupo de “holgazanes” –fuerza de trabajo desaprovechada– cuenta, además, a las mujeres de jornaleros con varios niños pequeños a su cargo y los ancianos.

al trabajo, lo cual tendrá la para nada desdeñable consecuencia de hacerlos sobrios y laboriosos el resto de sus vidas” (Locke, 2004a, 190).

En suma, vemos que, aunque no del todo explicitados, existen múltiples vínculos que pueden establecerse entre el pensamiento pedagógico de Locke y su teoría de la propiedad (parte central, a su vez, de su teoría política del gobierno limitado). El *ethos* del propietario debe cultivarse desde temprano y, así, la educación lockeana gira en gran medida en torno de la propiedad. La educación de los hijos de propietarios debe tener lugar en el ámbito doméstico, dejar espacio para el ocio y prescindir del castigo físico. La finalidad primaria de la misma es cultivar una serie de valores morales estrechamente vinculados con la propiedad, como la justicia y la liberalidad. La educación de los pobres, en cambio, debe tener lugar en severas escuelas de trabajo, lejos de los padres (considerados, en este caso, influencias negativas) y queda reducida a desterrar o prevenir el vicio de la holgazanería o, lo que es lo mismo, al cultivo de aquella virtud que en el futuro permitirá a los niños convertirse en propietarios: la laboriosidad.

Bibliografía

- Dunn, John (1969) *The Political Thought of John Locke*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Forde, Steven (2001) “Natural Law, Theology, and Morality in Locke”, *American Journal of Political Science*, XLV, 2, pp. 396-409.
- Forde, Steven (2009) “The Charitable Locke”, *The Review of Politics*, 71, pp. 428-458.
- Lamb, Robert y Thompson, Benjamin (2009) “The Meaning of Charity in Locke’s Political Thought”, *European Journal of Political Theory*, VIII, 2, pp. 229-252.
- Locke, John (1968) “Some Thoughts Concerning Education”, en Axtell, James L. (ed.), *The Educational Writings of John Locke*, Cambridge, Cambridge University Press.
- _____ (1986) “Sobre el empleo del entendimiento”, en *Pensamientos sobre la educación*, Madrid, Akal, trad. Rafael Lassalleta Cano, pp. 279-350.
- _____ (1999) *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, Fondo de Cultura Económica, trad. Edmundo O’Gorman.

- _____ (2004a) “An Essay on the Poor Law”, en Goldie, Mark (ed.), *Locke: Political Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 182-198.
- _____ (2004b) “Venditio”, en Goldie, Mark (ed.), *Locke: Political Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 339-343.
- _____ (2008a) “First Treatise”, en Laslett, Peter (ed.), *Locke: Two Treatises of Government*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 141-263.
- _____ (2008b) “Second Treatise”, en Laslett, Peter (ed.), *Locke: Two Treatises of Government*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 265-428.
- Macpherson, Crawford B. (2005) *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Madrid, Trotta, trad. Juan-Ramón Capella.
- Rousseau, Jean Jacques (1998) *Emilio o De la educación*, Madrid, Alianza, trad. Mauro Armiño.
- Strauss, Leo (1963) *Natural Right and History*, Chicago, University of Chicago Press.
- Tarcov, Nathan (1999) *Locke’s Education for Liberty*, Maryland, Lexington Books.
- Tully, James (1993) *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Udi, Juliana (2012a) “Propiedad lockeana, pobreza extrema y caridad”, *Revista de Estudios Políticos*, 157, pp. 165-188.
- _____ (2012b) “Justicia versus caridad en la teoría de la propiedad de Locke”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XXXVIII, 1, pp. 65-84.
- Yolton, John W. (1998) “Locke: Education for Virtue”, en Oksenberg Rorty, Amélie (ed.), *Philosophers on Education. New Historical Perspectives*, London and New York, Routledge, pp. 172-188.

Formalismo ético: ¿sendero involuntario hacia el relativismo?

Agostina Vorano (UNMdP)

1. Introducción

A lo largo del desarrollo del presente trabajo, indagaremos algunas de las peculiaridades del formalismo ético que define a la filosofía moral de Immanuel Kant. Haremos cierto énfasis en las problemáticas que suscita el *canon del enjuiciamiento moral*.

Creemos conveniente ofrecer en primer lugar una caracterización general de la perspectiva kantiana, para lo cual recurriremos a la apreciación de Jürgen Habermas. Según este filósofo, la filosofía moral kantiana puede definirse como:

– *formalista*, debido a que el *imperativo categórico* “No atañe a la *materia* de la acción y a lo que se siga de ella, sino a la *forma*” (Kant, 1996, 163). La relevancia de esta cualidad sustancial del imperativo categórico se torna manifiesta cuando contemplamos su relación con otra de las nociones cruciales de la perspectiva kantiana: la *autonomía*. Consideramos que la siguiente aserción manifiesta el giro copernicano que Kant ejecuta en la esfera de la razón práctica, replicando el que desarrolla en el ámbito teórico:

Si la voluntad busca la ley que ha de determinarla en *algún otro lugar* que en la aptitud de sus máximas para su propia legislación universal [...] resulta siempre *heteronomía*. La voluntad no se da entonces la ley a sí misma, sino que se la da el objeto [...] Esta relación [...] deja que se hagan posibles sólo imperativos hipotéticos. (Kant, 1996, 213).

Kant establece así su discrepancia respecto del psicologismo naturalista humeano y del intuicionismo racionalista preconizado, por ejemplo, por Leibniz. Podríamos identificar a estas dos posturas como expresiones del realismo moral. Habermas señala oportunamente que, si bien Kant define al imperativo categórico en términos netamente formales, de allí no se sigue que éste no pueda operar cual principio de justificación que seleccione y discierna como válidas únicamente a aquellas máximas

pasibles de universalización. Sin que la misma implique la emergencia de una contradicción, añadiríamos. Cabe aclarar aquí que no pretendemos encontrar en la concepción de Habermas una declaración que confiera especial importancia al rol de la contradicción en la determinación del contenido moral. Para evitar una posible confusión en este sentido, citaremos las afirmaciones con que Habermas acompaña su explicación del formalismo kantiano: “En la ética del discurso el lugar del imperativo categórico lo ocupa el procedimiento de la argumentación moral. Y así cabe establecer a partir de él el principio ‘D’, que dice: sólo pueden pretender validez aquellas normas que pudiesen contar con el asentimiento de todos los afectados como participantes en un discurso práctico.”. Es por ello que “lo que en sentido moral está justificado tienen que poderlo querer todos los seres racionales.” (Habermas, 1991, 101).

– *universalista*, ya que se afirma que el principio moral no se limita a expresar intuiciones restringidas a cierta cultura o época;

– *cognitivista*;

– *deontológica*.

Reconstruiremos ahora brevemente el contexto en el cual Kant formula el *canon del enjuiciamiento moral*. Esto ocurre en la segunda sección de *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (centraremos nuestra atención en este texto, excluyendo la consideración de otras de las grandes obras de Kant sobre filosofía moral). Previamente, el filósofo ya ha definido al imperativo categórico, y también ha presentado la primera de las fórmulas que éste adopta: “*obra sólo según la máxima a través de la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal.*” (Kant, 1996, 173).

Una vez presentada esta primera fórmula, Kant somete a análisis cuatro ejemplos, cada uno de los cuales implica un tipo específico de deber. De acuerdo con el criterio que adoptaremos en este trabajo, la utilidad fundamental que presentan estas ilustraciones es la de dar cuenta del modo en que se ejecuta el canon del enjuiciamiento moral. Su aplicación implica el atravesamiento de dos tests: el de la contradicción en la concepción y el de la contradicción en la voluntad. La relevancia que éstos revisten, según la perspectiva que aquí asumimos, radica en que operan como criterios *formales* de determinación del *contenido* de deberes específicos:

Estos son [...] algunos de los muchos deberes reales [...] cuya *derivación* del aducido principio único salta claramente a la vista. Se tiene que *poder querer* que

una máxima de nuestra acción se convierta en una ley universal: éste es el canon del enjuiciamiento moral de la misma en general. Algunas acciones están constituidas de tal modo que su máxima ni siquiera puede ser *pensada* sin contradicción como ley universal de la naturaleza, y mucho menos se puede *querer* además que *se convirtiese* en ella. En otras no podemos encontrar, ciertamente, esa imposibilidad interna, pero es sin embargo imposible *querer* que su máxima sea elevada a la universalidad de una ley de la naturaleza, porque una voluntad semejante se contradiría a sí misma. (Kant, 1996, 177).

El canon permite determinar entonces el carácter moral o inmoral de aquellas máximas que sean, mediante su aplicación, sometidas a consideración. De esta manera, parecería plausible evitar una nefasta incursión en el *relativismo*, supuestamente avalado por un presunto formalismo *vacío*.

En virtud de lo que consideramos hasta aquí, perfilaremos la problemática que intentaremos abordar a continuación: ¿podría el formalismo ético derivar en el aval relativista de una máxima cualquiera? ¿No impone la “mera” forma de la ley moral restricción alguna sobre el contenido de las máximas? ¿No implican, acaso, las contradicciones en la concepción o en la voluntad constricciones que trazan los límites de lo moralmente permisible?

2. Desarrollo

La problematización que motiva el presente trabajo emerge dado que conjeturamos que afirmaciones como la siguiente merecen ser sometidas a crítica, puesto que suponemos que yerran en cuanto al logro de una aprehensión precisa de algunos de los postulados kantianos: “Consideremos un ejemplo de aquello a lo que podría llevarnos una ética formalista. Pensemos, por ejemplo, que soy un fanático antisemita y deseo que todos los semitas sean aniquilados, incluido yo mismo, si se averiguase que yo pertenezco al grupo semita. Hacer lo que queremos para nosotros, cuando actuamos con o para los demás es hacer muy poco.” (Guisán, 2010, 82).

Las premisas que subyacen a la formulación del ejemplo citado reaparecen en “Immanuel Kant: una visión masculina de la ética”. Allí, la filósofa española Esperanza Guisán describe un presunto contraejemplo con el cual podría demostrar cuán erróneo es el formalismo ético. A continuación, asevera que “La lista de contraejemplos podría llegar hasta el infinito.” (Guisán, 1988, 184). Luego, Guisán retoma la cuarta ilustración ofrecida por Kant en la *Fundamentación...*, que gira en torno a un deber imperfecto hacia otros, a saber, el de promover la felicidad ajena ayudando a quien lo requiera.

Guisán sostiene que efectivamente es posible universalizar aquella máxima que dice que nunca se proveerá ayuda a nadie, y coloca entre comillas, expresando una presunta falta de importancia, la imposibilidad lógica (contradicción en la voluntad, en este caso) que Kant invoca para identificar a aquella máxima como inmoral.

Al juzgar que el formalismo ético puede evadir resultados tan nefastos como los conjeturados por Guisán, no pretendemos desestimar apresuradamente la totalidad de las críticas que esta pensadora dirige contra la filosofía moral kantiana. Simplemente, nos interesaría ofrecer elementos de juicio que permitan sostener la hipótesis de que Kant provee restricciones efectivas que permiten evitar el aval moral indiscriminado de cualquier máxima.

Si bien esta filósofa funda sus juicios adversos a la perspectiva kantiana en la ética “femenina” preconizada por Hume, Mill, Gilligan..., hallamos una convergencia entre dichos juicios y la actualmente llamada *objeción del formalismo vacío*, que Hegel dirigió contra Kant.¹ Según ésta, efectivamente puede otorgársele a cualquier máxima la forma de una ley universal, “‘Y no existe absolutamente nada, que de este modo no pudiese convertirse en una ley de las costumbres’ (Hegel, *Werke*).” (Habermas, 1991, 98).

Introduciremos aquí una breve descripción de la propuesta de Richard Galvin, debido a que en uno de sus artículos presenta interesantes contraargumentos frente a la mencionada objeción. El núcleo de su argumentación radica en lo que él denomina *criterio de Estricta Imposibilidad Lógica*. Si éste opera como principio rector del test de la contradicción en la concepción, es posible arribar, partiendo de un criterio meramente formal, a constricciones relativas al contenido de deberes específicos.

‘Estricta Imposibilidad Lógica’ significa aproximadamente que una auto-contradicción puede ser generada únicamente como una cuestión de la lógica de intentar universalizar ciertas máximas. Si universalizar una máxima torna imposible ejecutar un acto que satisface la descripción del acto contenida en la máxima, luego una contradicción lógica es implicada al, simultáneamente, universalizar aquella máxima e intentar actuar de acuerdo con ella.” (Galvin, 1991, 387).

Galvin, a diferencia de los defensores de lo que denomina “Perspectivas de la Ley Causal”, pretende demostrar que el criterio de Estricta Imposibilidad Lógica no

¹ Las referencias que hagamos a Hegel a lo largo del presente trabajo surgirán de la interpretación realizada por Habermas y de las citas que él recoge, por un lado, así como del comentario de Fabian Freyenhagen, por otro.

demanda apelación alguna a premisas empíricas. Recurrir a las mismas supondría ignorar el énfasis que Kant coloca en la necesidad de evitarlas: “una ley, si es que ha de valer moralmente [...] tiene que llevar consigo necesidad absoluta; que el mandato: no debes mentir, no es que valga meramente para hombres, sin que otros seres racionales tuvieran que atenerse a él, y así todas las restantes leyes propiamente morales ” (Kant, 1996, 109).

En resumidas cuentas, el criterio de Estricta Imposibilidad Lógica constituiría aquella versión del test de contradicción en la concepción que supone más fiel a Kant debido a que “si sólo la lógica de la universalización es requerida para derivar reglas morales, entonces la aprioricidad, la necesidad y la validez universal son relativamente aporéticas.” (Galvin, 1991, 391).

Cuando Galvin se dispone a ejemplificar el modo de funcionamiento del mencionado test según las pautas del criterio de Estricta Imposibilidad Lógica, advierte que los patrones que deberían ser adoptados para formular correctamente la máxima a ser evaluada no fueron nítidamente estipulados por Kant. “[Kant] no provee una fórmula para determinar la máxima del acto [...] La principal fuente de controversia concierne a cuánta información debería ser incluida dentro de la máxima.” (Galvin, 1991, 388). Consecuentemente, propone formular las máximas parsimoniosamente, omitiendo cualquier tipo de alusión a las circunstancias del agente involucrado. Así, una vez que la máxima ha sido apropiadamente expresada, Galvin señala que debemos proceder a universalizarla, para obtener como resultado lo que denomina “máxima-Homóloga Universalizada Tipificada”. Disponiendo ahora de estas dos máximas, debemos conjugarlas a fin de discernir si podríamos actuar de acuerdo con la máxima original en el mundo conjetural en que la máxima Homóloga Universalizada Tipificada rigiera cual ley universal. Es decir, “la estrategia supone identificar una implicación de la máxima Homóloga Universalizada Tipificada que sea inconsistente con algún rasgo o implicación de la máxima original.” (Galvin, 1991, 388).

Examinemos entonces el famoso ejemplo de la falsa promesa, mencionado recurrentemente en la *Fundamentación...*. La formulación de la máxima inicial sería la siguiente: “Haré una falsa promesa”. A continuación obtendríamos la correspondiente máxima Homóloga Universalizada Tipificada, que rezaría sencillamente: “Todos hacen falsas promesas”. Luego deberíamos preguntarnos por el significado del término “promesa”: existe una conexión conceptual entre realizar una y la obligación que constriñe a intentar cumplirla. En otras palabras, para que la práctica de la promesa

exista la conexión mencionada debe estar vigente. Ahora bien, en aquel mundo regido por una ley universal según la cual sea sólo viable proferir falsas promesas, las personas enunciarán la frase “Prometo hacer x ” sin intención alguna de realizar x . En esta coyuntura, aquel que use el término “prometo” querrá expresar algo distinto de lo que nosotros significamos al decir idéntica palabra. En conclusión, la práctica de la promesa sería irrealizable, y, consecuentemente, la máxima original (“Haré una falsa promesa”) contradiría la ley rectora del mundo conjeturado.

Galvin presenta varios casos adicionales para ilustrar la validez de su propuesta (tales como el ejemplo del robo y el de la esclavitud), pero omitiremos mencionarlos aquí por cuestiones de espacio. Lo que quisiéramos resaltar es que la propuesta de este filósofo pone de manifiesto la potencialidad del test de contradicción en la concepción para determinar el *contenido* moral de deberes determinados.

Otra estrategia argumentativa (considerablemente diferente a la presentada por Galvin) que algunos kantianos ofrecen para mitigar la objeción del formalismo vacío consiste en lo siguiente: es posible admitir que cierto contenido e , incluso, ciertos deberes generales se encuentran incorporados en la mera idea del deber por mor al deber y que, si bien se requieren conocimientos antropológicos para lograr derivar deberes más específicos a partir de dicho contenido, la mencionada idea enmarca el proceso de derivación. Así, puede asegurarse la inmanencia de una doctrina de los deberes al seno de la ética kantiana. Quienes adoptan esta concepción asumen que la noción de deber sólo cobra sentido en tanto se aplique a un subconjunto de la totalidad de los seres racionales: los humanos. A esto se debe que los conocimientos empíricos que se invoquen a fin de especificar los deberes que nos conciernen no sean entendidos como material exógeno; sólo contenidos normativos adicionales sí lo serían. Es en este sentido que el filósofo Fabian Freyenhagen apunta que: “Aunque [la ética kantiana] esté basada en un principio formal de la moralidad, no está desprovista de contenido moral, sino que incluye un modo de derivar deberes específicos mediante una referencia a este principio [el de humanidad como fin objetivo en sí mismo] y a los hechos generales acerca de los seres humanos que son relevantes para su aplicación” (Freyenhagen, 2012, 60). Esta línea argumentativa añade así un énfasis especial sobre la noción de humanidad como fin objetivo en sí, y resalta cómo de allí se siguen (al menos al adoptar cierto conocimiento antropológico) dos máximas obligatorias: la de perfeccionarse a uno mismo y la de promover la felicidad ajena. Esto bastaría para mitigar las acusaciones de formalismo vacío.

3. Conclusión

El sucinto análisis que desarrollamos sobre la intrincada problemática abordada nos permite arribar a conclusiones indefectiblemente parciales y discutibles.

En resumidas cuentas, consideramos que las críticas derivadas de la objeción de formalismo vacío, tales como las que presenta Guisán, contra la filosofía moral kantiana son complejas y agudas; no obstante, no bastan para desarticular la propuesta de Kant. Al presentar a modo de ejemplo las tesis de Galvin, hemos intentado ofrecer algunos de los argumentos que permiten mitigar la acusación de formalismo vacío, acusación cuyo principal inconveniente consiste en alimentar la sospecha de que la filosofía moral kantiana no logra esquivar los peligros del relativismo. Hemos tratado de resaltar el valor que tiene el canon del enjuiciamiento moral a la hora de determinar el valor moral de una máxima cualquiera. Nos hemos focalizado particularmente en cómo la necesidad imperiosa de evitar contradicciones, necesidad explícita en los dos tests que componen dicho canon, incide en la determinación del contenido de las máximas moralmente válidas.

Acompañamos a Habermas cuando declara que “A la teoría moral cabe exigirle y confiarle que ilumine el núcleo universalista de nuestras intuiciones morales constituyéndose así en una refutación del escepticismo valorativo.” (Habermas, 1991, 129). En definitiva, esperamos haber ofrecido argumentos que permitan sostener la idea de que el formalismo ético no es un sendero que nos conduce a proclamar “¡Todo vale!”.

Bibliografía

- Freyenhagen, Fabian (2012) “The Empty Formalism Objection Revisited. §135R and Recent Kantian Responses”, en Brooks, Thom (ed.), *Hegel's Philosophy of Right*, Malden, Wiley-Blackwell, pp. 43-72.
- Galvin, Richard F. (1991) “Ethical Formalism: The Contradiction in Conception Test”, *History of Philosophy Quarterly*, VIII, 4, pp. 387-408.

Guisán, Esperanza (1988) “Immanuel Kant: una visión masculina de la ética”, en Guisán, Esperanza (ed.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Barcelona, Anthropos, pp. 167-196.

_____ (2010) “Cuando el capullo se convierte en flor y esa flor es una rosa (cómo alcanzar la madurez moral, más allá de Piaget y L. Kohlberg)”, *Revista de Estudios de Juventud*, 91, pp. 77-84.

Habermas, Jürgen (1991) *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona, Paidós, trad. Manuel Jiménez Redondo.

Kant, Immanuel (1996) *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Barcelona, Ariel, trad. José Mardomingo.