ALBERTO MARIO DAMIANI
MARTÍN ARIAS-ALBISU
MARÍA JULIA BERTOLIO
MARILÍN MERCEDES GÓMEZ
RODOLFO LEIVA
Coordinadores

Actas del Tercer Simposio de Filosofía Moderna

Rosario, 2015

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

Actas del Tercer Simposio de Filosofía Moderna. Rosario, 2015; coordinación de Alberto Mario Damiani; Martín Arias-Albisu; María Julia Bertolio; Marilín Mercedes Gómez; y Rodolfo Leiva. (1ª ed.). Rosario: UNR Editora. Editorial de la Universidad Nacional de Rosario, 2016.

Libro digital (PDF). Archivo disponible online.

ISBN 978-987-702-188-2

1. Filosofía Moderna. I. Damiani, Alberto Mario (coord.). II. Arias Albisu, Martín (coord.). III. Bertolio, María Julia (coord.). IV. Gómez, Marilín Mercedes (coord.). V. Leiva, Rodolfo (coord.).

CDD 190

ISBN 978-987-702-188-2

9 789877 021882

Índice

I. Sesiones plenarias

BAHR, FERNANDO
Pierre Bayle y la Teología de Simónides 9

BRAUER, DANIEL
Elementos para una teoría de la percepción en Hegel. De la dialéctica a la lógica Epistémica 23

CANDIOTI, MARÍA ELENA
Crítica y Antropología pragmática. Diversos planos de reflexión en la filosofía kantiana 37

DAMIANI, ALBERTO MARIO
La función de la exhortación en Fichte 53

DE ZAN, JULIO
La rehabilitación de la teleología en la filosofía real de Hegel y su trasposición en la *Ciencia de la Lógica* 65

FERNÁNDEZ, JORGE EDUARDO
Tres incursiones en la *Ciencia de la Lógica* de Hegel 84

MAIDANA, SUSANA
El papel del lenguaje en la Ilustración 94

II. Ponencias

APCARIÁN, JUAN CRUZ
Lo útil y lo superfluo frente a la construcción del bien común, en la obra de Rousseau 106

ASSALONE, EDUARDO
Los proyectos de constitución estamental de Hardenberg y de Humboldt: el contexto político de la *Filosofía del Derecho* de Hegel 114

ÁVILA, CÉSAR FABIÁN
El *principio de la conformidad a fin de la naturaleza* y lo biológico en Kant 127

BARREYRO, MARÍA EMILIA
La autonomía de la voluntad humana como obediencia a la auto-legislación 133

BEADE, ILEANA P.
Teleología y normatividad en la filosofía kantiana de la historia 139

BERTOLIO, MARÍA JULIA
Consideraciones sobre las percepciones y las nociones sensibles en Leibniz. Alcances y límites de su conocimiento 149

BISIGNANO, IGNACIO
Hobbes: razón artificial como razón científica 157

CALVENTE, SOFÍA
La estrategia del escéptico en *De Natura Deorum* y *Diálogos sobre la religión Natural* 164

DE BATTISTA, GIULIANA
Derivas práctico-políticas del deber kantiano 174

GALFIONE, MARÍA VERÓNICA
"Mi corazón al descubierto". La concepción romántica de la subjetividad estética 182

GIMÉNEZ, ARIEL
La categoría de causalidad: ¿un género para dos especies? 189

GÓMEZ, MARILÍN MERCEDES
El carácter práctico de la resolución de la Tercera Antinomia 198

GONZÁLEZ, MARÍA VICTORIA
Consideraciones acerca de la idea de afección en Spinoza 206

HENKE, MAGALÍ L.
La relación "Sustancia", "Dios" y "Naturaleza" en la *Ética* de Spinoza 213

JÜRGENS, CAROLINA
El problema de la teoría del sentido de la cópula en el juicio en las *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana* de F. W. J. Schelling. Aproximaciones para una comprensión del problema de la libertad como Uno Todo de la Filosofía. 222

LAVIÉ, CLAUDIA MARCELA
¿Cómo Ginebra? Observaciones sobre la delimitación del contexto ilocucionario rousseauniano 231

LEVINAS, MARCELO LEONARDO Y VIDAL, SILVINA PAULA
Ciencia y cambio conceptual en la cartografía del Renacimiento. La construcción de "América" en los mapas de Martin Waldseemüller 239

LONGO BERDAGUER, ROSA MARÍA
El significado de la desconfianza en las filosofías de Thomas Hobbes, John Locke y Jean J. Rousseau y su proyección actual 249

MENNA, SERGIO HUGO
La mente baconiana y la metáfora de la *tabula rasa* 256

MOLEDO, FERNANDO
La justificación de la ley moral en la *Crítica de la razón práctica* a la luz de la doctrina del *factum* de la razón pura 265

MOSCÓN, PABLO
El debate en torno al rigorismo kantiano en el contexto de la distinción entre deberes perfectos e imperfectos 272

MURÚA, ALEJANDRO
Sobre la imposibilidad de la inmediatez abstracta en el pensamiento especulativo de Hegel 281

NAPOLI, SANTIAGO J.
"La realización de la idea republicana de la amistad".
El proyecto político del marqués de Poza en el *Don Carlos* de Schiller 287

ORTEGA, JUAN PABLO
Crítica a la Ilustración Kantiana desde Lessing y Hamann 293

PÉREZ MENDOZA, MARCOS
Identidad entre Pensar y Existir en las Meditaciones Metafísicas de Descartes 300

RAFFO QUINTANA, FEDERICO
El infinito actual en la modernidad: los casos de Galileo y Leibniz 306

RILLA, JERÓNIMO
Hobbes, la dimensión reverencial y el ridículo 313

RODRÍGUEZ, LAURA
Dogmatismo, apariencia y simulación en la crítica kantiana 321

ROSSI, ENRIQUE JOSÉ
El extrañamiento de sí como criterio de verdad en Hegel 329

SAADE, MARIANA R.
La concepción de naturaleza en Blaise Pascal:
del mecanicismo a la infinitud de la naturaleza 335

SCALERCIO, MAURO
Sobre el principio de la convertibilidad de lo verdadero y de lo hecho en la
Ciencia Nueva de Vico 343

SOLARI PEZZATI, MARÍA
Algunas consideraciones sobre la cuestión de la providencia en Rousseau 351

TIZZIANI, MANUEL
La lectura como reescritura. Montaigne, Meslier, los *Essais* y la *Mémoire* 360

Sesiones Plenarias

Pierre Bayle y la Teología de Simónides

Fernando Bahr (CONICET – UNL)
fernandobahr@gmail.com

Introducción

En los últimos cincuenta años, sacando a luz diferencias latentes con anterioridad, los estudios sobre Bayle han manifestado una tendencia a dividirse en dos campos antagónicos. Por un lado, la interpretación "calvinista" que tuvo en las obras de Elisabeth Labrousse, y particularmente en los dos volúmenes de su *Pierre Bayle* (1963-1964), el momento decisivo; por el otro, la interpretación "atea", cuya posición se hizo especialmente fuerte a partir de los estudios de Gianluca Mori (1999a) y que fue llevada a su extremo por Jonathan Israel (2006).

Según la lectura calvinista, para decodificar a Bayle es imprescindible ponerlo en diálogo con el contexto confesional de sus escritos; una vez hecho esto, muchas de sus teorías aparentemente más audaces se revelan como estrategias destinadas a otros fines. Labrousse ofrece dos ejemplos de ideas que, formuladas en su origen con un fin apologético, habrían sido malinterpretadas por los lectores de los siglos posteriores: la legitimación social del ateísmo que hace en *Pensamientos diversos sobre el cometa* (1683) y la crítica radical de la teología que, tomando como punto de apoyo el problema del mal, lleva a cabo desde el *Diccionario histórico y crítico* (1697) en adelante. La primera, dice Labrousse, debería ser entendida como una estrategia motivada por el deseo de mostrar de manera indirecta a la Corona francesa el carácter políticamente inocuo de los dogmas reformados y la conveniencia de volver atrás con la Revocación del Edicto de Nantes (*cf*. Labrousse, 1987, 11-12); la segunda, como un intento extremo por "demostrar tanto la incapacidad de la teología racionalista como la ineluctable necesidad de descansar en la Revelación y la fe, de evitar nuestra razón y de creer ciegamente en 'la locura' de la Cruz (I Cor. 1:23) –la Revelación cristiana– a pesar de su opacidad" (Labrousse, 1987, 14).

Según la otra interpretación, en cambio, la decodificación que requiere la escritura de Bayle no proviene, o no proviene exclusivamente, de las claves que da su

contexto confesional y requiere ser una decodificación *filosófica*, esto es, atenerse a los argumentos y a las implicancias racionales de los mismos. Hay que "leer a Bayle con Bayle como si se tratara de hacer una reseña de sus obras para las *Nouvelles de la République des Lettres*" (Mori, 1999b, 308), afirma Mori. En estas reseñas, dice, Bayle no se detiene en las declaraciones que rodean al texto y va derecho a éste, buscando posibles contradicciones y deteniéndose cuando encuentra una idea inusual para extraer de ella *todas* sus consecuencias. Tal "destilado especulativo" es el verdadero resultado de un razonamiento filosófico, incluso cuando el mismo autor no lo admita (*cf.* Mori, 1999b, 309). Por lo tanto, dicho rápidamente, aunque Bayle no admita ser un ateo y hasta se pronuncie en contra de esa hipótesis, el ateísmo se desprende de las premisas que parte y debe ser considerado como un producto legítimo de su especulación.

Los "calvinistas" subrayan las resonancias doctrinarias del pensamiento de Bayle y el hecho de que sus textos llevan las huellas de las controversias inter e intraconfesionales que los nutrieron. Los "ateos" destacan un modo de escribir evasivo donde lo más importante es lo que el autor no dice explícitamente, pero deja que otros concluyan o adivinen. Estos énfasis, a nuestro juicio, son correctos. Coincidimos con los defensores de la interpretación calvinista que sin el trasfondo doctrinario no se entiende a Bayle; coincidimos con los defensores de la interpretación atea que es imposible leerlo como el ingenuo producto de un entusiasmo piadoso que no tomaba en cuenta las consecuencias subversivas de lo que escribía.[1] A diferencia de los primeros, sin embargo, entendemos que en Bayle no siempre la presencia de elementos calvinistas garantiza el predominio de éstos, ni mucho menos su ortodoxia; a diferencia de los segundos, por su parte, creemos que las críticas de nuestro autor a la teología, si bien atacan el corazón de esa "ciencia de lo infinito", no equivalen necesariamente al ateísmo.

Dividiremos el presente trabajo en dos etapas. En la primera, tomando como punto de apoyo el artículo "Simónides" del *Dictionnaire historique et critique*, un artículo que parece prestar buenas herramientas a la interpretación calvinista, se reunirán la críticas de Bayle a la teología natural en cuanto intento de la razón por elaborar una noción coherente de la divinidad. En la segunda, después de poner esas críticas en relación con lo que se ha llamado la "teología antiteológica" (*cf.* Walzer,

[1] Recordamos en este sentido a Jacques Solé, quien llamó a Bayle "inocente y piadoso producto de una aldea protestante de los Pirineos" (Solé, 1972, 96).

2009, 316) de los reformados, nos referiremos a dos citas del artículo que apuntarían en otra dirección, más heterodoxa y menos fácil de conciliar con aquella interpretación.

1. El artículo "Simónides"

El poeta griego Simónides, dice Bayle, fue "uno de los mejores poetas de la Antigüedad", tal como lo atestiguan Quintiliano, Dionisio de Halicarnaso, Horacio o Catulo; pasó a la historia, sin embargo, por un gesto filosófico: la respuesta que dio a un tirano que lo había invitado para que le dijera qué era Dios.

> Herón, tirano de Siracusa, pidió a este poeta que le dijera qué era Dios. El poeta le respondió que esa pregunta no era de aquellas que se podían responder sobre la marcha, y que necesitaba un día para examinarla. Cuando pasó ese término, Herón exigió una respuesta; pero Simónides le pidió entonces dos días más. Ésa no fue la última prórroga que solicitó: era con frecuencia intimado a responder, y él pedía cada vez un tiempo el doble de largo. El tirano, sorprendido por esta conducta, quiso saber la causa. Lo hago así, le respondió Simónides, porque cuanto más examino este asunto más oscuro lo encuentro. (Byle, "Simonide", F, DHC, IV, 209b).[2]

Cota –el personaje escéptico del *De natura Deorum* de Cicerón– notó que las dificultades de Simónides no podían deberse a que le faltaran absolutamente las respuestas, pues el poeta era demasiado sabio e instruido para eso.[3] Bayle sostiene que este comentario da en el blanco y no puede ser soslayado. Simónides habría podido responder fácilmente si hubiera querido limitarse a las ideas populares y a las impresiones del sentimiento; pero sabía también que su interlocutor le iba a exigir algo más que una mera repetición de palabras aprendidas, que lo obligaría a fundamentar racionalmente su definición, y para preparar esta fundamentación racional necesitaba el tiempo. El poeta, pues, quería comprender y hacer comprensible al tirano la naturaleza divina. Examinando esta materia descubrió que cualquier plazo le iba a ser insuficiente, pues cada posible respuesta venía acompañada de su refutación y ninguna hipótesis excluía la posibilidad de hipótesis distintas. Por ello, "dejó de creer en la posibilidad de encontrar una verdad y abandonó el juego" ("Simonide", F, DHC, IV, 210a).

---

[2] Bayle (1740) "Simonide", F, *Dictionnaire historique et critique* (en adelante, DHC), 5ta. edición, P. Brunel *et al.*, Amsterdam/Leyde/La Haye/Utrecht, t. IV, 209b.

[3] "Ahora bien, Simónides no sólo era un poeta encantador, sino que también parece haber sido un hombre sabio y bien informado en cualquier aspecto. De esta manera, yo conjeturaría que se le ocurrieron tantas respuestas sagaces y sutiles que no podía decidir cuál de ella estaba más cerca de la verdad y por lo tanto desesperó de poder llegar a ella alguna vez" (Traduzco desde la versión inglesa: Cicero, 1972, 94).

Bayle imagina los razonamientos del poeta. Podría definir a Dios como un ser distinto a todos los cuerpos que componen el Universo, pero se me demandará si el Universo ha existido siempre y si su materia tiene una causa eficiente. Si respondo que sí, estoy obligado a decir que ha sido hecha de la nada: un dogma que yo mismo no comprendo y que Herón rechazaría. Si respondo que no, se me pedirá que explique de dónde viene el poder que Dios tiene sobre ella. ¿Cómo podría explicar que, de dos seres independientes e igualmente necesarios y eternos, hay uno que domina completamente al otro, sin que este dominio sea recíproco? No alcanza, además, con decir que Dios es un Ser distinto a todos los seres que componen el Universo, pues se querrá saber si ese Ser es extenso. Si respondo que sí, se concluirá que es corporal y material, pues nadie –ni yo mismo– aceptaría una extensión incorporal e indivisible (*cf.* "Spinoza", N, DHC, IV, 259b). Si respondo que no, se me dirá que por lo tanto no está en ninguna parte y no puede tener unión alguna con el mundo, o se me pedirá que explique cómo concebir una substancia no extensa o un espíritu separado de la materia, cosa imposible.[4] Pero aunque se me concediera que Dios es una sustancia inmaterial y no extensa, un espíritu infinito y todopoderoso, las dificultades no desaparecerían. Ese espíritu, ¿existe necesariamente? ¿Es su potencia un atributo tan necesario como su ciencia? Si es así, no actúa libremente, es decir, no tiene la fuerza para actuar o dejar de hacerlo, y todo lo que hace lo hace por necesidad (lo cual destruye la sustancia misma de la religión).[5] Si, en cambio, le atribuyo la libertad de indiferencia, me encontraré en el problema insoluble de tratar de conciliar tal libertad con un Ser que existe necesariamente.[6] "He aquí, si no me equivoco, una pequeña parte de las razones que daban vuelta por la cabeza de Simónides mientras buscaba la definición que se le pedía, y que lo llevaron a la resolución de no decir nada, tanto temía afirmar falsedades" ("Simonide", F, DHC, IV, 210b).

---

[4] "Recordemos que los cartesianos más sutiles sostienen que no tenemos idea alguna de la sustancia espiritual. Solamente sabemos por experiencia que ella piensa, pero no sabemos cuál es la naturaleza del Ser cuyas modificaciones son los pensamientos; no conocemos cuál es el sujeto, y el fondo, al que los pensamientos son inherentes." ("Simonide", F, DHC, IV, 211b)

[5] Cualquier sujeción de la voluntad divina a un orden previo supondría, según Bayle, negar al Dios de la religión, es decir, al Ser infinitamente perfecto que mantiene el orden del mundo o lo cambia según su capricho.

[6] "Es cosa segura que la existencia de Dios no es un efecto de su voluntad. Él no existe porque quiera existir sino por la necesidad de su naturaleza infinita. Su poder y su esencia existen por la misma necesidad. Él no es todopoderoso ni conoce todas las cosas porque así lo quiera sino porque son atributos necesariamente *identificados* con él mismo" (Bayle, 1727-1731, t. III, 409b). Aquí estaba según Bayle una de las dificultades insuperables que enfrentaba la teoría de la creación de las verdades eternas.

El cuidado de Simónides, según Bayle, revela una inteligencia aguda y delicada, difícil de encontrar entre los seres humanos. La mayoría de los hombres, en su lugar, se habrían dejado deslumbrar por la primera hipótesis, sin reconocer las dificultades, y la habría declarado magistralmente única verdad, "fuera de la cual no hay más que impertinencia y extravagancia". Este espíritu dogmático ha sido siempre el más extendido: avanzar rápidamente una teoría, decidir que es evidente, declararla verdad obligatoria y menospreciar a quienes no la entiendan o manifiesten su desacuerdo. Un caso ejemplar, aunque no se trate de un espíritu común, es para Bayle el de Tertuliano. Lo atestigua su reacción ante la suspensión de juicio de Simónides:

> Cualquiera de nuestros artesanos, dice [Tertuliano], encuentran a Dios y lo muestran, y señalan efectivamente todo lo que pueden ponerse en cuestión respecto a la naturaleza divina. Esto significa que si Cresus, o Herón, hubieran demandado al más ignorante de todos los cristianos *qué es Dios, y cuáles son sus atributos*, habrían tenido sobre la marcha una respuesta categórica, y tan exacta que nada le habría faltado. ("Simonide", F, DHC, IV, 210a).

Ahora bien, tal como había observado Cota, una cosa son las respuestas populares, o religiosas, que se podrían dar a la pregunta de Herón; otra muy distinta son las respuestas filosóficas. ¿Qué habría respondido el artesano de Tertuliano? En el mejor de los casos, que Dios es un ser inmaterial, infinito, todopoderoso, soberanamente bueno, soberanamente justo, que ha creado todas las cosas según los deseos de su voluntad. ¿Podría ese artesano explicar y defender racionalmente alguno de estos conceptos ante un objetor lúcido como era Herón? Y aun disculpando la ignorancia de los humildes, y la jactancia de Tertuliano, ¿podría algún teólogo explicarle a Herón, por ejemplo, por qué un Dios infinitamente poderoso, santo y bueno ha podido exponer a los hombres al estado criminal y miserable en que viven sin menoscabar Sus atributos? ¿Qué habría aportado este teólogo sino mayor confusión?[7]

---

[7] "No dejemos al artesano cristiano expuesto a este ataque: hagamos venir a un teólogo que explique a Simónides todo el sistema de la gracia y toda la economía de los decretos de la predestinación; seguramente este poeta le habría respondido: usted me trae de un país oscuro a un país más oscuro" ("Simonide", F, DHC, IV, 211a). Es característica esta repugnancia de Bayle ante la interpretación y la terminología teológicas. Así, por ejemplo, dice, parece claro que el misterio de la Trinidad, "propuesto en pocas palabras según la simplicidad de la Escritura, asustará e indignará muchos menos a la razón de lo que la asusta e indigna el gran detalle de explicaciones que lo acompañan en los comentadores de Tomás de Aquino" ("Eclaircissement sur les manichéens", DHC, IV, 634). O también: "Si se les propusiera a los sabios chinos las explicaciones tomísticas de nuestros misterios, y si ellos preguntaran cómo creemos en tal cosa, dado que no tenemos ninguna idea, sería mejor remitirlos, no a una disputa, sino a una respuesta bastante semejante a aquélla que el Ángel Gabriel dio a la Virgen" ("Eclaircissement sur les pyrrhoniens", DHC, IV, 644).

La suspensión de juicio de Simónides se debía, pues, a que no quería decir sino lo que llegara a comprender clara y distintamente. Y si los teólogos imitaran su cuidado, "es decir, si ellos no aseguraran sobre la naturaleza de Dios más que lo que de acuerdo a las luces de la razón les pareciera incontestable, evidente y a prueba de toda dificultad" también "demandarían incesantemente nuevos plazos a todos los Herones" ("Simonide", F, DHC, IV, 211a). Más aún, el silencio de los teólogos cristianos debería ser, si cabe, más largo y profundo que el de Simónides o el de cualquier filósofo pagano, pues éstos no se enfrentaban a dificultades tales como el misterio de la Trinidad, la Encarnación del Verbo, la propagación del pecado de Adán o la predestinación eterna de casi todos los seres humanos a los suplicios del Infierno. Simónides o Tales debían dar cuenta de los atributos de una primera Causa; los teólogos, entre otras cosas, de un Dios infinitamente bueno que condena al fuego eterno a la mayor parte de sus criaturas por haber sido cómplices de una acción inevitable llevada a cabo cuando no existían.

Bayle propone entonces la siguiente rectificación de las palabras de Tertuliano. Se puede colocar a cualquier cristiano por encima de los más importantes filósofos de la Antigüedad con la condición de decir "que el más pequeño de los artesanos cristianos *cree* firmemente más cosas con respecto a la naturaleza de Dios que lo que los más grandes filósofos del paganismo han podido *conocer*" ("Simonide", F, DHC, IV, 211 a).[8] Es cierto que cualquier cristiano podría hablar de su Dios con el mayor detalle, pero la gran fuente de esa seguridad no se encuentra en lo que haya podido descubrir mediante su razón sino en lo que el catecismo le ha enseñado. La gran habilidad de los cristianos no se debe a que posean una agudeza de la que carecían los filósofos antiguos sino a que han crecido en una Iglesia que los ha hecho participar de la fe histórica, o, en algunos casos, de la fe justificante. "Eso los convence de la existencia de muchas cosas de las que no comprenden nada. [...] Es preciso que la gracia de Dios o la educación de la infancia sean de la partida" ("Simonide", F, DHC, IV, 211a).

Existen, por lo tanto, dos órdenes sustancialmente distintos de certezas. Uno es el orden de la razón natural y comprende aquellas ideas que, o por resultar evidentes en sí mismas o por contar con el aval de los hechos, pueden denominarse propiamente "conocimientos". El otro orden corresponde a las certezas de la fe, y comprende *ideas generales* avaladas por un principio de autoridad –"Dios lo ha hecho, Dios es el Ser

[8] Cursivas nuestras.

soberanamente perfecto, luego está bien hecho"– y recibidas, o directamente a través de la Escritura, o de las costumbres y las enseñanzas transmitidas en la infancia.[9] Éstas no constituyen "conocimientos" en el primer sentido, pues cualquier constatación empírica o racional que se intente hacer de ellas conduce al fracaso; se aceptan no porque cuenten con hechos o con evidencias lógicas a su favor sino por una actitud de *confianza* hacia la fuente de donde provienen, confianza que generalmente es capaz de superar las dificultades en contra que se le señalan. Es esa confianza la que lleva que el más embrutecido de los campesinos *crea* sin poder explicar el objeto de su creencia. Lo mismo le ocurre al teólogo de mayor prestigio; la terminología refinada que este último utiliza, en el mejor de los casos, puede adornar pero no ocultar su ignorancia fundamental. El teólogo tampoco *comprende* al Dios sobre el cual escribe o predica; montado sobre los prejuicios de la educación, sobre los dogmas del catecismo o ayudado por la gracia, puede definirlo y hacer de cuenta que tal definición es inteligible; desde la razón natural, como Simónides, en cambio, caería en las mismas perplejidades y se vería obligado finalmente a mantenerse en silencio.[10]

2. Bayle y la "antiteología"

Hemos dicho que "Simónides" es un artículo que parece ofrecer buenas herramientas a la interpretación calvinista. Las críticas a la teología natural, efectivamente, constituyen un rasgo característico de las dos principales confesiones nacidas de la Reforma. En este sentido, Lutero, aun afirmando que la existencia de Dios era una verdad connatural a la mente humana, se ocupó especialmente de limitar ese rudimentario conocimiento para que no se transformara en una doctrina racional y autónoma de la naturaleza divina. Tal ciencia de Dios le parecía en primer lugar una imposibilidad, por la impotencia del entendimiento humano después de la Caída, y en segundo lugar una impiedad, puesto que aceptándola se corría el riesgo de colocarla

[9] "Dios lo ha hecho, [...] Dios lo ha dicho, Dios lo ha permitido: es entonces verdadero, sabiamente hecho, sabiamente permitido. Si usted quiere descender al detalle de las razones particulares, jamás verá el fin, y después de miles de disputas quedará constreñido a volver a la razón de la autoridad, la idea inmensa del Ser soberanamente perfecto" ("Rufin", C, DHC, IV, 100a).

[10] Obsérvese que Bayle rechaza de plano la idea de que una particular iluminación de la fe ponga al agraciado en condiciones de comprender, aunque sea mínimamente, la naturaleza divina. Esas distinciones tradicionales entre "razón iluminada por la palabra de Dios" y "razón oscurecida por el pecado" son para él sofismas que ocultan en su equivocidad meros intereses de partido, pues cada facción las utiliza en su propio provecho y para molestar al adversario. (*cf.* Bayle, 1727-1731, t. III, 833b-834a).

como fundamento de la fe, despojando a ésta de la gratuidad e independencia que la debía definir.

Para Calvino, por su parte, si bien "está fuera de duda que hay en los hombres un sentimiento de la Divinidad, incluso un movimiento natural",[11] no es ese sentimiento una conclusión a la cual los hombres arriben después de un proceso de argumentación o el resultado de la capacidad humana para el pensamiento abstracto. Además, aunque Calvino sostenga que el hombre nunca se puede quitar del todo este "*sensus divinitatis*", al mismo tiempo deja en claro que el mismo no tiene un efecto espiritual positivo y puede alejarlo de Dios antes que acercarlo a Él en la medida en que el hombre se haga una imagen de la divinidad que esté bajo su control, es decir, en la medida en que diseñe una imagen de Dios conforme a las cosas que encuentra en su propio mundo. Esto es precisamente la idolatría.

El "*sensus divinitatis*" no es, por tanto, un camino para el auténtico conocimiento de Dios. Para encontrar otro lugar de autorrevelación de Dios, menos viciado, hay que remitirse a la realidad externa del cielo y la tierra. De acuerdo con Calvino, contemplar el orden de la naturaleza y las riquezas con que está dotado el mundo automáticamente nos fuerza a levantar la mirada hacia el Hacedor de todo eso. En este sentido, el orden natural sería –junto con las Escrituras y Jesucristo– un auténtico "espejo" de Dios y, como los otros espejos mencionados, implica al mismo tiempo una posibilidad y un límite. Una posibilidad, porque sólo concentrándonos en ellos se puede obtener un conocimiento significativo de Dios. Un límite, porque el hombre no debe intentar ir más allá; no debe desear contemplar a Dios fuera de las vías a través de las que Dios mismo se ofrece.

En todo caso, está claro que el conocimiento de Dios es el resultado de una acción de Dios mismo. Es necesario que Dios se autorrevele, se incline hacia el hombre y se acomode a la capacidad humana de comprensión. El hombre, por su parte, nunca sabrá lo que Dios es (*quid sit*), puesto que Dios no lo ha revelado; su conocimiento se limita a lo que Dios es en relación con nosotros (*qualis sit*). En este contexto, se entiende su afirmación de que la esencia de Dios es incomprensible:[12] no porque niegue toda posibilidad de conocimiento de Dios ni porque sostenga que Dios pueda ser

[11] "Nous mettons hors de doute que les hommes ayent un sentiment de Divinité en eux, voire d'un mouvement naturel" (Calvin, 1859, I, 11, 3).

[12] "Vray est que Dieu s'est quelque fois monstré présent sous certains signes, tellement que l'Escriture dit, qu'on l'a veu face à face : mais tous les signes qu'il a jamais choisis pour apparoistre aux hommes, estoyent propres pour enseigner, et advertissoyent les hommes de son essence incompréhensible" (Calvin, 1859, I, 11, 3).

diferente al que se revela, sino porque quiere exaltar Su majestad y Su gloria, que sobrepasan totalmente la medida humana (*cf.* van der Kooi, 2005, cap. III, especialmente 124-126).

Para Calvino, Dios es, pues, absolutamente trascendente. Y la interpretación calvinista de Bayle ha seguido básicamente esta línea. Lo dice, por ejemplo, Paul Dibon, quien sostiene que por allí se encuentra la "convicción esencial y la norma" del pensamiento de Bayle: "Esta concepción calvinista de lo divino domina su posición metafísica. [...] el cuidado por la trascendencia divina le dicta preferencias y repugnancias instintivas" (Dibon, 1959, xv-xvi).[13] Sería este "cuidado por la trascendencia divina" de raíz calvinista, por lo tanto, el que llevaría a Bayle a elogiar el silencio de Simónides y a concluir en una "teología antiteológica". Nuestro autor encontraría en el gesto del poeta pagano, si no un rasgo en sí mismo religioso, por lo menos la condición previa indispensable para una auténtica piedad. A diferencia de la precipitación teológica, el no afirmar ni negar de Simónides serían reveladores así del afán por no utilizar el nombre de Dios en vano y dañar Su divina majestad.

Creemos que Dibon recoge un elemento fundamental. La presencia de un Dios irreductible a toda categoría filosófica o moral marca el pensamiento de Pierre Bayle. Sin embargo, también creemos que proponer la absoluta trascendencia del Dios calvinista como "norma" de la filosofía de nuestro autor puede ayudar a transmitir una imagen equivocada, o excesivamente lineal, que conviene evitar de antemano. Reconocida la coherencia de la antiteología expuesta en *Simonide* con la concepción bayleana de la creencia religiosa, ¿debemos terminar proponiendo por ejemplo que la única meta que guiaba su recorrido por todas las objeciones posibles a las teodiceas cristianas era mantener inmaculado el sitio de la Divinidad, impedir que Su nombre fuera usurpado por alguna invención humana? Aceptada la similitud de su concepción de Dios con las sostenidas por Lutero y Calvino, ¿debemos concluir que su escepticismo está "teológicamente inspirado"? Dibon parece no desalentar estas propuestas, pero entendemos que las mismas son demasiado concluyentes como para hacerle justicia a un pensador como Bayle, tan atraído por las perplejidades.

---

[13] Para Dibon, es esta piedad religiosa la que lleva a Bayle a preferir el ateísmo a todas las formas de superstición y a sentir tanto horror por la idolatría como por el materialismo. Elisabeth Labrousse hace una indicación parecida: "El escepticismo de Bayle fue considerado la fuente de su horror por la superstición; nadie se detuvo a considerar que en el hijo de un pastor calvinista y en un hugonote perseguido, el sentimiento de horror por el fanatismo y la superstición podría estar originado muy bien en motivos religiosos" (Labrousse, 1987, 16).

Por otra parte, la presencia más o menos clara de rasgos calvinistas en la concepción de Dios que aparece en "Simónides" no nos puede hacer olvidar que la originalidad del artículo radica menos en esa concepción que en el modo cómo Bayle, recurriendo a la anécdota por la que se recuerda al poeta pagano, interpreta el silencio de la razón ante la pregunta por la naturaleza de Dios, a saber, como suspensión de juicio escéptica. Nuestro autor es muy preciso en este punto. Respecto de la naturaleza de Dios, dice, "[l]as fuerzas de la razón y del examen filosófico sólo consiguen mantenernos en equilibrio y con el temor a equivocarnos, sea que afirmemos, sea que neguemos" ("Simonide", F, DHC, IV, 211a). A esta igualdad de fuerza persuasiva entre dos representaciones puestas en oposición, los escépticos griegos denominaban *isostheneia*, equipolencia, y la entendían como el hecho que conducía a la suspensión de juicio, o *epokhè*. Tal sería el trayecto cumplido por Simónides, con la excepción, importante respecto del escepticismo clásico, de que, a los ojos de Bayle, tal *epokhè* no sería incompatible con la piedad religiosa, y hasta podría resultar, por oposición a la precipitación (*propeteia*) teológica, un rasgo que la indique.

Como es habitual, Bayle cita autoridades a favor de su lectura. Una de ellas, en este caso, es el jesuita Lescalopier, quien en una nota a su edición del *De Natura Deorum* alaba la modestia de filósofos como Tales y Simónides, quienes "jamás discurrieron cosas absurdas, impías y blasfemas respecto de la Naturaleza divina, jamás cayeron en torpes errores, en los cuales vemos que caen –y esto nos duele– hombrecitos importantes por su gran impudicia" ("Simonide", F, DHC, IV, 211b). Otra es el teólogo y político calvinista Du Plessis Mornay, el cual alaba a Simónides antes de recordar, muy ortodoxamente, que sólo corresponde a Dios "ser metafísico, esto es, hablar de las cosas que están más allá de la naturaleza" ("Simonide", F, DHC, IV, 212a).

Las dos citas siguientes, empero, resultan menos ortodoxas. Son ellas las que, a nuestro juicio y como sugeríamos más arriba, le imprimen al artículo en su conjunto un poder de sugerencia muy difícil de conciliar con el calvinismo. La primera proviene de François de La Mothe Le Vayer, acaso la figura más significativa del *libertinage érudit*. El pasaje citado se encuentra en una carta que lleva por título "Paralelos históricos", donde el filósofo, en un contexto típico de ese movimiento intelectual, se extiende acerca de las semejanzas entre los cultos cristianos y paganos:

> "Recuerde usted la PIADOSA modestia de Simónides [...] Yo no dudo de que, por más pagano que fuera Simónides, esa humilde profesión de ignorancia resultó más

> agradable para el Ser soberano que la insolencia de un Eunomio y de esa especie de arrianos, sus sectarios, que se jactaban de conocer a Dios tan exactamente como él mismo se podía comprender" ("Simonide", F, DHC, IV, 212 a).

Bayle subraya el adjetivo "piadosa" y, evidentemente, comparte con Le Vayer la idea de que todos los teólogos son eunomianos en la medida en que "presumen de penetrar hasta los más secretos dictámenes (*conseils*) de la Divinidad" (La Mothe Le Vayer, 1758, 286). La segunda es una extensa cita de Pierre Charron, es decir, el "padre ideológico" del libertinismo, que ocupa casi la totalidad de la observación G. En ella, Charron ataca "la enorme y rabiosa presunción" de todos aquellos –ateos o creyentes– que se atreven a hablar de la Deidad "como si se tratara de una cosa totalmente definida, circunscripta y que necesariamente es así o asá", señalando la imposibilidad de decir nada acerca de ella:

> "La Deidad es algo que no se puede conocer, ni siquiera percibir; de lo finito a lo infinito no hay ninguna proporción, ningún pasaje: la infinitud es completamente inaccesible, es decir, imperceptible. Dios es la misma, verdadera y única infinitud. La inteligencia más alta y el más grande esfuerzo de la imaginación no se aproximan más a él que la menor y más baja concepción. El mayor de los filósofos y el más sabio de los teólogos no conocen más o mejor a Dios que el más humilde de los artesanos. Donde no hay avenidas, ni caminos, en primer lugar, no puede haber lejos ni cerca... Dios, Deidad, Eternidad, omnipotencia, infinitud, no son para nosotros nada más que palabras pronunciadas en el aire: no son cosas que el entendimiento humano pueda manejar" ("Simonide", G, DHC, IV, 212b).

Bayle admite que se le podría objetar a Charron como "un doctor demasiado sospechoso para merecer que sus máximas sean tenidas en cuenta" (Simonide", G, DHC, IV, 213a). Las sospechas que despertaba Charron estaban motivadas precisamente por su cercanía al librepensamiento y al escepticismo. Otro tanto, por lo menos, podría decirse de Le Vayer, en cuyos diálogos –decía el propio Bayle– "hay mucha erudición, pero hay todavía más impiedad".[14] Nuestro autor es consciente, por lo tanto, de que los pasajes incluidos hacen al lector un guiño en dirección a otro universo de significados –"países desconocidos, plenos de rareza y de admiración" (La Mothe Le Vayer, 2005, 196), diría Le Vayer– donde se privilegia la libre búsqueda espiritual y donde se considera con calma la posibilidad de que el lugar de la Deidad sea un lugar vacío.

[14] "He leído en Rouën los diálogos de Orasius Tubero en una versión impresa. Hay mucha erudición en ellos, pero hay todavía más impiedad. Son golpes de juventud, lo reconozco; sin embargo, no sé si el autor se arrepintió de ello, porque toda su vida escribió en defensa del pirronismo de una manera que no hacía parecer su alma muy devota" (Bayle, 1912, 436).

A modo de conclusión

Pierre Bayle es un escritor heterodoxo, es decir, un escritor "que se define, en relación íntima con la ortodoxia, a la vez en su seno y contra ella, dramáticamente ligada a aquello que combate" (Rétat, 1980, 209). Esta magistral definición de Pierre Rétat debe entenderse a nuestro juicio en relación con cualquier tipo de ortodoxia: sea la calvinista, sea la atea. He aquí el principal motivo por el cual, modestamente, no nos sumamos a ninguna de las dos interpretaciones en disputa que señalábamos al comienzo. Es cierto que en las mismas hay matices. Mori, por ejemplo, califica al ateísmo de Bayle como "crítico", es decir, tan diferente "del ateísmo dogmático, a la manera del spinozismo" como del "agnosticismo escéptico" (*cf.* Mori, 1999a, 236). En un sentido semejante, Hubert Bost habla de Bayle como "un protestante complicado" y se esfuerza por encontrar el "cuadro epistemológico" no incompatible con la confesión reformada donde las reflexiones de Bayle, por peligrosas que sean, cobrarían sentido (*cf.* Bost, 2008). En uno y en otro caso, sin embargo, las "afiliaciones" tienden a prevalecer: Bayle seguiría siendo un ateo, incluso "*malgré lui*", o Bayle seguiría siendo un protestante y en esa palabra se incluiría algo más que una mera pertenencia social. Es muy difícil pensar la heterodoxia, la tensión irresuelta, el "entre" tan magníficamente expuesto por Elisabeth Labrousse al decir que en Bayle hay un debate "entre la imagen de un Dios todopoderoso y trascendente y la de un monismo materialista, entre la predestinación gratuita y el más riguroso determinismo" (Labrousse, 1963-1964, t. II, 603). Ni siquiera la misma Mme. Labrousse pudo permanecer allí, en el debate, sin inclinarse por uno de los lados (en su caso, el Dios todopoderoso y trascendente del calvinismo). Es aquí, para pensar el "entre", donde entendemos que la presentación de Bayle como "escéptico" se hace significativa, pues, en efecto, se trata de describir aquella "detención del pensamiento por el hecho de la cual no rechazamos ni afirmamos una cosa",[15] exactamente la suspensión del juicio.

Bibliografía

[15] Traducimos aquí desde la edición francesa bilingüe: Sextus Empiricus (1997) *Esquissses pyrrhoniennes*, Paris, du Seuil, p. 59.

Bayle, P. (1740) *Dictionnaire historique et critique* (DHC), 5ta. edición, Brunel., P. *et al.*, Amsterdam/Leyde/La Haye/Utrecht.

_____ (1727-1731), *Œuvres diverses*, Husson, P. *et al.*, La Haye, (reproducción anastática con introducción de E. Labrousse, Hildesheim, G. Olms, 1964-1982).

_____ (1912) "Lettres inédites de Pierre Bayle", en Denise, F. P. (ed.), *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, XIX.

Bost, H. (2008) "Pierre Bayle, un 'protestant compliqué'", en van Bunge, W. y Bots, H. (eds.), *Pierre Bayle (1647-1706), le philosophe de Rotterdam: philosophy, religion and reception*, Leiden/Boston, Brill, pp. 83-101.

Cicero (1972) *The Nature of the Gods*, I, London, Penguin Books, trad. H. C. P. McGregor with an introduction by J. M. Ross.

Calvin, J. (1859) *Institution de la Religion Chrétienne*, Paris, C. Meyrueis, en http://www.unige.ch/theologie

Dibon, P. (1959) "Rédecouverte de Bayle", en Dibon, P. (ed.), *Pierre Bayle. Le philosophe de Rotterdam*, Amsterdam/London/Princeton/New York, Elsevier Publishing Co.

Israel, J. (2006) *Enlightenment contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford, Oxford University Press.

Labrousse, E. (1963-1964) *Pierre Bayle*, t. I: *Du pays de Foix à la cité d'Erasme*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1985[2] (1963[1]); t. II: *Hétérodoxie et rigorisme*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1964.

Labrousse, E. (1987) "Reading Pierre Bayle in Paris", en Kors, A. y Korshin, P. (eds.), *Anticipations of the Enlightenment in England, France, and Germany*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

La Mothe Le Vayer, F. (1758) *Oeuvres de François de La Mothe Le Vayer*, nouvelle édition revuë et augmentée, tome VII, partie I, Dresde, Michel Groell; disponible en www.archive.org

La Mothe Le Vayer, F. (2005) "De la vida privada", en *Diálogos del escéptico*, Buenos Aires, El cuenco de plata, estudio preliminar, trad. y notas de F. Bahr.

Mori, G. (1999a) *Bayle philosophe*, Paris, Honoré Champion.

Mori, G. (1999b) "Interpréter la philosophie de Bayle", en Bost, H. y De Robert, Ph. (comps.), *Pierre Bayle, citoyen du monde. De l'enfant du Carla à l'auteur du* Dictionnaire, Paris, H. Champion.

Rétat, P. (1980) “Libertinage et hétérodoxie: Pierre Bayle”, *XVIIe. siècle*, Nº 127, Avril/Juin.

Sextus Empiricus (1997) *Esquissses pyrrhoniennes*, Paris, du Seuil, introduction, traduction et commentaires par Pierre Pellegrin.

Solé, J. (1972) “Religion et conception du monde dans le Dictionnaire de Bayle”, *Bulletin de la Société d’Histoire du Protestantisme Français*.

van der Kooi, C. (2005) *As in a Mirror. John Calvin and Karl Barth on Knowing God*, Leiden/Boston, Brill.

Walzer, M. (2009) “El calvinismo”, en Cervantes-Ortiz, L. (ed.), *Juan Calvino. Su vida y obra a quinientos años de su nacimiento*, Barcelona, Editorial Clie.

Elementos para una teoría de la percepción en Hegel.
De la dialéctica a la lógica epistémica

Daniel Brauer (UBA – CONICET)
danielbrauer@hotmail.com

El problema de la percepción ha estado en el centro de las teorías del conocimiento de la filosofía moderna, desde Descartes hasta Kant. Si bien es cierto que se trata de un tema que está presente desde los orígenes de la filosofía, tomar como hilo conductor las concepciones de la percepción de la Modernidad implica la reconstrucción de la historia de la filosofía de ese período en su conjunto, en la medida en que en las concepciones de las formas de la "intuición" o "percepción" se encuentra la clave de acceso tanto al llamado mundo externo como interno y a través de él a las "verdades metafísicas". El problema continúa siendo objeto de múltiples preocupaciones contemporáneas en torno al camino epistémico que conduce a la realidad ya que es precisamente en la percepción en la que se define qué es el conocimiento empírico y su diferencia con la comprensión de estructuras lógicas o puramente formales que definen las distintas formas de un saber a priori.

Pero en el caso de Hegel no puede decirse que contamos con una teoría explícita de la percepción a pesar de que sus textos parecen presuponerla. En efecto, en ese complejo e inclasificable tratado que constituye la *Fenomenología del Espíritu* se encuentra en el segundo capítulo de la sección dedicada a la "conciencia" con el título "*La percepción o la cosa y la ilusión*" (*Die Wahrnemung oder das Ding und die Tauschung*) el texto más extenso dedicado a ella, pero como es sabido, esos parágrafos contienen una crítica a una serie de teorías modernas sobre el alcance y límites de la percepción aunque no un tratamiento sistemático de la misma. Suele pasarse por alto que más allá de su crítica radical a diversas concepciones que – como veremos – no resultan siempre fáciles de identificar, habida cuenta de la falta de notas a pié de página, la percepción desempeña para Hegel un papel constitutivo en el proceso de conocimiento. Esto puede reconocerse por el hecho que el orden sucesivo de los capítulos de la *Fenomenología* corresponde a un orden progresivo en la constitución del "saber".

Mientras que el primer capítulo sobre la "certeza sensible" no parece corresponder a una concepción filosófica particular ni antigua ni moderna – si bien esto puede resultar controversial[1] – e incluso en forma algo forzada a un saber ingenuo,[2] en el dedicado a la percepción pueden reconocerse por el vocabulario utilizado alusiones a conceptos centrales de la filosofía de la Modernidad, algo que puede confirmarse por la lectura de la tercera parte de las *Lecciones de Historia de Filosofía* dedicada a – según la expresión de Hegel o de sus editores – a la filosofía más reciente ("*neuere Philosophie*").[3]

Si bien la forma es que es tratada la percepción en el marco de la *Fenomenología* hegeliana es preponderantemente crítica y genética y esto significa como un estadio de transición hacia estructuras más complejas del conocimiento de las que constituye una condición necesaria, uno podría esperar encontrar en los textos de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* un tratamiento metódico y sistemático. Sin embargo Hegel dedica allí[4] a la percepción apenas dos parágrafos que si bien contienen algunas indicaciones significativas apenas van más allá de lo expuesto en el mencionado capítulo de la *Fenomenología.*

Por último, cabe mencionar el breve tratado que Hegel agregó a modo de introducción a la tercera edición de la *Enciclopedia* bajo el título de "Posiciones del pensamiento frente a la objetividad". En efecto, la "segunda" caracteriza al "empirismo" y retoma consecuentemente el problema de la percepción aunque también aquí los textos son muy breves y no aportan algo nuevo.[5]

Estos son en líneas generales los textos con los que contamos a la hora de reconstruir la teoría hegeliana de la percepción y se hace necesario hablar aquí de reconstrucción en la medida en que el autor no la ha desarrollado en forma sistemática. En otras palabras; Hegel ha desarrollado una *dialéctica* de la percepción y lo que nos proponemos en este trabajo es establecer de acuerdo a sus propias premisas el camino que va de la dialéctica la *lógica* de la percepción y esto en un doble sentido: por un lado

---

[1] La opinión contraria puede encontrarse en el opúsculo de Purpus (1905).

[2] Se debe tener en cuenta que Hegel hace uso en el texto de ciertas expresiones como "el esto" o "el aquí" que resultan artificiales para el lenguaje natural y que en todo caso pueden ser propios de una meta-teoría del mismo que pretenda relevar sus supuestos no explícitos.

[3] Hegel (1986, t. 20, 61ss. – *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, Tercera Parte, *"Neuere Philosophie"*). Este título suele traducirse como "Filosofía Moderna" pero la expresión muestra que Hegel ve una continuidad en ella con su propia época.

[4] Hegel (1986, t. 10, 208ss. – *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, III, §§420-421).

[5] Hegel (1986, t. 8, 106ss. – *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, I, §§37-60).

el papel epistémico de la percepción en el marco general de lo que podría considerarse su teoría del conocimiento, por el otro la "lógica" en el sentido técnico en que Hegel emplea el término, es decir los postulados metafísicos que acompañan nuestras creencias en la realidad de lo que percibimos.

Como veremos una de las tesis centrales de Hegel es *que la empresa epistemológica no puedo separarse de ciertos compromisos ontológicos* y en esto puede reconocerse su herencia kantiana.

Si de lo que se trata entonces es de reconstruir una teoría de la percepción en Hegel, debemos tener en cuenta en primer lugar, el trasfondo histórico-filosófico en el que se inscribe su argumentación tomando como punto de partida el capítulo de la *Fenomenología* mencionado que complementaremos con otros textos a lo que dedicaremos la primera parte del artículo.

Que el análisis de la percepción tal como Hegel lo lleva a cabo en la *Fenomenología*[6] esté situado en el marco de la sección dedicada a la conciencia y en particular a su "experiencia" resulta significativo, porque el enfoque desde el comienzo no consiste en estudiar una función epistémica en forma aislada sino su papel como parte de un aparato cognitivo complejo en el que se inscribe. En efecto, la percepción es una facultad asociada a un sujeto que dispone de memoria, lenguaje, órganos sensoriales, etc. y se presenta como una propiedad de la conciencia. Ésta para Hegel representa un fenómeno orgánico que implica diversos aspectos: ella es conciencia de algo pero también de alguien que está en condiciones de reflexionar sobre lo percibido, comparar sus representaciones entre sí a fin de examinar su compatibilidad con el objeto mentado. La conciencia es para Hegel procesual no sólo en el sentido que aplica su aparato categorial a los datos de los sentidos sino que se encuentra permanentemente en un proceso de exploración y revisión de sus contenidos. Dicho de una manera que recuerda a un dictum famoso de Kant referido al yo: La posibilidad del error es la sombra que debe poder acompañar todas sus representaciones. Hay un rasgo escéptico constitutivo de la conciencia misma, mientras que el escepticismo filosófico no es sino una metateoría que tiene su base al mismo tiempo que extrae sus consecuencias a partir de él.

La percepción es tratada aquí como una función de la conciencia, de tal modo que la idea de percepciones de las que no somos conscientes no cabe en este contexto,

[6] Hegel (1986, t. 3, 93ss. – *Phänomenologie des Geistes*).

esto no significa que seamos conscientes del trasfondo categorial que hace posible las percepciones o de aspectos inferenciales que subyacen al acto perceptivo.

Pero eso significa también que el problema de la percepción se presenta asociado al de la *certeza* y al del *criterio* de la verdad, así como por cierto al de la ya mencionada *"reflexión"* mediante los cuales justificamos nuestras creencias.

Tanto la conciencia en general como la percepción en particular son concebidas en conformidad con el método hegeliano como estando conformadas por un cuádruple juego de oposiciones: (1) entre el sujeto y el objeto y estos a su vez en forma doble. Desde el punto vista del objeto entre su particularidad y su universalidad (2) , desde el punto de vista del sujeto entre lo que considera "la cosa" y su "ilusión" (3), términos éstos últimos que aparecen en el subtítulo del capítulo y por último, (4) entre lo que la conciencia considera "lo esencial" en contraposición a "lo inesencial".

En el ámbito de la filosofía analítica contemporánea de la percepción suelen distinguirse dos planos. Por un lado, el terreno epistemológico de la cuestión, por el otro el fenomenológico. El primero (1) tiene que ver con los datos que la percepción nos provee acerca del mundo exterior (e interior), el segundo (2) con la forma de nuestras propias representaciones o, para citar a William Fisch, con los "aspectos conscientes de las experiencias visuales" (Fish, 2010, 1). Ahora bien, si de lo que se trata es de entender el modo en que Hegel (y tanto Kant antes como Husserl después) conciben a la función de la percepción es necesario agregar un tercer plano. Me refiero (3) al plano de la formación categorial del objeto, es decir, la creencia o hipótesis acerca del modo en que está constituido el objeto "realmente". La percepción es presentada como un proceso que implica fases y el resultado del mismo es el percibir algo como algo específico. Es cierto que podemos percibir algo vagamente y no saber de qué se trata pero esta vaguedad es igualmente un disparador de una serie de hipótesis para establecer qué es en realidad. Cabe aclarar además, que Hegel utiliza el término "percepción" (*Wahrnehmung*) en este contexto como una intencionalidad referida a un objeto externo y no por ejemplo a un dolor o a un sentimiento en general (*Empfindung*). Los sentidos y los modos de sensación están aquí presupuestos y han sido tratados por el autor en el marco de su "antropología".[7]

Lo propio de esta concepción es que la teoría del conocimiento no puede separase en Hegel de una conjetura metafísica, es decir de la postulación de una

[7] Hegel (1986, t. 10, 95ss. – *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, III, §§ 399ss.).

estructura que Hegel denomina "concepto" que resulta a la vez de naturaleza cognitiva y ontológica, en el vocabulario de Kant "trascendental" – si bien la diferencia entre ambos autores es el modo en que entienden el status y la función de esta "lógica-ontológica".

Comprender el modo en que Hegel entiende el papel de la percepción en el proceso de conocimiento resulta de interés por varias razones que van más allá de consideraciones puramente histórico-filológicas. Dado que es precisamente en el ámbito de la percepción donde se establece nuestro contacto y acceso al mundo y se produce el conocimiento que denominamos "empírico" es precisamente aquí donde se define el tipo de "idealismo" que defiende su filosofía. El camino que nos proponemos recorrer es entonces el que va de la dialéctica de la percepción al esbozo de una teoría de la misma, algo que Hegel no ha desarrollado en sus textos más que en forma muy sumaria. A esto debemos agregar que la reconstrucción de la misma concierne también al modo en que el autor hace uso de su método "especulativo", un procedimiento oscuro que ha sido objeto de múltiples discusiones y acerca del cual quedan aún muchos aspectos por aclarar.

El capítulo de la *Fenomenología* dedicado a la percepción comienza con una recapitulación de los resultados del recorrido de la "figura" (*Gestalt*) anterior dedicado a lo que Hegel denomina la "certeza sensible" (*sinnliches Gewissen*). Cabe mencionar que si bien ese capítulo en una primera aproximación parece seguir el orden de la *Critica de la Razón Pura* en la medida en que los llamados "aquí" y "ahora" recuerdan a las intuiciones puras del espacio y del tiempo kantianas, el tema del mismo no son en este texto los datos sensibles en su carácter empírico o a priori sino su interpretación por parte de la consciencia natural como algo dado en forma "inmediata" y de una presunta "singularidad" irreductible. Más aún, una de las paradojas de la certeza sensible consiste en que precisamente sus objetos: el "esto", tanto como "aquí" o como "ahora", o el "yo" desde el que se enuncian no son precisamente de naturaleza material sino deícticos mediante los cuales hacemos referencia a objetos en el mundo y por lo tanto no tienen nada de "sensibles".

En el capítulo sobre la percepción en cambio, nos encontramos con un objeto categorialmente determinado, a saber "la cosa" y "sus propiedades". Si volvemos a comparar este texto con el de la *Crítica de la razón pura* todo parece indicar que se trata de una forma rudimentaria de "sustancia". Pero mientras que Kant en su célebre

distinción entre "juicios de percepción y "juicios de experiencia" en los §§ 18 a 20 de los *Prolegómenos* (Kant, 1977, 163ss.) vincula estos últimos a las categorías de causalidad y de necesidad, en el capítulo aquí analizado que Hegel dedica a la percepción, ésta es estrechamente asociada con la noción de "sustancia y propiedades" mencionando que la aclaración o explicitación del sentido de esta esquema conceptual corresponde a un ámbito diferente. Se refiere con esto a la *Ciencia de la Lógica* posterior, en la que esta noción es tratada en el marco de la "Lógica de la Esencia (*Wesen*)", en la sección dedicada al "fenómeno" (*Erscheinung*).[8] Conviene entonces tener en cuenta ambos textos a la hora de analizar el capítulo, pero más allá de eso, constatar *el fuerte vínculo que Hegel establece entre la percepción como instrumento cognitivo y la postulación de la existencia objetiva de ciertos entes que dan sentido a los datos sensibles y que en su primera aproximación corresponden al esquema sustancia-accidentes*. Lo que encontramos en el curso del capítulo es ambas cosas, tanto la aplicación de este esquema como su desmontaje. En efecto, cabe preguntarse hasta qué punto el esquema sustancia-accidentes representa en Hegel un papel semejante al que le otorga Kant en la medida en que tanto en este texto como en el de la *Ciencia de la Lógica* mencionado, este concepto no es visto como formando parte de un inventario de instrumentos conceptuales legítimos sino como una construcción precaria que tanto como resultado de un examen de su lógica interna como de su confrontación con los datos sensibles termina por ser definitivamente abandonado. En otras palabras, si bien estas categorías tienen su lugar de análisis en el marco de la Lógica hegeliana de la "esencia", no puede dejar de plantearse la pregunta acerca de su status ontológico ya que también allí no parece que fuesen presentadas más que como "ficciones del entendimiento".[9] A esto se agrega que no puede establecerse tampoco un paralelismo entre las categorías que subyacen al tratamiento de la *Fenomenología* y al de la *Lógica*, ya que el concepto de "cosa" como aparece allí recoge rasgos de la primera parte de la Lógica del Ser, a saber la dialéctica entre el "algo" y lo "otro".[10]

Como quiera que fuese, en el capítulo dedicado a la "cosa y la "ilusión" – que podría traducirse también por "engaño" (*Täuschung*) – Hegel pasa revista a una serie de teorías del conocimiento de la modernidad – entre ellas la diferencia entre propiedades primarias y secundarias – que son ordenadas en conformidad con un sucesivo juego de

[8] Hegel (1986, t. 6, 124ss. – *Wissenschaft der Logik*, II, *Sección segunda*).
[9] La expresión "Fiktionen des Verstandes" está tomada de: Enz. I. § 126 (Hegel, t. 8, p. 258).
[10] Hegel (1986, t. 5, 125ss. – *Wissenschaft der Logik*, I, véase la segunda sección del capítulo 2).

oposiciones conceptuales que en virtud de su inconsistencia conducen a la revisión por parte de la conciencia de sus creencias acerca de la realidad exterior. Esta dinámica se rige en palabras de Hegel por "el desarrollo de las contradicciones presentes en ella".[11] Este "en ella" ("*darin*") si lo entiendo correctamente se refiere tanto a la relación de la conciencia con su objeto como a las que están presentes en los conceptos mismos con que este es pensado.

Resulta significativo dicho sea de paso, que el paradigma que Hegel toma para pensar la "cosa" sea precisamente un grano de sal que no es lo que generalmente asociamos a esta noción. Más bien pensaríamos en la mesa o en un objeto inanimado en general, pero el ejemplo es significativo porque no es lo típico del sentido común y porque la sal es un compuesto químico particularmente apropiado para lo que Hegel quiere mostrar y del cual se ha ocupado en su Filosofía de la Naturaleza tanto en la época de Jena como en la de la *Enciclopedia*.[12]

Pero ¿qué clase de objeto es lo que llamamos una partícula de sal? Si bien se presenta como algo muy simple se trata por cierto de algo más complejo de lo que a primera vista parece. La dialéctica de la "cosa" se organiza en torno a un progresivo juego de conceptos bipolares para los cuales Hegel acuña una serie de expresiones cuya plasticidad y cercanía con el fenómeno del que pretenden dar cuenta sólo puede comparase al lenguaje aristotélico.

Dado que el objeto de la percepción – a diferencia del de la "certeza sensible" del capítulo anterior – es concebido desde el principio como algo "universal", Hegel distingue cuatro tipos de universales apartándose tanto de la terminología de la época como de la actual. El primer tipo (a), con el que caracteriza a las "propiedades", consiste en ser el valor de una variable, por ej. blanco. Su universalidad viene dada por el hecho de ser un ejemplo de ese color, es decir no algo absolutamente singular, si bien lo percibo aquí y ahora, sino que lo identifico con una clase. El segundo tipo de universalidad (b) consiste en contener una pluralidad en sí de diferentes aspectos o precisamente propiedades. En este caso, el término se refiere a aquello *en* lo que "inhieren" las diversas propiedades – recordemos que esta palabra etimológicamente

[11] Hegel (1986, t. 3, 97 – *Phänomenologie des Geistes*).
[12] Hegel (1986, t. 9, 133ss., 321ss. – *Enzyklöpedie der philosophischen Wissenschaften*, II, § 281, §332). Recordemos también que nuestro autor se presenta en la portada del libro como miembro asesor entre otras de una "Sociedad Mineralógica". La disolución química de la presunta "cosa" se presenta al sentido común como algo contraintuitivo y representa un ataque a una concepción sustancialista de la realidad. Ya en la Filosofía de la Naturaleza de la época de Jena Hegel utiliza el modelo de la química para repensar la metafísica de los objetos materiales. *Cf.* Hegel (1967, 90ss.).

significa “estar pegado, adherido”. Es necesario subrayar que se trata necesariamente de varias y que por lo tanto está presente en esto también un aspecto cuantitativo que Hegel identifica curiosamente con la “negación” – en una primera aproximación – aparentemente porque una *no* es la otra y porque negar implica disponer de una alternativa diferente.[13] Hegel denomina a esta unidad que contiene en sí la multiplicidad “el también” (*das Auch*), o el “médium” o simplemente “la coseidad”. Se trata de un espacio en el que diversas propiedades co-inciden pero su unidad es la de la yuxtaposición y no una en la que se perciba cuál es el lazo que las integra. Hoy hablaríamos de los problemas de la “bundle-Theory of the object” atribuida como ya parece hacerlo el mismo Hegel[14] a Hume[15].

En tercer lugar (c), se presenta en esta misma “coseidad” un rasgo que la constituye en una unidad excluyente frente a otras. Este tipo de universalidad viene dado no tanto por su coherencia interna sino más bien por la exclusión de otras cosas con otras propiedades.[16]

Cabe señalar aquí dos aspectos centrales para nuestro tema que caracterizan la concepción hegeliana de la percepción. Ante todo, el antisubstancialismo que se profundiza en el desarrollo del texto. En efecto, lo que parecía desde el comienzo del capítulo y también en la historia de la metafísica occidental como lo primario y sólido, a saber, la cosa frente a su propiedades, se va disolviendo frente a éstas hasta el punto de que ellas se independizan y pasan a convertirse ellas mismas en lo esencial, dando lugar a un nuevo tipo de universalidad (d) que Hegel, en conformidad con la ciencia de la época denomina “materias”. El otro aspecto tiene que ver con el tipo de conceptos que hacen su aparición a lo largo del análisis, puesto que van más allá de la tabla kantiana de las categorías y de la forma en que habían sido concebidas. Me refiero a que precisamente conceptos tales como “materias” no tienen su posible origen en la estructura trascendental del sujeto ni provienen de la tradición filosófica ni menos aún de la mera percepción sino en las distinciones de la ciencia empírica de la época.

Esto puede comprobarse en la sección de la *Ciencia de la Lógica*, escrita varios años después, que tiene por título: “La disolución de la cosa”. Aquí se muestra que lo que llamamos “cosa” representa vagamente un conglomerado de propiedades que en la

[13] Hegel (1986, t. 3, 16ss. – *Phänomenologie des Geistes*).
[14] Hegel (1986, t. 20, 278ss. – *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, Tercera Parte).
[15] Para una discusión y panorama del estado actual de la cuestión, *cf.* Grupp (2004).
[16] Hegel (1986, t. 3, 95 – *Phänomenologie des Geistes*).

terminología de la ciencia de la época Hegel llama materias y que las cosas mismas surgirían de su posible combinación. Hoy hablaríamos de "elementos" pero los ejemplos que da Hegel son muy heterogéneos e incluye colores, calor, electricidad, etc.[17]

Lo que se presenta en el capítulo de la *Fenomenología* y en los textos de la *Ciencia de la Lógica* y de la *Enciclopedia* en los que reaparecen estas categorías desde perspectivas diferentes es no tanto una crítica de la percepción sino de esquemas metafísicos de los que la ciencia de la época no puede desprenderse y en este caso de las concepciones como por ej. acerca de la "porosidad"[18] de la materia para explicar la coexistencia de diversas propiedades en lo que aparentemente sería un mismo sustrato.

No corresponde en este contexto analizar esa crítica, que debe ponerse en el contexto de las objeciones de Hegel al empirismo y al materialismo en el que para él esta posición es llevada al extremo. Lo que llama la atención es que la ciencia empírica no es concebida como lo opuesto a la especulación metafísica sino por el contrario, como implicando ineludiblemente hipótesis acerca del modo de ser de lo existente que pretenden hacen inteligible lo percibido pero que van más allá de los datos sensibles.

El principal referente de este capítulo (y del siguiente) es la concepción kantiana del conocimiento. Es cierto que Hegel pasa revista a una serie de teorías de la Modernidad acerca de la percepción empírica anteriores que es posible identificar como la de Locke o la de Hume[19] – si bien un par de referencias a pié de página no vendrían mal –, no obstante otra de las razones por las cuales no es posible establecer un paralelismo estricto entre los textos y su crítica es que Hegel construye algo así como un tipo ideal de posición teórica que no coincide en todos sus aspectos con la de los autores que asociamos a él.

Pero la presencia de Kant en este capítulo es decisiva porque la concepción hegeliana acerca de la percepción representa a la vez una continuidad y una ruptura con el planteo kantiano. Continuidad, porque el tema del mismo es lo que hoy llamaríamos "perceptual knowledge" más que la directa percepción de puros datos sensoriales y en esto se orienta por el tratamiento kantiano de las "anticipaciones de la percepción" y su vinculación con los juicios categóricos. En efecto, lo que el texto muestra es que no hay

[17] Hegel (1986, t. 6, 142ss. – *Wissenschaft der Logik*, II).
[18] Hegel (1986, t. 6, 144ss. – *Wissenschaft der Logik*, II).
[19] No comparto la opinión de Kenneth R. Westphal según la cual el capítulo de la *Fenomenología* acerca de la percepción no sería otra cosa que una respuesta punto por punto a Hume. *Cf.* Westphal (1998).

un conocimiento dado por los puras datos sino que ellos están "cargadas de teoría" y enmarcadas en un esquema conceptual presidido en este caso por distintas variantes del binomio sustancia y accidentes. Pero si bien la crítica de Hegel al empirismo es deudora de la concepción kantiana de la percepción lo que lo diferencia de ella es el modo en que concibe la función de las categorías. Éstas no son vistas como formando parte de una serie de dispositivos innatos mediante los cuales procesamos los datos sensibles y los cuales no se ven afectados por ellos sino como conceptos que son presentados como resultado de hipótesis que surgen en el marco de la percepción y que se modifican en el curso de la misma. Lo que Hegel lleva a cabo es un análisis crítico de estas formas conceptuales y en el caso de "la cosa y sus propiedades" muestra su insalvable inadecuación para el conocimiento empírico. Tanto aquí como en el marco de la *Ciencia de Lógica* en la que Hegel se ocupa sistemáticamente de estas nociones hacen su aparición entre otros conceptos que no tienen su posible origen en una "tabla" más o menos completa de formas de juicio ni tampoco en la conciencia natural sino en el marco de las investigaciones empíricas de la ciencia de la época como el de "porosidad" o el postulado de "materias" elementales independientes.

La crítica de Hegel en el capítulo de la *Fenomenología* está dirigida no tanto a la percepción sino a las teorías acerca de la misma y su función cognitiva. En la mira de la primera parte está claramente el empirismo humeano y variantes emparentadas del materialismo pero si bien los argumentos que Hegel esgrime para refutarlo están claramente inspirados en Kant, Hegel los utiliza en contra aquél mismo y ve en el Idealismo Trascendental una variante más sofisticada del empirismo. Conviene que nos detengamos en esto.

En su análisis crítico de la figura de la percepción Hegel agrupa posturas aparentemente no sólo heterogéneas, sino contrarias: por un lado la conciencia del sentido común, por el otro el empirismo, al igual que la ciencia empírica misma y por último si bien como una versión reconocidamente superior la filosofía trascendental de Kant. Los rasgos que estas concepciones tienen en común parecen ser las siguientes. En primer lugar, todas ellas parten de lo que Sellars llama "el mito de lo dado", es decir de una concepción fundamentalista a partir de datos sensibles irreductibles que sirven de base para realizar inferencias o construcciones conceptuales que no tienen como tales su origen en el plano de la percepción misma. Mientras que en el caso del empirismo y del

sentido común esto puede resultar plausible no sucede lo mismo con el de la ciencia y con la filosofía kantiana.

Pero mientras que Kant, como es sabido, diferencia los juicos de percepción de los de experiencia en los parágrafos 18 a 20 de *Prolegómenos* al vincular estos últimos con las nociones de universalidad y necesidad comparte con Hume el alejar estas propiedades de las cosas mismas y atribuirlas al sujeto – aún cuando su valoración sea la inversa. La crítica escéptica de Hume a una metafísica racionalista se convertiría en Kant en una metafísica acrítica de la subjetividad. En ambos casos se postula la existencia de entes irreductiblemente singulares o de propiedades más o menos amorfas que recién el sujeto agruparía en torno a un eje o a un elemento que resulta difícil de definir tomado en forma aislada.

En el caso de la ciencia empírica la crítica parece proceder por el contrario de otra dirección: por un lado de su realismo ingenuo en cuanto a la no conciencia del aparato conceptual mediante el que procede y hace posible su exploración de la naturaleza, por el otro de su constante formulación de hipótesis acerca de formas de existencia que van más allá del plano de la percepción y que implican por lo tanto una metafísica acrítica.

Tanto para Hegel como para Kant la percepción se produce gracias a una "mezcla" o "síntesis" de elementos heterogéneos, sólo que para el último los elementos categoriales son propiedades del inventario conceptual de un sujeto atemporal constituido para siempre, mientras que para el primero se trataría de estructuras mentales que se moldean a partir de rasgos que son constitutivas de los objetos mismos. La racionalidad – que aquí deberíamos entender como lo que hace posible su comprensibilidad – no sería una prerrogativa de las formas de razonamiento sino que describiría la dinámica interna de los objetos.[20]

Si tomamos como ejemplo la noción contemporánea de "código genético": se trata de un modelo en el que intervienen una serie de conceptos matemáticos y químicos pero la pregunta es si nos enfrentamos a una mera construcción teórica que podríamos considerar puramente instrumental o si el uso de un concepto de este tipo no implica necesariamente postular la existencia de objetos que obedecen a esa estructura.

[20] Creo con Westphal que podría hablarse en el caso de Hegel de un "realismo epistemológico", si bien se trata de un realismo metafísico. *Cf.* Westphal (1989).

La epistemología hegeliana parece conducir a un realismo racionalista más radical que el que el realismo empírico y a la vez idealismo trascendental kantiano.

En el capítulo sobre la percepción de la *Fenomenología* lo que Hegel desarrolla es una dialéctica de la percepción pero no su lógica interna si bien hace uso de categorías de su Lógica, puesto que tampoco se trata de criticar a la percepción como tal sino de establecer su papel en el proceso de conocimiento y esto es algo que ha quedado sin desarrollar. Su lugar temático en el ámbito del sistema enciclopédico es la segunda parte de la *Filosofía del Espíritu Subjetivo* en la que también aparece una *Fenomenología del Espíritu* de la que podríamos esperar un tratamiento sistemático de la función cognitiva de la percepción, así como del entendimiento, etc. En vez de eso nos topamos con apenas dos parágrafos (§§420-421) que remiten al texto de 1807 y agregan muy poco a lo ya establecido en él.

Lo que es común a ambos textos y a la tradición kantiana es el estrecho vínculo entre una teoría cognitiva y una teoría metafísica que en el caso de Hegel se independiza del plano de lo que Kant denomina "lógica trascendental" y es transformada en una "lógica-ontológica".

Común a ambos es concebir la percepción como algo que no puede darse separado de un esquema conceptual. Percibir es ver aquí y ahora un objeto que vemos como algo singular pero a la vez, el dato sensible dispara el proceso de identificación de lo percibido y su puesta en un plexo de sentido que va más allá de su singularidad y carácter único.

Lo que suele pasar desapercibido en la lectura del capítulo sobre la percepción de la *Fenomenología* es el papel positivo e incluso imprescindible que desempeña la observación empírica para la concepción del conocimiento científico en la epistemología hegeliana. Algo que aparece con mayor claridad en las *Lecciones de Historia de la Filosofía* dedicadas a la filosofía de la Modernidad. La idea que subyace a los textos es que la percepción per se no puede ser la fuente de un conocimiento más que de sentido común en la medida que va acompañada de una metafísica primitiva para la que el mundo consiste en cosas y sus propiedades, pero eso no significa que no sea una fuente imprescindible del conocimiento si se inscribe en un marco teórico más amplio que implica construcciones conceptuales que hagan posible descifrar los datos sensibles – podría hablarse aquí de un kantismo ampliado para el que las categorías son

construcciones provisorias sometidas ellas mismas en su diseño cambiante al proceso de la investigación.

En la versión de la *Fenomenología*, puede reconocerse otro aspecto que luego en la sistematización de las categorías que Hegel desarrolla en la *Ciencia de la Lógica* parece perderse y que también lo aparta del punto de vista kantiano. Me refiero a la que podríamos llamar la doctrina de *un exceso constitutivo del objeto frente a su conceptualización*. El mecanismo que preside la dinámica de la *Fenomenología* consiste precisamente en que el cambio de paradigmas cognitivos trae consigo el surgimiento de nuevos objetos que muestran aspectos que no encajan perfectamente en ellos o que los exceden. Este dualismo por otra parte, define el modo de ser de la conciencia – lo que Hegel considera su contradicción esencial y constitutiva –, en la medida en que ésta se concibe a sí misma como dirigida intencionalmente a un objeto a la vez que está convencida que éste es algo independiente de ella.

Pero cabe preguntarse si esta contradicción que podría enunciarse como la diferencia entre la conciencia del objeto y el objeto que se presenta en ella y a la vez la excede, merece ser "superada" o por el contrario preservada como constitutiva de la investigación científica.

El interés de Hegel por seguir de cerca los desarrollos de la matemática y de la ciencia empírica de la época desde la química, la física, la cosmología, las incipientes teorías de la evolución son incontrastables y han quedado testimoniados en su Filosofía de la Naturaleza pese a todas las dudas que haya podido generar un proyecto de esta naturaleza.

Pero resulta al menos controversial hasta qué punto la visión fenomenológico-genética del conocimiento que implica una concepción de la experiencia como un proceso siempre abierto a la novedad y a la recategorización es compatible con el plan que subyace al desarrollo de la *Ciencia de la Lógica* posterior. En todo caso, en muchas de las categorías a las que se pasa revista en ella puede reconocerse su enraizamiento no en una razón atemporal sino en teorías científicas diseñadas para dar sentido a datos de la percepción que se hacen accesibles en el marco de dispositivos experimentales cargados y resultados de teoría.

Bibliografía

Fish, William (2010) *Philosophy of Perception. A Contemporary Introduction*, Nueva York y Londres, Routledge.

Grupp, Jeffrey (2004) "Compresence is a Bundle. A Problem for the Bundle Theory of Objects", *Metaphysica. International Journal for Ontology & Metaphysics*, 5, 2, pp. 63-72 (http://www.metaphysica.de/texte/mp2004_2-Grupp.pdf).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1967) *Jenaer Realphilosophie*, ed. Johannes Hoffmeister, Hamburgo, Felix Meiner.

_____ (1986) *Werke*, ed. Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel (20 t.), Fráncfort del Meno, Suhrkamp.

Kant, Immanuel (1977) *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*, en Weischedel, Wilhelm (ed.), *Werkausgabe* (12 t.), Fráncfort del Meno, Suhrkamp, t. 5.

Purpus, Wilhelm (1905) *Die Dialektik der sinnlichen Gewissheit bei Hegel*, Núremberg, Sebald.

Westphal, Kenneth R. (1989) *Hegel's Epistemological Realism. A study of the Aim and Method of Hegel's Phenomenology of Spirit*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.

_____ (1998) "Hegel and Hume on perception and concept-empiricism", *Journal of the History of Philosophy*, 36, 1, pp. 99-123.

Crítica y Antropología pragmática. Diversos planos de reflexión en la filosofía kantiana

María Elena Candioti (UNER – UNL)
mecandioti@fibertel.com.ar

Aunque Kant afirma explícitamente la unidad de la Razón, su obra presenta un carácter caleidoscópico en la que se manifiestan distintas configuraciones dadas por planos diversos de reflexión. La noción de sujeto es especialmente uno de los focos en que esta diversidad se hace no sólo notoria sino por momentos desconcertante, ya que todo intento de hacer convergentes estas distintas representaciones nos enfrenta a una serie de paradojas. En este trabajo nos proponemos considerar estos distintos planos y la idea de sujeto involucrada en cada uno de ellos. En particular, nos interesa considerar las dificultades que quedan pendientes en el planteo crítico en relación al estatuto del yo, en confrontación con la *Antropología en sentido pragmático* en la que Kant considera al hombre como "ciudadano del mundo".

1. El "yo" de la Crítica. Perspectivas de análisis

En primer lugar analizaremos en la *Crítica de la Razón Pura*[1] el reconocimiento del Yo puro, a través del camino que realiza Kant con el objetivo de establecer la legitimidad de nuestras pretensiones cognoscitivas. Sin duda es esto último la preocupación fundamental de la *Crítica* y sería una distorsión comprenderla como un tratado acerca de la subjetividad. En la *Crítica de la Razón Pura* la idea de sujeto está en función de la exigencia de objetividad, y en la posibilidad de dar cuenta de ésta una vez que se ha abandonado la idea de que conocer es representar la realidad tal como es en sí. Pero aun cuando esta fundamentación de la objetividad ocupa un lugar prioritario, en el ejercicio de una metodología regresiva de hilos conductores, se va perfilando una idea de sujeto: se trata de un yo trascendental que no puede ser objetivado ni menos aún definido. Esta noción de sujeto trascendental es una noción problemática: por una parte,

[1] La *Crítica de la razón pura* será citada, como es habitual, según la paginación de la primera (A=1781) y segunda (B=1787) ediciones.

se despliega en leyes normativas –y esto se descubre en el planteo kantiano a través de una autorreflexión explícita–; pero por otra, el análisis de la idea de experiencia va desplegando las estructuras de las facultades humanas de conocer y lo revela como actividad constitutiva.

1.1. El yo de la "apercepción trascendental"

La deducción de las categorías de la *Crítica de la Razón Pura* nos conduce de manera contundente al Yo como condición última de posibilidad. Es lo que Kant formula como el "yo pienso que acompaña a todas mis representaciones", expresión que ha dado lugar a un sinnúmero de interpretaciones. Kant recurre a esta expresión para designar la actividad que permite la conciencia de la unidad en una síntesis, y por tanto condición necesariamente presente en toda conciencia objetiva.

Se trata de una *condición a priori de la unidad de la experiencia***.** En la edición A de la *Crítica* Kant lo explica con estos términos.

> [Las representaciones] son nada para nosotros y no nos conciernen en lo más mínimo si no pueden ser asumidas en la conciencia y sólo por ésta es posible el conocimiento. Somos conscientes a priori de la identidad continua de nuestro yo en relación con todas las representaciones que pueden pertenecer siempre a nuestro conocimiento, como de una condición necesaria de posibilidad de todas los representaciones, porque ellas sólo representan algo en mí gracias a que pertenecen con todas las otras a una conciencia y, por consiguiente, al menos tienen que poder ser reunidas en ella (A 116).

Sin este "yo pienso que tiene que poder acompañar a todas mis representaciones", nada podría ser pensado y las representaciones no serían posibles, o bien no serían nada para mí (B 132). Estas afirmaciones de Kant remiten a alguna forma de conciencia del yo como *algo idéntico y como distinto de las representaciones*; de lo contrario el yo se diluiría en el flujo de las mismas y la experiencia se desvanecería como tal. Conciencia implica por lo tanto autoconciencia; y también podría afirmarse, en sentido inverso que sin conciencia de objetos no hay autoconciencia.[2]

Esta concepción del yo como condición última de posibilidad de la experiencia, que implica a la vez la unidad diacrónica y la unidad sincrónica de la conciencia, aparta a Kant de toda interpretación cartesiana del *Cogito* como un sujeto que "representa" o

[2] *Cf.* Baumann (2007, 85).

“refleja” una naturaleza en sí; más aún, evita dar algún contenido al yo. La conciencia del yo –sostiene– es

> la representación simple y en sí misma completamente desprovista de contenido. No podemos siquiera decir que esta representación sea un concepto, sino la mera conciencia que acompaña cualquier concepto. Por medio de ese yo, o él o ello (la cosa) que piensa, no se representa más que un sujeto trascendental = X, que sólo es conocido a través de los pensamientos que constituyen sus predicados y del cual nunca podemos tener el más mínimo concepto por separado. Por eso nos movemos en un círculo perpetuo en torno a él, ya que, si queremos enjuiciarlo, nos vemos obligados a servirnos ya de su representación. Esta dificultad es inseparable del mismo, ya que la conciencia no es en sí una representación destinada a diferenciar un objeto específico, sino que es una forma de la representación en general, en la medida en que se la deba llamar conocimiento. En efecto, si puedo decir que pienso algo, es sólo a través de ella. (A 346 / B 404).

En el yo pienso soy consciente de mí mismo sólo en cuanto soy, pero no en cuanto “me aparezco” a mí mismo (B 157). El yo de la apercepción trascendental no puede pues entenderse como algo dado, ni la autoconciencia una reflexión sobre este yo como si existiese con independencia de esta reflexión. Es evidente –dice Kant– que no puedo conocer como objeto lo que constituye un presupuesto indispensable para conocer un objeto y que el yo determinante (el pensar) es distinto del yo determinable (el sujeto pensante), al igual que se diferencian el conocimiento y el objeto (A 401-2).

El texto kantiano reitera la idea de que la conciencia del propio pensamiento no constituye ningún tipo de conocimiento de objeto, sino que se trata de una condición posibilitante en cuanto todo pensamiento debe estar integrado en una unidad; sin embargo puede discutirse sobre qué tipo de unidad se trata, *si se priorizan los aspectos formales o el carácter de espontaneidad del yo*. Aunque en primer lugar parece destacarse su carácter *formal*, tal como en Kant se entienden las condiciones de posibilidad, este reconocimiento no implica entenderlo como una estructura estática. La disyunción que aparece en un primer momento puede resolverse si entendemos el yo, como lo hace Baumann, como *actividad de enlace* (B 158); una actividad que no tiende a producir un contenido, sino a su estructuración formal. El “Yo pienso que tiene que poder acompañar a todas mis representaciones” no es otra cosa que la conciencia tanto de la capacidad como de la acción de referir todas las representaciones a uno y el mismo sujeto, y de este modo reunirlas en una conciencia. No es ni una entidad dada independientemente ni tampoco una representación. Es más bien una *acción* cognitiva: la acción justamente de reunir todas las representaciones en una conciencia según

ciertas reglas (A 70 / B 95); es a priori (B 132) y consiste *en un acto de la espontaneidad*. El yo kantiano es, por tanto, el ejercicio de una determinada capacidad cognitiva.[3]

Destacando este carácter de actividad resulta interesante considerar la interpretación que realiza Stepanenko, en su lectura no-representacionista de Kant.[4] Esta unidad sintética de la apercepción es una estructura de reglas que pone en juego un "agente epistémico", entendiendo por tal un sujeto que es responsable de la objetivación de sus pensamientos y que necesariamente adquiere compromisos inferenciales al integrar sus pensamientos en esa unidad. Es este proceso de integración lo que debe considerarse el rasgo esencial del sujeto que pretende conocer; pero esto no muestra una actividad meramente posibilitante de un nexo, sino *un posicionamiento en el acto de juzgar*. Y con ello se adquiere un compromiso en ese orden conceptual que tiene carácter normativo.[5]

Ahora bien, a partir de aquí aparecen una serie de interrogantes que se vinculan precisamente al carácter "puro" del sujeto trascendental. Kant está lejos de una posición subjetivista o inmanentista y por lo tanto hay que realizar algunas acotaciones teniendo en cuenta que se trata de una actividad atravesada por una intrínseca temporalidad y sujeta a ciertos límites; por esto es necesario considerar una compleja trama constitutiva de la experiencia en la que habrá que precisar cómo funciona la espontaneidad del yo en relación a las formas a priori, y cómo esta espontaneidad queda acotada en cuanto se advierte la estructura relacional del objeto, su temporalidad y su dependencia de lo *hylético*. Veamos esto:

a– Pese a las afirmaciones de Kant respecto al Yo de la apercepción, caracterizada en el texto de la 1ª edición como inmutable, pueden verse en la Deducción Trascendental capas más o menos profundas de diversas síntesis que se articulan temporalmente.[6] El "Yo pienso" no existe sino en el despliegue efectivo de actividades discursivas de las síntesis de la imaginación, la facultad de juzgar y el entendimiento puro. Un acto de síntesis no puede ser intemporal, pues implica transición y reunión, o como lo dice Kant, aprehensión, reproducción y recognición. Es el que se muestra

[3] *Ibid.*, 86.
[4] Stepanenko (2007, 76).
[5] *Ibid.*, 68-69. Estas afirmaciones encuentran su respaldo en el parágrafo 19 de la segunda edición de la "Deducción trascendental" (B 140-143), en la que se distingue entre el juicio sin más (*überhaupt*) que posee validez objetiva, y la asociación de representaciones que se lleva a cabo por la imaginación reproductiva, que sólo tiene validez subjetiva.
[6] Albizu (1983, 19). *Cf.* A 32 / B 47-48; B 40.

especialmente en la explicitación del esquematismo y en la utilización del esquema como determinación trascendental del tiempo.

b– Resulta además muy significativo que el sujeto que descubrimos en la *Crítica* (Deducción trascendental) es un sujeto espontáneo que no sólo informa sino que *genera sus propias formas*.[7] Cuando Kant refiere a las condiciones a priori de la objetividad, rechaza la teoría de la "preformación" o del innatismo y habla de una "epigénesis" o de una adquisición a priori (B 167-168); explícitamente dice que la tarea propia de una filosofía trascendental es explorar los conceptos puros en el entendimiento humano, en los cuales se hallan preparados como "gérmenes" o "disposiciones" (*Keimen und Anlagen*); y que estos conceptos no se desarrollan sino en ocasión de la experiencia, aunque no provengan de ella (B 118-119). Este sistema de la epigénesis nos muestra un sujeto que en su propia actividad de alguna manera "se espesa", aunque en este caso no se trata de disposiciones subjetivas que restarían necesidad y universalidad, sino como reglas de enlace. Corresponde a lo que Kant llama *acquisitio originaria* en la *Respuesta a Eberhard*.[8]

c– Esto nos conduce inmediatamente a la "afección" (B 70, nota), rompiendo con una línea de construcción que podríamos llamar "vertical". Si bien la construcción del objeto de conocimiento se efectúa en el juicio ajustándose a la condiciones formales de un orden categorial a priori, este orden categorial carece de sentido si no se da una referencia al objeto que se presenta en la intuición sensible (B 146,166, 195, 299, 300). Esta dependencia de la sensibilidad expresa claramente conciencia de finitud; es la conciencia de que no hay un punto de vista absoluto para el conocimiento humano en cuanto se imponen condiciones a priori, pero también conciencia de la necesidad de ser afectado y referir a algo que lo trasciende.

1.2. Paradojas y oscuridades del planteo crítico

Kant nos ha revelado en la *Crítica de la Razón Pura* un sujeto que en primera instancia produce perplejidad. ¿Tiene que admitirse una dualidad entre el sujeto puro y el sujeto empírico? ¿Es el primero un sujeto universal, único, excluyente de toda

[7] Rousset (1967, 363).

[8] Tomada del campo del derecho, y transpuesta a la teoría del conocimiento, la adquisición originaria tiene estas dos condiciones: 1- que la representación no sea tomada u obtenida del objeto, como si él la poseyese; y 2- que la representación resulte del sujeto mismo, de su pasividad o de su espontaneidad según que se trate de formas o de conceptos.

pluralidad? ¿Refiere de algún modo a un sujeto personal? Hay aspectos del yo que parecen inconciliables, fragmentaciones en lo que se consideran sus funciones y escisiones que dan lugar a descripciones no integrables. ¿Qué relación hay entre la conciencia de la apercepción trascendental y la conciencia puntual, discontinua, que puede tener el yo fenoménico? Félix Duque considera que el borroso estatuto de "Yo pienso" constituye la cruz del kantismo,[9] y remite a la nota al párrafo B 422 donde Kant afirma que el *Ich denke* es una proposición empírica, y que su referente es "algo que de hecho existe". "Lo que en estas paradojas se desvela –dice Duque– es el hecho de que el polo último de referencia no puede ser explicado desde los elementos por él determinados".[10] Kant no puede escapar a esta dificultad: que hay un Yo que piensa es un hecho que se impone, pero por otra parte esta existencia no está bajo los postulados del pensar empírico, sino que más bien los posibilita. ¿Cuál es entonces su estatuto?

Problemas similares habían sido ya señalados por Husserl en la *Crisis:* la noción de yo trascendental que Kant presenta no puede hacerse intuitiva ni siquiera valiéndose de analogías; cuando intentamos comprobar intuitivamente el sentido al que remite la expresión "yo trascendental", nos hallamos, pese a todo, en la esfera humana personal. Pero justamente en ese instante –observa Husserl– debemos recordar la teoría kantiana del sentido interior "según la cual todo lo mostrable en la evidencia de la experiencia interna ya está formado por una función trascendental, la de la temporalización".[11] ¿Cómo entender entonces el sujeto bajo aspectos tan diferentes?

La dificultad que aparece en la escisión entre *yo trascendental* (cláusula lógica y unidad sintética de la apercepción) y el *yo empírico*, (fenoménico, afectado por el tiempo en el sentido interno), parece insuperable. El sujeto empírico "naturalizado" tiene por fuerza que distinguirse del sujeto trascendental en cuanto constitutivo, pero el modo en que está planteada esta distinción es justamente lo que le impide transponer los resultados de su procedimiento regresivo en conceptos intuitivos; el Yo queda fragmentado en facultades, funciones y formas subjetivas que se tornan míticas en cuanto no pueden explicarse.

Este oscurecimiento de nociones centrales de la filosofía kantiana se debe en gran parte –considera el creador de la fenomenología– a la carencia de un método intuitivo/mostrativo que las torne comprensibles, y esto está vinculado

[9] *Cf.* Duque (2007, 45).
[10] *Ibid.*, 46.
[11] Husserl (1984, 118).

fundamentalmente al desconocimiento de la experiencia tal como se da en un nivel precategorial. La escisión respecto al mundo concreto de la cultura conduce a su vez a otras limitaciones en cuanto el conocimiento objetivo se presenta como un punto de partida que no se cuestiona. El intento de fundamentación de la ciencia objetiva, no asume en la reflexión el hecho de que la ciencia es obra humana, obra de hombres que se encuentran a sí mismos en el mundo y por tanto es una entre otras especies de obras prácticas, en este caso orientada a la conformación de un campo teórico; como toda praxis se refiere al mundo empírico previamente dado y simultáneamente se inserta en él.[12] Husserl apela a una reflexión que penetre en esa operatividad latente e interrogue en profundidad por el origen del sentido y validez, teniendo en cuenta las prácticas originarias y valoraciones insertas en el mundo de la vida que configuran las experiencias y funcionan como fundamento tácito. Con insistencia sostiene que a Kant le faltó la radicalidad suficiente como para pensar en una configuración de los "datos hyléticos" como resultados de síntesis sedimentadas asumidas pasivamente. Y por eso, pese al explícito propósito de reconducir hacia las condiciones de posibilidad de la experiencia, la *Crítica de la Razón Pura* se detiene ante esa subjetividad "anónima" constitutiva de sentido. Pasa así por alto que la pregunta por el alcance de la pasividad es central para dilucidar el modo en que lo trascendental puede conjugarse con la concreción de la experiencia y su enraizamiento en las prácticas (deseos, metas y propósitos) en un mundo compartido.[13]

Además de estos cuestionamientos dirigidos al planteo de la *Crítica de la Razón Pura*, cabe preguntarse si esta tensión entre yo puro y yo empírico no se da también cuando consideramos el yo práctico; en este caso, una tensión entre exigencia apriórica y afecciones, similar a la que vemos en el orden teórico entre las condiciones de determinación de la experiencia posible y la contingencia de la afección.[14] Habría que analizar, por lo tanto, si hay un corte radical, o si los aspectos empíricos del yo se filtran

---

[12] *Ibid*., 121.

[13] Este es un punto a explorar a fin de considerar si es posible una ampliación de estas ideas en una dirección de algún modo ya esbozada por Kant. Si hay una unidad de la razón, esta tarea no parece desatinada. Así lo propone Baumann en el artículo citado.

[14] En este sentido F. Duque sostiene que en la perspectiva crítica no sólo se produce un hiato entre ambos planos sino también una escisión interna a cada plano. En la *Crítica de la Razón Pura* hay una escisión que Kant trata de salvar a través el esquematismo, pero también se advierte en el plano del yo práctico y con mayores dificultades. En el orden moral no hay un posible esquematismo que articule la dispersión de las inclinaciones y pasiones con la universalidad de la ley determinada racionalmente; no hay bases fundantes de una armonía de empiria y racionalidad, sino abismo y tensión. Según Duque, la filosofía kantiana no establecería mediaciones (*Vermittlungen)*, sino meros *Übergangen* entre lo universal y lo singular; entre la forma universal (de la ley moral o natural) y la materia de dispersión (las inclinaciones o la empiria (Duque, 2007, 48-49).

de algún modo para aparecer como inclinaciones y resistencias a la ley moral; esto pondría en jaque las delimitaciones, pero a la vez le daría sentido a la acción en su ejercicio de la libertad. Esta vinculación a las situaciones concretas habilita una serie de interrogantes y hay que ver en este sentido la función del juicio.[15]

2. La perspectiva pragmática de la Antropología.

En relación a estas cuestiones abiertas nos hemos propuesto considerar comparativamente la perspectiva crítica y la perspectiva que presenta Kant en la *Antropología en sentido pragmático,* obra publicada en 1798 en la cual se realiza un análisis del ser humano en sus condiciones fácticas. Mientras en la *Crítica* la unidad de la apercepción reducía a la simplicidad del *yo pienso,* en la *Antropología* nos aproximamos a la actividad originaria del sujeto como ser situado. A la vez, el sentido interno que la *Crítica* analizaba en relación a la forma del tiempo, aquí es presentado poniendo el acento en lo que el hombre "padece en tanto es afectado por el juego de sus propios pensamientos" por el que queda expuesto a posibles perturbaciones o ilusiones.[16] Tal como Kant entiende esta disciplina consiste en un conocimiento sistemático del hombre como ciudadano del mundo; esto es, que no sólo se limita a comprender el mundo sino que "ha entrado en juego con él".[17] Del hombre en cuanto a "lo que él mismo, como ser que obra libremente, hace, o puede y debe hacer, de sí mismo".[18] De este modo, el conocimiento queda vinculado a la acción y a los factores que ya sean individuales o culturales contribuyen u obstaculizan la realización de la vida personal.

La primera parte, denominada "Didáctica antropológica", se refiere a la manera de conocer el interior así como el exterior del hombre y constituye la mayor parte del tratado. Lo que aquí se despliega es más bien un análisis del ser humano concreto, en la contingencia de la experiencia de cada uno, en sus habitualidades y talentos, y en donde se conjugan la posibilidad y el deber. Las distintas facultades y sus procesos son explorados atendiendo a su ejercicio adecuado y a los motivos de su posible distorsión. Por una parte, considera el "sano" entendimiento (el buen sentido común), el

[15] En La *Crítica del Juicio* (1790) Kant nos muestra otra dimensión de la experiencia que no se ajusta ya a las condiciones de los juicios determinantes propios del saber universal y necesario de la ciencia.
[16] Kant (2004, 69).
[17] *Ibid*., 18.
[18] *Ibid.,* 17.

discernimiento en el juicio, la razón que encuentra una finalidad y confiere sentido a la actividad; por otra, sus desviaciones. Así por ejemplo, advierte que la autoconciencia por la cual el ser humano se realiza por encima de todos los demás seres vivos, puede ser entorpecida derivando en egoísmo –ya sea lógico, estético o moral– de tal modo que dificulta su realización como ciudadano en el mundo, en cuanto esta condición requiere pluralismo y participación en la comunidad.[19]

Es importante destacar que aunque el foco está puesto en la facticidad del ser humano, la *Antropología* no es una mera descripción de situaciones, sino un reconocimiento de las condiciones en que se asume el dinamismo comprometido en la realización del ser personal. Más que el estudio y explicación del comportamiento de la memoria, la atención, o el entendimiento, etc., lo que interesa es cómo el hombre se sirve de ellos y, en ese uso que hace de sí mismo, dilucidar qué "se puede esperar de él".[20] El "puede" (*Können)* y el "debe" (*Sollen)* se conjugan en este actuar que Kant define como juego y como arte. El hombre de algún modo se inscribe en el "juego" que el mundo le ofrece, pero éste juego lo juega él y de esto depende si se deja gobernar por ilusiones o apariencias, o se hace cargo de sí mismo.[21]

Veamos entonces en este contexto si hay respuesta a las cuestiones pendientes en relación a las escisiones señaladas.

– En primer lugar se advierte en la *Antropología* el esfuerzo por sostener la diversidad de planos evitando a la vez las consecuencias negativas de perspectivas escindidas: *el Yo es uno,* aunque se trate de diversos niveles de análisis de una misma cuestión. Esto puede leerse claramente en la nota al parágrafo 4 en el que Kant se refiere a las distintas formas de conciencia de sí mismo: sentido interno y apercepción pura. Lo que cada punto de vista muestra es diferente:

> En la Psicología nos estudiamos a nosotros mismos en nuestras representaciones del sentido interno; en la Lógica, en lo que pone en nuestra mano la conciencia intelectual. Ahora bien, aquí nos parece el yo ser doble (lo que sería contradictorio): 1) el yo en cuento *sujeto* del pensar (en la *Lógica)* que significa la pura apercepción (el mero yo que reflexiona) y del cual no hay absolutamente nada más que decir, sino que es una representación perfectamente simple; 2) el yo en cuanto *objeto* de la percepción, o sea, del sentido interno, el cual encierra una multiplicidad de determinaciones que hacen posible una experiencia interna [precisa Kant]. (Kant, 2004, 35).

[19] *Ibid.*, 29.
[20] *Ibid.*, 17-19.
[21] *Ibid.*, 18.

Pero agrega algo más adelante "Y el yo del hombre es sin duda doble por su forma (por la manera de representárselo) pero no por su materia (por el contenido representado". Más que de un doble Yo, se trata de una doble conciencia del yo, en un caso como contenido de percepción, y en el otro, como forma del juicio (siendo en uno y el mismo acto, el sujeto que determina y el sujeto que se determina a sí mismo).

Estas distinciones parecen ajenas a los propósitos de una *Antropología en sentido pragmático*, y más propias de la *Crítica*; sin embargo resultan indispensables para delinear un terreno específico. La lectura que hace Foucault en su "Introducción" a esta última obra nos da la clave para comprender su importancia.[22] Estas distinciones conducen a abrir un nuevo campo de investigación en el que aparecen de manera particular *las tensiones entre el yo fenoménico, resultado de una intuición empírica, y el yo puro de la síntesis*. Y lo novedoso es que este yo fenoménico que se manifiesta en el tiempo no es ya simplemente el yo empírico, sino un yo que no es extraño al sujeto determinante, dado que ya ha sido afectado por él mismo en el despliegue de su experiencia concreta, con todas sus perturbaciones y limitaciones. El Yo de la *Crítica* aparece fundamentalmente como forma de la síntesis; pero en el caso de la *Antropología*, sin presentarse en el estatuto de objeto, el yo se manifiesta como figura ya sintetizada, como un *"yo" de hábitos de algún modo "espesado" por su propia experiencia y por la inserción en un mundo cultural determinado.* Lo dado no es ya la pura dispersión y pasividad que requiere la actividad sintética de la conciencia. Esta "habitualidad" del yo y las posibles formas de la experiencia concreta marcan también una diferencia respecto a la función del tiempo. En la *Crítica* el tiempo aparece como ordenamiento y determinación en su función constituyente, en la *Antropología*, el tiempo oscurece, torna impenetrables los actos de síntesis; más aún, puede socavarlos desde dentro.

– Esto nos lleva al siguiente punto señalado como problemático acerca de la "afección" y de una operatividad latente en la conformación de los datos hyléticos. Kant habla en la *Antropología* de un trabajo no explícito y de representaciones "oscuras" que constituyen un campo enorme, el mayor de todos en el hombre[23], y de esquemas de exploración que trazan "síntesis" insulares,[24] conformando una operatividad oculta que

[22] Foucault (2009, 52).
[23] Kant (2004, 36).
[24] *Ibid.*, 86-88.

se filtra en la sensibilidad y permite el carácter vicario de un sentido por otro.[25] Hay en estos párrafos un reconocimiento de una profundidad de la experiencia que le da el carácter de lo "ya elaborado". Lo "dado" se presenta aquí ya agrupado y organizado, habiendo recibido las figuras provisorias o sólidas de la síntesis. Lo que en la *Crítica* se presenta como el nivel de receptividad donde lo dado se da como un múltiple, en la *Antropología* adquiere profundidad, hasta tal punto que cabe preguntarse si se puede hablar de una pasividad originaria.[26]

La exploración de la experiencia no se ubica en el terreno del mecanicismo de la naturaleza y sus determinaciones extrínsecas (sería en ese caso una fisiología) sino en un campo que está ya habitado por los resultados del quehacer humano. En este campo nos encontramos con una operatividad ya ejercida y estabilizada en el mundo que de algún modo nos afecta y nos inscribe en una temporalidad que ya tiene su propia densidad . No se trata por lo tanto sólo de lo que el hombre hace de sí en el mundo, sino de lo que aprende de él; no sólo cómo entra en el juego, sino cuales son las prescripciones, reglas, usos y hábitos instalados con que se encuentra.

El análisis de la *Antropología* muestra así que hay mucho de no fundado en la experiencia y que no hay síntesis que no esté amenazada o entorpecida. Pero si bien es el tiempo aquello que corroe la actividad sintética en sí, es también el tiempo –como bien interpreta Foucault– el que otorga la posibilidad de superarlo, en cuanto esta actividad sintética queda afectada de contingencia, entrando de algún modo en el incierto terreno del *Kunst*.[27] Esta idea de *Kunst* es relevante para presentar al hombre como artífice de sí mismo, asumiendo el "juego" de distintas facultades en la tensión entre lo que puede y debe ser. Espontaneidad y limitación a usos y significaciones instituidas, hábitos y prescripciones de la cultura están aquí anudadas; por eso el ejercicio de las facultades humanas se desarrolla de tal modo que puede perderse en el juego, ser absorbido por él en lugar de dirigirlo. Ya el hombre no es artífice sino presa de un juego artificioso (*künstlicher Spiel*).[28]

Recordemos que la tarea que Kant daba a la *Antropología* era analizar lo que el hombre *hace –o puede y debe hacer de sí mismo–* en tanto ser que actúa libremente, y esto explica por qué el análisis se realiza en la convergencia de la *questio juris* y la *questio facti*, tanto en el orden de la experiencia como en el de la acción. Este punto de

[25] *Ibid.*, 66-67.
[26] Foucault (2009, 82-83).
[27] *Ibid.*, 101.
[28] Kant (2004, 53-54); Foucault (2009, 69).

convergencia aparece particularmente interesante: el hombre no se muestra simplemente como naturaleza pero tampoco como sujeto puro de libertad, precisamente porque es tomado en las síntesis ya operadas de su ligazón con el mundo. Se encuentra con que sus facultades pueden ser ofuscadas o sujetas a engaño, en el "juego artificioso" de las apariencias sensibles, y con costumbres (*consuetudo*) y habituaciones mecanizadas (*assuetudo*) de los cuales no es fácil separarse;[29] pero a la vez pone en juego su libertad, con lo cual se inscribe en un orden moral.

Respecto a esto último, la *Antropología* muestra las situaciones de conflicto entre libertad y normas instituidas, ya sean las del orden jurídico o bien de la tradición, y la necesidad de resoluciones "pragmáticas". Se trata aquí de esta compleja situación de ser "ciudadano del mundo", lo cual implica tener que responder a un orden jurídico determinado y a la particularidad y precisión de sus reglas, y a la vez a un orden moral universal y al núcleo moral de la persona como sujeto de libertad. "Así se trama –dice Foucault– toda una red en la que ni el derecho ni la moral se dan jamás en estado puro; pero en la que su entrecruzamiento ofrece a la acción humana su espacio de juego, su latitud concreta. No es el nivel de la libertad humana fundamental ni el nivel de la regla del derecho; es la aparición de cierta libertad pragmática en la que se trata de pretensiones y astucias, de intenciones turbias y disimulos, de esfuerzos inconfesados en pos del dominio, de un acuerdo entre paciencias".[30]

3. Crítica y antropología.

De acuerdo a lo dicho, la comprensión de la perspectiva pragmática remite de algún modo al trabajo de la crítica, pero eso no quiere decir que haya una relación de sucesión entre una y otra. Si bien la *Antropología* se apoya de algún modo en la *Crítica* en cuanto asume su división de las facultades y las funciones que se le asignan, este apoyo no la convierte en su fundamento sino que constituye más bien una estructura que la atraviesa. Pero a la vez cabe preguntarse, como lo hace Foucault, si no habría ya desde el comienzo de la etapa crítica una cierta imagen concreta del hombre que subyace y condiciona su obra y es finalmente explicitada en la última obra publicada por Kant. "Si esta imagen ha podido persistir recogiendo la experiencia crítica sin alterarse esencialmente, puede pensarse que de algún modo la ha orientado

[29] Kant (2004, 53).
[30] Foucault (2009, 61).

secretamente".[31] Y también es posible que mientras la empresa crítica avanzaba, se fuera perfilando un "*homo criticus*", en el sentido en que se asume un papel esencial en el surgimiento y devenir de las formas concretas de la existencia humana, especialmente en cuanto el hombre es "ciudadano" del mundo.

Al respecto resulta particularmente significativo el análisis del *Gemüt*.[32] Tal como aparece en la *Antropología* este análisis no es trascendental, aunque tampoco es descriptivo/explicativo, ubicándose en un terreno peculiar que se abre a cuestiones éticas y a una instancia de realización personal que le da un carácter diferente, podríamos decir normativo. La clave de interpretación es la idea de *Geist* tal como Kant la utiliza en esta obra. Aunque tenga aquí un lugar reducido, esta referencia al *Geist* indica un dinamismo que no es el del psiquismo siguiendo ciertas leyes, sino una orientación a la plenitud. El espíritu (*Geist*) es principio vivificante – dice Kant.[33] Y más adelante lo precisa: "se denomina espíritu al principio vivificante del alma mediante las Ideas".[34] Y esto remite a la *Crítica*, en la cual se ha mostrado el papel que cumplen las Ideas. Las Ideas no tienen una función constitutiva sino que anticipan una plenitud, y en este sentido orientan el dinamismo del espíritu;[35] son lo que evitan la dispersión de un curso de experiencia y a la vez lo moviliza para trascenderlo en esa aspiración a ir siempre más lejos; vivifican e impulsan a abrirse a la aspiración de un infinito siempre postergado. Si volvemos a la idea de *Geist* podemos entender que su función *como principio vivificante* no es entonces la de informar y organizar constituyendo un ser vivo, sino hacer surgir en el *Gemüt* este movimiento hacia la plenitud. Es el *Geist* el que abre al *Gemüt* la libertad de lo posible, lo arranca de sus determinaciones y lo inscribe en la tarea de "hacerse a sí mismo." Así pensado el *Geist* parece acercarse a lo que en la *Crítica de la Razón Pura* Kant considera la "naturaleza de nuestra razón" (B 380), razón que se ve condicionada por una pasividad originaria, y sin embargo tiende a abandonar un uso empírico para alcanzar un uso puro. En ambos casos se da esa tendencia a ir más allá de sí misma, pero sin dejar de ser a la vez "el tribunal supremo de todos los derechos y de todas las pretensiones" (B 697). El *Geist* parece entonces ser ese elemento común y esencial en el pensamiento kantiano: el núcleo de la razón pura, que en el reconocimiento de sus límites tiene que someterse a una disciplina y a un canon.

[31] *Ibid.*, 41.
[32] *Ibid.*, 225.
[33] Kant (2004, 149-150).
[34] *Ibid.*, 175.
[35] Foucault (2009, 77); B 698, 699, 705.

Pero también de la razón práctica que paralelamente se orienta a una conquista de la autonomía del sujeto.

4. Consideraciones finales.

Esta lectura comparativa resulta sumamente esclarecedora y sin duda nos permite descubrir nuevos sentidos en los distintos caminos transitados por Kant. Pero ¿realiza la *Antropología* la articulación de planos que salvaría las escisiones planteadas? ¿Da lugar a una integración de las distintas perspectivas de análisis? Creemos que no; que se trata de una nueva vía de exploración que se añade a las otras manteniendo el carácter caleidoscópico. Podemos decir que se trata de una nueva configuración del Yo (atendiendo en este caso a la complejidad del ser humano realizándose a sí mismo), que de algún modo espeja de manera invertida la configuración de la *Crítica* sin que puedan integrarse ambas en un discurso único. Hemos visto que la *Antropología* está atravesada por un perfil crítico, aun cuando Kant se detenga en la diversidad y concreción; y que en la *Crítica* subyace una cierta imagen del hombre, pero esto no implica que ambas perspectivas puedan articularse en un mismo plano.

Si bien Kant proporciona ciertos "pasajes" entre un plano y otro, también establece diferentes cortes en función de los propósitos de las distintas obras que dan lugar a hiatos profundos.[36] Puede entenderse esto como una opción por delimitar problemas, metodologías y campos de estudio y no como el fracaso de una concepción unificada; pero esta opción por descripciones o configuraciones múltiples deja pendiente varios problemas centrados en la tensión no resuelta (y que tal vez nunca pueda resolverse) entre lo empírico y lo trascendental. Más allá de lo sugerente que pueda resultar la *Antropología* para responder al reproche husserliano acerca de la escisión de los procesos sintéticos de construcción del objeto respecto a la experiencia del mundo, el paralelismo de planos resulta un obstáculo serio para desentrañar esa conexión de sentido y de validez que se produce en las operaciones constitutivas .[37]

---

[36] Duque (2007, 36).

[37] La comprensión de estas síntesis pasivas sólo es posible si admitimos que la constitución es intersubjetiva Respecto a esto también podría argumentarse que en Kant hay una dimensión de intersubjetividad, ya que representación válida y comunicabilidad son nociones conectadas. En la *Antropología*, señala la necesidad de apelar al entendimiento de los demás y a la contrastación como medio de asegurarnos de la verdad (*cf.* Kant, 2004, 27), pero una cosa es la contrastación y otra los procesos constitutivos. Esta cuestión requiere aún un mayor esclarecimiento. Foucault cita una carta de éste a Beck (1794) en la que se hace referencia al modo de representar. Kant muestra allí que la representación no "corresponde" a un objeto sino más bien a una relación con la cosa, en la cual se

Kant deja una pesada pero a la vez prometedora herencia para la filosofía contemporánea: el doble estatuto del sujeto sigue perfilándose en todos aquellos intentos de articular la contingencia de las condiciones fácticas de la experiencia con las condiciones a priori que conllevan las pretensiones de universalidad. Se hace también manifiesta cuando se da acogida a las condiciones aprióricas concretas e históricas que encuentran sus raíces en las prácticas y en una operatividad vinculada a la sensibilidad y el cuerpo, y a la vez se entiende el a priori como una condición formal descubierta en un proceso regresivo. Este doble registro no es de por sí una solución satisfactoria para una filosofía que pretenda una crítica radical, especialmente si el doble se piensa en términos de un paralelismo persistente; sin embargo la tensión que allí se genera ha promovido la renovación de la problemática trascendental enfrentándola a aquellas operaciones no explícitas que recogen sentidos sedimentados en el lenguaje y en el mundo de la cultura, y obligan a replantear el carácter de lo a priori.

Bibliografía

Albizu, Edgardo (1983) "El problema de la temporalidad de la conciencia en la deducción trascendental de las categorías", *Diálogos (Puerto Rico)*, 18, 41, pp. 7-39.

Baumann, Peter (2007) "Kant y el yo", en Castañeda, Felipe; Durán, Vicente y Hoyos, Luis (eds.), *Immanuel Kant: vigencia de la filosofía crítica*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores.

Duque, Félix (2007) "Kant: fundamento y abismo", en Castañeda, Felipe; Durán, Vicente y Hoyos, Luis (eds.), *Immanuel Kant: vigencia de la filosofía crítica*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores.

Foucault, Michel (2009) *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático*, Bs. As., Siglo XXI.

Husserl, Edmund (1984) *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Méjico, Folios.

---

unifica lo múltiple en una composición y así se vuelve comunicable a otros. Justamente porque la representación resulta de una composición, es que el intercambio se hace posible. Tal como lo vemos en Kant esto no pareciera estar vinculado al reconocimiento de una constitución intersubjetiva que en un proceso histórico confiriera al mundo espesor significativo y determine condiciones de validez.

Kant, Immanuel (2004) *Antropología en sentido pragmático*, Madrid, Alianza, trad. José Gaos (1ª. ed. 1991).

Rousset, Bernard (1967) *La doctrine kantienne de l'objectivité. L'autonomie comme devoir et devenir*, Paris, Vrin.

Stepanenko, Pedro (2007) "Una lectura no-representacionista de la posición de Kant frente al escepticismo", en Castañeda, Felipe; Durán, Vicente y Hoyos, Luis (eds.), *Immanuel Kant: vigencia de la filosofía crítica*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores.

La función de la exhortación en Fichte

Alberto Mario Damiani (UBA – UNR – CONICET)
damial@filo.uba.ar

En su *Fundamento del derecho natural* (1796) Fichte presenta una teoría sobre la génesis de la autoconciencia a partir del reconocimiento intersubjetivo. Hay al menos dos razones que vuelven a esta teoría altamente significativa para la investigación histórico-filosófica. Por un lado, esta teoría es una novedad frente a las concepciones filosóficas anteriores de la autoconciencia. Por ejemplo, frente a la noción de apercepción que Leibniz presenta en su *Monadología*, donde cada mónada se encuentra encerrada en sí misma sin un contacto directo con las otras y, por lo tanto, donde la autoconciencia surge en ciertas mónadas sin que medie una relación intersubjetiva. Otro ejemplo que ilustra la novedad de la teoría fichteana mencionada es la noción de apercepción trascendental que Kant presenta en su *Crítica de la razón pura*, en la que no interviene ninguna relación intersubjetiva como condición de posibilidad de la autoconciencia. Por otro lado, la teoría fichteana sobre el origen intersubjetivo de la autoconciencia resulta significativa también como un antecedente del tratamiento que Hegel ofrece de la cuestión en su *Fenomenología del espíritu*.

En este trabajo me propongo presentar la conexión que establece Fichte entre autoconciencia y reconocimiento intersubjetivo en su *Fundamento del derecho natural*. Para ello comenzaré por reconstruir dicha conexión mediante el examen de la noción de exhortación (*Aufforderung*) (1). Luego me detendré en el significado jurídico-político que Fichte le asigna a esta noción en la obra mencionada (2). Por último intentaré indicar la función que cumple la noción de exhortación en la doctrina fichteana del derecho de resistencia (3).

1. Fichte introduce la problemática de la génesis intersubjetiva de la autoconciencia humana en la demostración del segundo teorema de la *Grundlage* mediante la formulación de la siguiente pregunta: ¿cómo es posible que un sujeto sea consciente de sí mismo como objeto? El problema filosófico planteado por esta pregunta sólo puede comprenderse dentro del marco idealista heredado de la filosofía

crítica kantiana. Dentro de este marco, la noción de sujeto debe entenderse como un ser racional, capaz de actividad causal espontánea. Una actividad es espontánea cuando no se encuentra determinada por un eslabón causal anterior en el mundo objetivo, sino que se determina a sí misma de manera incondicionada.[1]

El problema planteado consiste, entonces, en explicar la posibilidad de la autoconciencia de un ser racional que, en cuanto tal, sólo actúa espontáneamente. El problema radica en que, por un lado, dicho ser, para poder ser consciente de sí mismo, debe tomarse como *objeto*, y, por otro, los objetos (de la experiencia posible) no realizan actividades espontáneas sino que se encuentran sometidos a la causalidad natural, tal como lo demuestra Kant en la segunda analogía de la experiencia.[2] La demostración fichteana plantea la cuestión en los siguientes términos. Por un lado, para que un ser racional pueda concebir un objeto debe atribuirse a sí mismo una actividad causal espontánea. Por otro, para que pueda atribuirse tal tipo de actividad, tiene que haber concebido ya un objeto, que, puesto en un momento precedente, inhibe su actividad espontánea. Ello conduciría a un regreso al infinito, que impediría "anudar el hilo de la conciencia" en un punto firme.[3] Por esta vía, que podríamos denominar reflexivo-solipsista, se advierte que resulta imposible explicar la autoconciencia sin presuponerla. La dificultad consiste entonces en determinar cómo puede un ser racional saber que es libre, sin que el intento de pensarse a sí mismo lo obligue a considerarse un mero objeto determinado por la causalidad natural. Fichte presenta esta dificultad como la contradicción de los dos caracteres presentados por Kant en su resolución de la tercera antinomia: un carácter empírico y un carácter inteligible.[4] Fichte denomina al primero como el carácter del objeto, cuya captación constituye un límite a la actividad autodeterminante y espontánea del carácter inteligible.

La solución al mencionado problema fundamental de la posibilidad de la autoconciencia se encuentra en la mencionada noción de exhortación. Un ser racional sólo puede descubrir que es libre por medio de la exhortación de otro ser racional. La exhortación de otro ser racional permite, según Fichte, superar la contradicción entre objetividad y libertad, planteada por la vía reflexiva-solipsista mencionada. Sólo cuando un sujeto es exhortado por otro a ser libre, puede realizar simultáneamente dos acciones

[1] Fichte hereda directamente de Kant la doctrina del carácter espontáneo de las acciones de los seres racionales. Sobre esta doctrina kantiana véase: Pippin (1987), Heidemann (1958).
[2] *Cf. KrV*, A 189/B 232ss.
[3] *Cf. Grundlage* § 3 IV, GA I/3 344.
[4] *Cf. KrV*, A 539/B 567.

que por dicha vía aparecerían como incompatibles: encontrarse como objeto y saberse libre. La exhortación del co-sujeto convoca al sujeto a una acción autodeterminada, originada espontáneamente en sí mismo. En ese sentido, la exhortación de un co-sujeto puede contraponerse al choque (*Anstoß*) que experimenta un sujeto finito al encontrarse con un objeto natural. Mientras ese choque inhibe la actividad causal espontánea del ser racional, la exhortación convoca, en cambio, a dicha actividad.

Tal como es presentada en el § 3 del *Fundamento del derecho natural*, la noción de exhortación cumple una doble función en este nivel fundamental. Por un lado, determina desde un comienzo el carácter intersubjetivo de la idea de libertad humana y de su autoconciencia. Por otro, inicia el desarrollo de una relación intersubjetiva que culminará en el acto de reconocimiento recíproco de dos seres libres. Si bien todo sujeto racional posee en cuanto tal la capacidad de actuar espontáneamente, sólo la exhortación de un prójimo le permite al sujeto volverse consciente de dicha capacidad y realizarla *in actu*. La exhortación de un prójimo funciona entonces como mediación entre la libertad de un sujeto y la autoconciencia que el mismo pueda tener de su propia libertad.

Ya en este nivel fundamental referido al origen de la autoconciencia, Fichte se encarga de distinguir explícitamente entre la relación intersubjetiva de reconocimiento recíproco de seres racionales, iniciada por la exhortación, y la relación política entre gobernante y gobernado, garantizada por el monopolio público del uso legítimo de la fuerza por parte del Estado. La exhortación es una convocatoria o una *invitación* dirigida a un sujeto racional y, por tanto, no puede confundirse con un mandato, respaldado por la amenaza del uso de la fuerza. La exhortación no obliga a ese sujeto a actuar de una manera determinada, ni siquiera lo fuerza a actuar en general. Mientras que la coerción trata a un sujeto autodeterminable como un objeto determinado por un comando externo, al yo como un no yo, la exhortación reconoce y respeta a su destinatario como un sujeto libre, capaz de actuar y de abstenerse de actuar. La exhortación puede, por tanto, comprenderse como una pregunta. Quien la formula espera de su interlocutor una respuesta y le atribuye, consiguientemente, la capacidad de responder espontáneamente o de abstenerse de hacerlo.

La exhortación introduce, de esta manera, una nueva relación que no puede reducirse a la mera actividad causal espontánea de un ser racional sobre el mundo objetivo. Fichte denomina a esta relación “actividad causal recíproca”. La misma sólo puede darse entre dos sujetos que se reconocen recíprocamente como seres racionales,

capaces de una actividad espontánea. Esta relación intersubjetiva es, según Fichte, una condición necesaria de la posibilidad de la autoconciencia de cada uno de los seres racionales que participan en ella.

La meta de la exhortación es la actividad causal libre de un ser racional. De esta meta se sigue un presupuesto necesario de la exhortación, consistente en la atribución de entendimiento y libertad al destinatario. La necesidad de este presupuesto radica en que el mismo constituye una condición de sentido del acto de exhortar. Quien exhorta a otro a actuar libremente supone que ese otro tiene al menos tres capacidades, a saber, la capacidad de comprender la exhortación, la capacidad de evaluarla y la de determinar su voluntad de acuerdo con ella o contra ella. Sólo se dirige una exhortación a un ser que se supone libre y racional. Además, la exhortación permite al destinatario tomar conciencia de su libertad y su racionalidad. Por lo tanto, estas propiedades son, por un lado, *objeto* de la exhortación del prójimo, y, por otro, condiciones del sentido del acto de exhortar.

Del hecho de la exhortación, Fichte extrae una suerte de prueba práctica de la existencia de una causa racional, que va más allá de la validez meramente subjetiva del "juicio reflexionante" kantiano. Según Kant, este juicio le permite al investigador de la naturaleza suponer que ella tiene un orden racional de formas y leyes empíricas jerárquicamente ordenadas y que dicho orden ha sido establecido por un ser racional.[5] Este supuesto del juicio reflexionante permite aspirar a avanzar indefinidamente en la marcha segura de la ciencia empírica de la naturaleza. Dicho juicio introduce, por tanto, la idea de una causa racional como un supuesto necesario *pero meramente subjetivo*, porque el presunto orden racional producido por dicha causa es, en realidad, introducido por el observador que aspira a encontrar unidad en la diversidad, relaciones invariables en la multiplicidad empírica. Por ello, el juicio reflexionante no nos ofrece, advierte Fichte, un verdadero fundamento de la idea de una causa racional, porque bien podría ocurrir que el orden, proyectado por el observador sobre la naturaleza, carezca de correlato objetivo. El problema del origen del orden presupuesto por la investigación empírica de la naturaleza indica, entonces, una alternativa problemática. Dicho orden puede deberse, efectivamente, a la causa racional que lo produjo, pero también puede deberse sólo a una necesidad meramente subjetiva del juicio del investigador. Por lo tanto, para encontrar el verdadero fundamento de la idea de una causa racional es

[5] *Cf.* Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Akad. Ausg., V, 179.

necesario investigar si hay, en general, algún efecto que *sólo* pueda explicarse por una causa racional, esto es, un efecto que no nos ofrezca la alternativa mencionada.

Según Fichte, el hecho de la exhortación es el efecto buscado, que sólo puede ser producido por una causa racional, existente *efectivamente* fuera del sujeto exhortado. Si este hecho existe, razona Fichte, su causa no puede ser un fenómeno meramente natural, que lo produzca mecánicamente, porque se trata de un hecho que sólo puede ser causado por un ser racional, emisor de la exhortación. El ser racional que pronuncia la exhortación sólo se propone un objetivo mediante esta acción causal, a saber, darse a conocer como un ser racional que convoca al destinatario a la actividad espontánea de reconocerlo como tal. Ello conduce a Fichte a establecer que la exhortación y la consiguiente relación intersubjetiva son condiciones necesarias de la autoconciencia de un ser racional, porque éste sólo puede pensarse como tal si es exhortado a actuar libremente por otro ser libre.

La noción de exhortación es presentada por Fichte, en este nivel fundamental, dentro de una compleja teoría del reconocimiento intersubjetivo que no es posible reconstruir aquí en detalle.[6] Baste con indicar brevemente que un componente esencial de la exhortación consiste en lo siguiente. Quien exhorta a otro a ser libre, restringe su propia libertad a una esfera particular, a fin de permitir la actividad libre del destinatario. El concepto de la posible libertad del otro es un presupuesto necesario de la exhortación que exige restringir la libertad propia. Esta restricción ofrece al otro una esfera de actividad libre. Quien exhorta invita al destinatario a responder, esto es, a reconocer la libertad de quien lo exhorta. Este reconocimiento es un acto de reciprocidad que sólo se hace efectivo mediante la restricción que el destinatario de la exhortación puede hacer del uso de su libertad en una esfera particular, propia, distinta de la esfera en la que el emisor ha restringido el uso de su propia libertad. Por ello, la consecuencia buscada por la exhortación consiste en el establecimiento de una relación intersubjetiva, donde cada uno restringe su propia libertad con motivo de la libertad del otro. Fichte denomina "relación jurídica" a esta relación intersubjetiva sobre la que se fundamenta la deducción del concepto de derecho.

2. Habiendo presentado hasta aquí la noción fichteana de exhortación intentaré a continuación señalar su significado jurídico-político. Para ello es necesario examinar la

[6] Sobre esta teoría fichteana el reconocimiento véase: Siep (1979), Wildt (1982), Willams (1992), Cesa (1992), Honnet (2001).

conexión de la compleja concepción del contrato social, formulada por Fichte en la obra mencionada, con esta doctrina que considera a la exhortación y al reconocimiento intersubjetivo como condiciones necesarias de la posibilidad de la autoconciencia. Una manera de presentar esta conexión consiste en distinguir dos niveles de la interacción de seres racionales, libres e iguales: un nivel propiamente jurídico y un nivel intersubjetivo fundante o primordial. En el nivel jurídico, los individuos libres e iguales entran en relaciones recíprocas voluntariamente (*willkürlich)*, mediante distintos tipos de contrato, esto es, mediante los distintos aspectos del contrato de ciudadanía: contrato de propiedad, de protección y de unión. En este nivel jurídico, los individuos entablan vínculos exclusivamente por su propio consentimiento. En términos contractualistas, en este nivel sólo se tiene una obligación con el prójimo si se ha celebrado un pacto con él. Este nivel jurídico-contractual de la interacción entre sujetos libres e iguales presupone, sin embargo, un nivel más fundamental o primordial del reconocimiento intersubjetivo. En este nivel primordial, los vínculos entre los sujetos libres e iguales preceden a la celebración de todo contrato y a la formulación de cualquier promesa.[7] Estos vínculos son, según Fichte, tan fundamentales que preceden incluso, como condición de posibilidad, toda comunicación, toda relación entre esos sujetos y todas sus acciones en cuanto seres racionales.

En este nivel primordial, la exigencia del reconocimiento del otro como un ser libre no surge de un acto voluntario que el otro pueda realizar, sino de su mera presencia en el mundo sensible. La mera existencia de un ser racional constituye ya una exhortación muda a reconocerlo como un ser libre, una invitación a limitar la libertad propia, para dejarle disponible una esfera de actividad causal espontánea. Antes de cualquier consentimiento y de cualquier acción propia o ajena, la mera presencia de otro ser racional en el mundo sensible me exige limitar mi propia libertad, a fin de tratarlo como tal. Dicha exigencia puede entenderse como la prohibición a tratar al otro como un mero objeto o como la obligación de reconocerlo como persona. El reconocimiento de alguien como persona es una condición necesaria para celebrar con él un contrato: sólo se celebran contratos entre personas. Por ello, las relaciones contractuales que dan

[7] Fichte distingue entonces entre obligaciones que surgen de promesas y obligaciones cuyo cumplimiento condiciona la formulación de toda promesa posible. A mi juicio, esta distinción fichteana debe ser mantenida incluso hoy frente a algunas propuestas filosóficas contemporáneas de raíz trascendental. Por ejemplo, frente a la propuesta pragmático-discursiva de concebir los presupuestos normativos necesarios del diálogo argumentativo como presuntas "promesas discursivas" (*Diskursversprechen*). *Cf.* Böhler (2001). Contra esta propuesta cabe recordar que Fichte ya había descubierto a fines del siglo XVIII que las obligaciones correspondientes a los derechos humanos son vinculantes *a priori*, independientemente de cualquier acto arbitrariamente libre, por ejemplo de cualquier promesa o contrato.

lugar al establecimiento del Estado dependen de la condición previa del reconocimiento primordial del otro como persona, por su sola presencia en el mundo sensible.

En estos dos niveles mencionados de la interacción recíproca rigen distintos criterios para determinar quienes son los co-sujetos con quienes se está obligado. En el nivel jurídico-político, el propio consentimiento es el único criterio que permite determinar quiénes son los beneficiarios de mis obligaciones. Ese criterio me permite identificar, por ejemplo, a los individuos que debo respetar como propietarios, como ciudadanos, etc. En el nivel primordial, en cambio, el consentimiento no puede funcionar como criterio porque la exigencia de reconocer a otro como persona es una condición previa a todo contrato, a todo vínculo voluntariamente adquirido. En este nivel se plantea, entonces, el problema del criterio para distinguir, en el mundo sensible, entre la presencia de seres racionales y la presencia de seres meramente naturales. La solución de Fichte a este problema remite al reconocimiento intuitivo de la figura humana del cuerpo del otro y, sobre todo, del rostro humano del otro.

No es posible ni necesario examinar detalladamente aquí la doctrina fichteana sobre la dimensión somática de la exhortación y el reconocimiento recíproco primordial. Baste con señalar que, según Fichte, la presencia de un rostro humano es un motivo suficiente para proyectar el concepto de racionalidad a quien lo porta y para quedar vinculado con la exigencia primordial de reconocerlo como persona, esto es, como alguien con quien podría establecer una relación contractual, jurídica o política. El rostro permite identificar inmediatamente a un ser como humano. Esta identificación es, según Fichte, inmediata porque es previa a todo argumento, a toda inferencia racional, a toda teoría filosófica sobre la naturaleza humana. El rostro del prójimo expresa en el mundo sensible la presencia de un ser racional, que exige reconocimiento, que *exhorta* a entablar una relación intersubjetiva entre seres racionales, libres e iguales. La co-presencia de estos seres, identificables por la expresividad de sus rostros, los vincula de manera primordial, en una comunidad previa a la unión contingente, arbitrariamente establecida por las voluntades contratantes. Dicha comunidad primordial es la del género humano o la humanidad. A ella pertenecen efectivamente los individuos que han sido exhortados a la actividad libre, esto es, que han sido educados para llegar a ser humanos.

3. Habiendo presentado hasta aquí el significado jurídico-político de la noción de exhortación, quisiera, por último, indicar brevemente la función que cumple la noción de exhortación en la doctrina fichteana del derecho de resistencia

Según Fichte, cuando no existen o son ineficaces los mecanismos constitucionales que garantizan la punición de los abusos del poder político, el pueblo tiene derecho de resistir la autoridad de los magistrados. Este derecho se sigue del principio de soberanía popular sobre el que se asienta la idea misma de república. La aplicación consecuente de este principio, sin embargo, exige distinguir cuidadosamente entre las nociones de resistencia y de rebelión. La primera remite al ámbito puramente físico de una confrontación entre potencias de coacción en pugna. La segunda remite al ámbito puramente jurídico de la desobediencia a una autoridad. Por ello sostiene Fichte que un pueblo entero puede levantarse en armas contra el poder político de los magistrados, puede resistir, pero no puede rebelarse porque siendo soberano no hay autoridad humana sobre él.[8] Una rebelión es una acción realizada por un agente jurídicamente subordinado contra su superior. No hay, sin embargo, nada humano que sea superior al pueblo, fuente de todo poder, de todo derecho y sólo responsable ante Dios. Por tanto, resulta imposible que el soberano se rebele, aunque sea posible que resista, esto es que se levante en armas contra magistrados que lo oprimen.

Fichte distingue dos maneras en que puede realizarse un levantamiento popular. La primera es un levantamiento más o menos espontáneo. Un presupuesto del mismo es la percepción generalizada de los abusos del poder. Cuando de la mala administración del poder político se sigue la opresión intensa de todo el pueblo, éste puede levantarse "como un solo hombre" contra los magistrados. Este levantamiento, según Fichte, es siempre justo, en cuanto a su forma y a su materia, por el mencionado principio de soberanía popular. El segundo tipo de levantamiento popular es el resultado de una exhortación (*Aufforderung*), realizada por personas privadas. Estas personas instigan a los súbditos, mediante la exhortación, a constituirse en pueblo, esto es, a unirse como una comunidad que juzgue a los magistrados. Fichte denomina "éforos naturales" a estos instigadores del levantamiento popular contra el poder político. Esta denominación se justifica en que, por un lado, pretenden cumplir las funciones de los éforos: acusar a los magistrados del poder político de alta traición a la república y convocar a un tribunal popular que los juzgue. Por otro lado, los instigadores no han

[8] *Grundlage* § 16 XIII, GA I/3 456-457.

sido elegidos mediante comicios regulados por las leyes de la república, sino que pretenden cumplir la función de los éforos, cuando juzgan que éstos no la cumplen. Su eforato es entonces "natural", porque no han sido elegidos por el pueblo mediante un procedimiento previsto en la constitución.

Los riesgos que corren los instigadores que exhortan al pueblo a levantarse contra el poder político son semejantes a los que corren los éforos legalmente elegidos, cuando pronuncian el interdicto. Si su exhortación no produce la sublevación popular que esperan, el poder ejecutivo tiene la potencia, el derecho y la obligación de arrestarlos como "rebeldes", que se han alzado contra la voluntad común, jurídicamente constituida, y de aplicarles el castigo que marque la ley.

La diferencia evidente entre el interdicto pronunciado por los éforos y la exhortación pronunciada por los instigadores de un levantamiento popular consiste en que sólo el primero es legal. Ello significa que el interdicto suspende inmediatamente la autoridad de los magistrados, pero la exhortación de los instigadores tiene que esperar la respuesta del pueblo. Durante el lapso que dure esa espera, quienes pronuncian la exhortación son perseguidos como bandidos por el poder político constituido. El resultado de dicha persecución, sin embargo, estará condicionado, en buena medida, por la opinión que tengan los representados sobre los representantes. Cuanto más injustos, *a los ojos del pueblo*, sean los magistrados de una república, menos capaces serán para atrapar y castigar a los instigadores. Por lo tanto, la suerte corrida por estos últimos dependerá, hasta cierto punto, de su propia capacidad para diagnosticar la situación y la disposición de la comunidad.

> Pero un poder injusto es siempre débil, porque es inconsecuente y tiene en su contra a la opinión general, a menudo incluso a la opinión de aquellos de que se sirve como instrumentos; y por ende es tanto más débil e impotente cuanto más injusto es. Por consiguiente, cuanto más despreciable sea el poder ejecutivo, tanto mayor es la probabilidad de que los incitadores del pueblo se sustraigan, en un primer momento, a su castigo.[9]

Si la comunidad responde a la exhortación de los instigadores y se subleva, entonces ella se ubica como juez entre éstos y los magistrados. La sublevación por sí misma parece ser signo suficiente de que la comunidad encuentra fundada la exhortación. Como ya se indicó, un levantamiento espontáneo y unánime es siempre justo en cuanto a la forma y a la materia del derecho. En cambio, en el caso de un

[9] *Grundlage* § 16 XIII, GA I/3 457.

levantamiento convocado por instigadores, la voluntad de éstos contiene, según Fichte, sólo la materia del derecho. Sólo la aprobación popular puede confirmar esa voluntad como "verdadera voluntad común", otorgándole la forma del derecho al levantamiento. Esta aprobación, expresada en el acto mismo de la sublevación, eleva a los instigadores al rango de "éforos naturales" y "custodios de la nación", reconocidos por su virtud y su coraje.

Si la comunidad, en cambio, no se subleva, su pasividad debe interpretarse como una denuncia del carácter infundado de la exhortación, lanzada por los instigadores. Como consecuencia, estos pasan a ser considerados rebeldes, y, como tales, serán juzgados y condenados por los magistrados según las leyes de la república.

Fichte identifica tres motivos que pueden impedir el levantamiento popular proyectado por la exhortación. El primer motivo es una razón de índole objetiva: la presunta opresión sufrida por el pueblo sólo existe en la imaginación de los rebeldes. El segundo motivo es de una índole más bien cognitiva: dicha opresión existe verdaderamente pero el pueblo no la percibe aún con suficiente claridad. El tercer motivo es de índole sociogenética: la opresión existe y es evidente pero el pueblo se encuentra hundido aún en una *minoría de edad espiritual*, que le impide reconocer su derecho a la autonomía política y reconocerse como un agente portador de ese derecho. Dicho de otro modo, el pueblo no es aún lo suficientemente consciente de la injusticia que sufre como para querer emanciparse. Una de las condiciones necesarias para ejercer el derecho de resistencia consiste, entonces, en la ilustración política del pueblo, esto es, el reconocimiento racional de su derecho natural a la autolegislación.[10]

Cualquiera de los motivos mencionados puede explicar que una exhortación no sea escuchada. En cualquiera de los tres casos, los instigadores sólo pueden comprender *post festum* que no se debería haber apelado al pueblo. Una exhortación fallida es prueba suficiente de que los rebeldes carecían de un conocimiento adecuado de la situación y/o de la disposición anímica de la comunidad. Por ello, serán legalmente castigados según lo indica el "derecho externo", aunque ante el foro interno de la conciencia moral puedan ser absueltos. En ese caso, sostiene Fichte, serán "mártires del derecho", culpables por sus actos, pero inocentes por sus intenciones.

El derecho de resistencia aparece justificado en la *Grundlage* como el *último* mecanismo disponible para garantizar o restablecer la vida republicana, dentro de una

[10] Sobre la compleja relación de Fichte con la *Spätaufklärung* véase Zöllner (2004). Sobre la noción de ilustración política en Kant, me permito remitir al lector a Damiani (2004).

teoría que adopta como punto de partida el presupuesto jurídico del egoísmo universal, esto es, hace abstracción de la posible buena voluntad de los individuos. Fichte confía en que la eficacia de estos mecanismos tiende a volverlos superfluos. Así, por ejemplo, un Estado organizado mediante una constitución que sea acorde al concepto racional de derecho tendrá leyes que velen por la propiedad de los ciudadanos. Con una administración rigurosa, disminuirán progresivamente los crímenes originados en la codicia, porque cada uno sabrá que los transgresores serán efectivamente descubiertos y castigados. Esta certeza hará que la legislación criminal se vuelva, a la larga, prácticamente superflua: "[...] después de medio siglo los conceptos mismos de los crímenes habrán desaparecido". [11] Una buena administración restará, por tanto, ocupaciones a los magistrados, quienes tendrán por ello cada vez menos oportunidades de actuar injustamente. Los éforos, entonces, también verán progresivamente reducida su función de inspeccionar a un poder ejecutivo mínimo y, prácticamente, no tendrán ocasión de convocar a la comunidad mediante un interdicto. La instancia del tribunal popular permanecerá, bajo esas condiciones, como una mera posibilidad legal contemplada por la constitución, que no sería necesario actualizar. Por lo tanto, la inclusión en la constitución republicana de la convocatoria al tribunal popular terminaría siendo una disposición adoptada justamente para impedir que ocurra el caso en que tendría que intervenir dicho tribunal. El tribunal popular, advierte Fichte, sería una figura jurídica superflua en los Estados que la contemplan en su constitución y una institución necesaria en los Estados que no la contienen. Ante la ausencia y la necesidad de esa institución, en cambio, el ejercicio de la soberanía popular requiere del derecho de resistencia.

Bibliografía

Böhler, D. (2001) "Warum moralisch sein? Die Verbindlichkeit der dialogbezogenen Selbst- und Mitverantwortung", en Apel, K.-O. et al. (Hrsg.), *Prinzip Mitverantwortung. Grundlage für Ethik und Pädagogik*, Würzburg, Königshausen & Neumann, pp. 15-68.

[11] *Grundlage* § 16 XV, GA I/3 460.

Cesa, C. (1992) “Zur Interpretation von Fichtes Theorie der Intersubjektivität”, en Kahlo, M. et al. (Hrsg.), *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis: Die Deduktion der §§ 1-4 der Grundlage des Naturrechts und ihre Stellung in der Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main, Klostermann, pp. 53-70.

Damiani, A. M. (2004) “El concepto de ilustración política en Kant”, en Fernández, G. a y Parente, D. (eds.), *El legado de Immanuel Kant. Actualidad y perspectivas*. Mar del Plata, Ediciones Suárez, pp. 323-326.

Fichte, J. G. (1966) *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, en Fichte, Johann Gottlieb, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hg. v. Jacob, H. / Lauth, R., Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, Bd. I/3.

Heidemann, I. (1958) *Spontaneität und Zeitlichkeit. Ein Problem der Kritik der reinen Vernunft*, Kant Studien Ergänzungshefte, Köln, Kölner Universität Verlag.

Honnet, A. (2001) “Die transzendentale Notwendigkeit von Intersubjektivität (Zweiter Lehrsatz: § 3)”, en Merle, J.-Ch. (Hrsg.), *Johann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts*, Berlin, Akademie Verlag, pp. 63-80.

Kant, I. (2009) *Kritik der Urteilskraft*, Hamburg, Meiner.

Pippin, R. (1987) “Kant on the Spontaneity of Mind”, *Canadian Journal of Philosophy*, 17, 2, pp. 449-475.

Siep, L. (1979) *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Freiburg/München, Karl Alber Verlag.

Wildt, A. (1982) *Autonomie und Anerkennung*, Stuttgart, Klett-Cotta.

Willams, R. R. (1992) *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*, Albany, New York, State University of New York Press.

Zöllner, G. (2004) “Kant, Fichte und die Aufklärung”, en de Pascale, C. et. al. (Hrsg.), *Fichte und die Aufklärung*, Hildesheim, Olms, pp. 35-52.

La rehabilitación de la teleología en la filosofía real de Hegel y su trasposición en la *Ciencia de la Lógica*

Julio De Zan (CONICET)
jdezan@fibertel.com.ar

> "El fin es que el espíritu […] haga el mundo a su medida (*die Welt sich gemäß mache*) [...] Lo esencial es que el fin es una producción. Porque el espíritu no es una cosa de la naturaleza, como el animal, que ya es lo que es, inmediatamente. El espíritu es lo que él hace de sí; él llega a ser por sí mismo lo que él es" (VG, 73 y 74).[1] El concepto del espíritu no se comprende como ser, sino como acción. *Der Geist ist nicht, sondern stellt sich her* (Riedel, 1965, 52). "Cuando se dice que el espíritu *es*, esto parece tener el sentido de que él es algo terminado (*etwas Fertiges*). Pero el espíritu es [siempre] activo, la actividad (*die Tätigkeit*) es su esencia, y él es el producto de su actividad (*sein Produkt*) (VG, 55). "El espíritu es esencialmente acción (*handelt wesentlich*), él se hace lo que él es en sí, es su hacer (*Tat*), su obra (*Werk*) […]" (VG, 64).

En la *Filosofía real*[2] de la época de Jena encontramos un Hegel que se ha despedido del romanticismo juvenil y se ha reconciliado con la modernidad, con la revolución industrial y con la ciencia de la economía política escocesa. Su reconciliación no está exenta de crítica, sobre todo de la irracionalidad del proceso expansivo del capitalismo, de la deshumanización del trabajo y de la desigualdad social. Este Hegel de Jena despertaba naturalmente especial interés en las décadas de los años 60 y 70 del siglo pasado y resultaba fascinaba no solamente al neomarxismo europeo y a la filosofía de la liberación latinoamericana, sino a toda nuestra generación, que lo descubrió a través de Marcusse, de Luckács y de Garaudy, entre otros. El desencanto histórico de las décadas posteriores (de los 80 y 90), el pesimismo finisecular y el sesgo posmoderno, o antimoderno, archivaron aquellos viejos textos hegelianos y, más allá de incursiones de erudición lógico-metafísicas o jusfilosóficas, en la actualidad ya no se lee

[1] Hegel (1980, 73-74). Se cita en el texto con las iniciales VG (*Die Vernunft in der Geschichte*).
[2] Hegel (1984); (HGW 8). La Filosofía real es la segunda parte del sistema de Jena, que comprende la Filosofía de la naturaleza y la Filosofía del espíritu (la primera es la Lógica).

casi a Hegel. Mis trabajos hegelianos durante todos esos tiempos han tratado de tender puentes para aquella lectura de Hegel que partía de los textos de la época de Jena. En esta oportunidad me ha parecido que la teleología puede ser una viga útil para mis puentes, así que sigo trabajando de pontonero. La exposición se desarrolla en dos partes, la primera sobre la rehabilitación de la teleología en la *Filosofía real*, y la segunda sobre su trasposición en la *Lógica*.

1. Primera parte

1.1. Introducción: la ciega naturaleza

Para comenzar comentaré algunos pasajes del *Diario de viaje por los Alpes Berneses* de 1796, trasmitido por Rosenkranz.[3] El texto describe las bellezas naturales de los paisajes que va recorriendo, pero el autor se muestra más impresionado por la vida de los montañeses en lo "inhóspito, salvaje, y yermo de las altas rocas alpinas". Al subir a un paraje "desértico y triste en el que han desaparecido los abetos y solamente crecen matas raquíticas", se sorprende de encontrar una familia que vive allí completamente aislada, dedicada a la recolección de raíces para fabricar aguardiente. "Esta familia ha montado su destilería bajo bloques de granito amontonados, que la naturaleza ha arrojado unos sobre otros sin orden ni finalidad alguna (*zwecklos*), pero cuya posición casual (*zufällige Stellung*) ellos han sabido utilizar". En este breve párrafo descriptivo se hace presente claramente la idea de que las formaciones de la naturaleza no se ordenan a un fin y son indiferentes a los fines humanos, pero el hombre mediante el ingenio y el trabajo consigue hacer útil la disposición casual de los elementos y las fuerzas naturales, logrando realizar por medio de ellos sus propios fines.

Las condiciones adversas de la vida de los montañeses que deben luchar duramente contra la naturaleza para poder sobrevivir le merecen al caminante la siguiente reflexión:

> *Dudo que aquí el teólogo más convencido se atreviera*, en medio de estos montes, a atribuir a la propia naturaleza *el fin de ser útil para el hombre*, quien tiene que robarle duramente lo poco y mezquino que puede utilizar. Nunca se halla seguro de que sus pobres hurtos, como el robo de un puñado de hierbas, no le van a costar

[3] Hoffmeister (1974, 221-244); Hegel (1978, 204-205).

> morir aplastado bajo las piedras o los aludes, o de que su cabaña y su establo, la obra miserable de sus manos, no se vayan a ver convertidos de la noche a la mañana en un montón de escombros. En estos yermos inhóspitos hombres cultos habrían podido inventar quizás todas las otras teorías y ciencias, pero difícilmente hubieran inventado nunca aquella parte de la *física teológica* que demuestra el orgullo del hombre, y según la cual la naturaleza ha preparado todo para su goce y bienestar. El *orgullo que caracteriza a nuestro tiempo* encuentra mayor satisfacción en creer que todo ha sido hecho para el hombre por un ser extraño, antes que en la conciencia de que propiamente es él mismo quien ha impuesto estos fines a la naturaleza.

En otro recodo del camino, la imponente fuerza y estruendo del agua que rompe sus olas en un despeñadero le arranca este notable comentario: "En ninguna otra parte alcanza uno *un concepto tan puro de la inutilidad o la ociosidad de la naturaleza* (*einen so reinen Begriff vom Müssen der Natur*), como al mirar el ímpetu eternamente sin resultado y eternamente renovado de las olas que se lanzan contra las enormes rocas".

Es el hombre quien introduce alguna racionalidad teleológica en los ciegos procesos de la naturaleza y logra sacar provecho de ellos. La negación de la teleología propia de la naturaleza, el *ateísmo físico* que Hegel contrapone aquí a la *física teológica*, está orientado a hacer lugar para la comprensión de la teleología del espíritu, de la acción humana y de la historia. Como lo explicará más tarde, el trabajo y la técnica, sin modificar el determinismo mecánico y las leyes de la naturaleza, sino combinando hábilmente sus propias fuerzas reorienta teleológicamente desde dentro los ciegos procesos naturales conforme a designios humanos. Pero la significación de esta capacidad del trabajo no es todavía fácilmente reconocida porque el orgullo del hombre se siente más satisfecho de pensar que es un ser superior quien ha hecho esto por él y para él, poniéndolo como rey de la creación, en lugar de aceptar que es él mismo quien tiene que hacerlo con riesgo y esfuerzo, hasta donde pueda. En el texto de la *Lógica* sobre la teleología, que veremos más adelante, lo que dice en muchos pasajes sobre "el fin" se entiende mejor si reemplazamos la palabra "fin" por "hombre", porque "un hombre es un fin viviente, una finalidad activa" (*cf.* D'Hondt, 1973, 8).

1.2. Teleología y causalidad. El trabajo y la naturaleza

En la *Filosofía real* pone de relieve Hegel que el trabajo transforma la materia y produce algo nuevo, pero este proceso se realiza siempre conforme a la naturaleza del material, o a la ley de la cosa misma, a la que tiene que obedecer y amoldarse la acción

humana para lograr su propio fin. El ardid, o la astucia de la técnica consiste en valerse de las propiedades de los materiales, de las propias fuerzas naturales y de sus leyes de tal modo que, aplicando unas cosas contra otras, produzcan un efecto nuevo que no estaba en su naturaleza (HGW, 8.206; HFR, 169). Lo que pone el hombre es solamente una nueva racionalidad en los procesos naturales, pero no modifica la naturaleza de las cosas. "A la naturaleza no le pasa nada" (*ibid*.).[4]

El trabajo productivo exige el esfuerzo paciente de una actividad que tiene que conocer y respetar la legalidad objetiva de la naturaleza, y por eso es al mismo tiempo un disciplinamiento del arbitrio y de la subjetividad humana. "La mano y el espíritu se desgastan, y se amoldan" (SS, 20). El hombre pone en juego su cuerpo como una cosa entre las cosas, y ese choque con la concreta y dura realidad es el aprendizaje formativo del trabajo, un momento necesario de la maduración del individuo. Aunque estos textos se refieren literalmente al trabajo material del campesino, del artesano y del obrero, tienen una significación simbólica para toda forma de actividad y especialmente para la praxis social y política. "Mediante este formarse a sí mismo como algo determinado entra el yo en la existencia en general; –este es el momento absoluto de la *finitud* o de la *particularización* del yo" (*Rph*, § 6). Solamente "en cuanto *se juega* en conexión con los elementos objetivos", *se libera* el sujeto de la "mala infinitud" de sus posibilidades abstractas, adquiere una determinación y se realiza en una forma de vida.

La acción de trabajar se mueve desde el comienzo dentro de las conexiones causales determinadas por la legalidad objetiva de la naturaleza y estas condiciones se mantienen siempre de manera irrebasable a través de todo el desarrollo de la técnica. Hegel explica la adaptación de la acción y de los medios a la naturaleza de la materia y al objeto del deseo en primer lugar y de manera elemental a través de los instrumentos o herramientas de trabajo. Las herramientas son distintas invenciones para poder trabajar los diferentes materiales y teniendo en cuenta los distintos fines que el hombre se propone. Esta correspondencia, o "adecuatio" al objeto es la esencia misma de la herramienta, y por eso Hegel la llama: "el concepto existente". (En tal sentido la existencia y la eficacia de la herramienta pueden valer en cierto nivel como una corroboración del concepto clásico de la verdad como correspondencia).

[4] La problemática actual del agotamiento de los recursos naturales, la destrucción del equilibrio ecológico y los riesgos de la intervención técnica en las estructuras más elementales de la naturaleza por la física nuclear, y la nanotecnología, son problemáticas ajenas a la época de Hegel. Por otro lado, la divinización romántica de la naturaleza que compartía con Hölderlin en su juventud había sido ya abandonada.

El buen uso de la herramienta como instrumento de trabajo requiere un aprendizaje que recorre en sentido inverso la concatenación de los pasos anteriores de la invención. La acción humana ya no puede hacer con ella lo que el sujeto desee, sino solamente aquello para lo cual la herramienta ha sido diseñada, que es lo que permite la naturaleza objetiva de la cosa en combinación con la estructura objetiva y el material de la propia herramienta. En este sentido podría decirse también que la herramienta, el medio, es ya en sí misma el fin preexistente que tiene que perseguir la acción del trabajo si efectivamente quiere hacer algo. "La herramienta es el término medio racional existente, lo universal existente del proceso práctico, que aparece como activa frente al objeto y se comporta como pasiva frente al sujeto que trabaja" (HGW, 6.300).

Para modificar el curso de un proceso real, objetivo, es necesario interferir el mismo con otra fuerza igualmente objetiva y natural, que "por naturaleza" sea capaz de actuar sobre la primera, de modo que siempre será una fuerza natural la que actúa y una ley del objeto la que se cumple. El mero deseo o el querer subjetivos son absolutamente ineficaces, las cosas se mueven realmente sólo por fuerzas objetivas y de acuerdo a las leyes que les son propias. La efectiva realización de los fines de la libertad requiere el conocimiento de las conexiones causales objetivas de las cosas para hacerlas jugar en el sentido deseado. Lukács recuerda, como comentario, un famoso párrafo de Engels: "La libertad no consiste en la soñada independencia de la leyes de la naturaleza, sino en el conocimiento de esas leyes y en la posibilidad consiguiente de hacerlas obrar conforme a un plan para la obtención de determinados fines".[5] Estas reglas elementales de acción se aprenden en el trabajo material, pero son necesarias también en las actividades económicas y políticas de un buen gobierno.

Hegel considera en un sentido general que la filosofía idealista de Kant y de Fichte no ha incorporado de manera adecuada este momento necesario de la particularización de la voluntad, y por eso solamente pudo concebir su relación con la realidad empírica bajo la forma del *deber ser* (el *Sollen*). El idealismo anterior no pudo superar los dualismos de la época entre el deber ser y el ser, entre libertad y naturaleza y entre pensamiento y realidad. Frente a estos dualismos de la filosofía de la subjetividad cobra toda su significación la definición siguiente de la *Filosofía real*: "Porque es racional, por eso hace el hombre herramientas, y esta es la primera expresión de su voluntad" (HGW, 8.205). Podríamos parafrasear la definición de Aristóteles y decir: *el*

[5] Engels (1948) *Anti-Düring*, Berlín, p. 138; citado en Lukács (1970, 350-351).

hombre es el animal que hace herramientas. En la herramienta se diseña la forma de la acción y está prefigurado el fin que vamos a realizar. La herramienta tiene una estructura teleológica y el fin para el que está hecha se lee inmediatamente en su propia forma. Mientras no se hace efectiva en el instrumento de la acción que es capaz de penetrar y morder en la realidad objetiva, la voluntad y sus fines permanecen como veleidades subjetivas carentes de toda realidad.

Quiero apuntar aquí una coincidencia. El mismo año 1806 en que Hegel termina de escribir el manuscrito de la *Filosofía real* que estamos leyendo terminó también Goethe el manuscrito de la primera parte del *Fausto*, publicado dos años después. En un momento de sus reflexiones el Dr. Faust se declara insatisfecho con la traducción de Lutero del primer versículo del Evangelio de Juan, que decía: "En el principio era la palabra (*das Wort*)". En el texto griego se lee: *logos*, así que la traducción era correcta. Fausto argumenta sin embargo que él no puede darle al lenguaje una importancia tan grande, y propone traducir *logos* como "pensamiento". En seguida desecha sin embargo también esta otra traducción porque el pensamiento es tanto o más impotente que la palabra. Reflexiona entonces que es mejor decir: "en el comienzo está la potencia (o la fuerza: *die Kraft*)". Pero la fuerza es principio de todo solamente en tanto actúa, por lo tanto la expresión correcta es: "en el principio era la acción" (*Im Anfang war die Tat*). Está claro que esta ya no es una traducción del texto de San Juan sino que plantea un desafío a toda la tradición logocéntrica del pensamiento occidental, como lo hacía por su cuenta y al mismo tiempo también Hegel. Ambos tematizan el primado de la acción que caracteriza a la modernidad.

Las reflexiones sobre el significado de la herramienta son importantes para comprender los conceptos de *mediación* y de *teleología*, que están esencialmente ligados. "Por una parte la herramienta es subjetiva, está en el poder del sujeto que trabaja y ha sido totalmente determinada, preparada y elaborada por él mismo; por otra parte, está objetivamente orientada al objeto (o al fin) del trabajo [...] En la herramienta el sujeto establece un punto medio entre sí y el objeto, y este punto medio es la racionalidad real del trabajo [...]" (SS, 20). El otro aspecto significativo que aparece destacado ya en el texto del *Sistema del mundo ético* de 1801, es el hecho de que, mientras los frutos del trabajo son efímeros, están destinados a desaparecer con el uso y el consumo, el medio, la herramienta y la técnica, permanecen más allá de la acción

singular de trabajar y de lo que esta produce. Una relación análoga es la que existe entre la acción social o política y las instituciones.

La técnica y el uso de los instrumentos se pueden enseñar, se trasmiten por la tradición y forman parte del patrimonio que es *orgullo de los pueblos*. "En la herramienta [...] el trabajo deja de ser algo individual; la subjetividad del trabajo se eleva a lo universal; todo el mundo puede entonces imitarlo y trabajar del mismo modo; la herramienta es en este sentido la regla constante de trabajo" (SS, 20). La herramienta y la técnica en general hacen del trabajo una *actividad racional conforme a reglas*.

Más allá de su referencia concreta a los instrumentos del trabajo material, el concepto de herramienta, *Werkzeug* es la palabra alemana, tiene un significado simbólico para los medios y las reglas de la acción en general. Podría decirse incluso que este es el modelo conceptual para la concepción de las reglas e instituciones de la acción social. En el *Artículo sobre el derecho natural* de 1802/03 critica las concepciones del derecho natural del racionalismo moderno y plantea la nueva comprensión histórica del sistema de las instituciones y de las leyes como las objetivaciones y los medios de estabilización y de trasmisión de la forma de vida y de las reglas de acción de un pueblo. En el *Sistema del mundo ético* definía incluso el lenguaje conforme a este modelo: "La palabra es el término medio ideal, racional, *el instrumento* de la razón" (*die Rede* […] *das Werkzeug der Vernunft*). Pero pronto abandonará este concepto instrumental del lenguaje para comprenderlo como constitutivo de la racionalidad.

1.3. La astucia del hombre y la astucia o el engaño de la razón

Ya en los primeros esbozos sistemáticos del período de Jena emplea Hegel con respecto a la teleología las metáforas de la astucia, o el ardid (*List*) y del engaño de la naturaleza (*Betrug*) por medio del trabajo y de la técnica (HGW, 8.207). La astucia consiste en introducir en los procesos físicos fines que no estaban en la naturaleza de las cosas, mediante combinaciones de fuerzas que producen resultados útiles al hombre, como las técnicas de la navegación a velas, que usan la fuerza del viento para navegar en direcciones muy diferentes. El hombre cree engañar a la naturaleza, pero también se engaña a sí mismo con la ilusión de lograr su pleno dominio, y de liberarse del esfuerzo

penoso del trabajo (*sich betrügen*: ilusionarse).[6] Es como si la naturaleza se vengara del hombre, porque el resultado del progreso técnico trae también como consecuencia la deshumanización del trabajo y una nueva dependencia del hombre con respecto a los propios artefactos.

En la *Filosofía real* analiza también el autor el salto cualitativo que significa el pasaje de la simple herramienta a la invención de la máquina.

> La herramienta no tiene aún en sí misma la actividad. Es cosa *inerte*, no se retrotrae en sí misma. Sigo teniendo que trabajar yo con ella. Yo he tenido la *astucia* (*ich habe die List*) de introducirla entre mí y la coseidad externa para preservarme […] para dejar que ella se desgaste. Pero el yo sigue siendo el alma de este silogismo […] el impulso no ha pasado aún a la cosa. Hay que poner en la herramienta también actividad propia, convertirla en algo que actúa por sí mismo. La máquina sigue siendo una cosa, pero tiene una dinámica propia que actúa *conforme a fines.* Uno diría inmediatamente que estos fines no son inmanentes a la cosa, sino extrínsecos, puestos por el hombre, pero este punto de vista va a ser enseguida también revisado. El impulso se retira aquí totalmente del trabajo. Deja a la naturaleza desgastarse, la contempla tranquilamente y gobierna el todo sin esfuerzo: *astucia*. La gloria de la astucia contra el poder consiste en aferrar al ciego poder por uno de sus lados para darlo vuelta contra sí mismo [...] y hacer que se suprima a sí mismo. (HGW, 8.206-207; HFR, 169-170).

Este juego se da incluso ya en la vida personal del sujeto y en la acción social:

> La razón se halla frente a las pasiones de los individuos como la inteligencia humana frente a las fuerzas de la naturaleza. Ambas 'hacen trabajar' a su interlocutor, lo obligan a gastarse en su servicio. Gracias a la astucia del hombre, la naturaleza hace lo que él quiere, sin dejar de obedecer a sus propias leyes. Gracias a la astucia de la razón, los individuos hacen lo que quiere la razón, sin dejar de seguir sus impulsos singulares. (D'Hondt, 1971, 269 y 272).

Los procesos desencadenados a partir del avance de la técnica tienen también en su desarrollo proyecciones impensadas e inabarcables para la mirada. En este campo, como en la acción social y en la historia en general los individuos ignoran el resultado final de sus propias acciones. Los antepasados no hubieran imaginado el presente escribe Jacques D'Hondt, seguramente este mundo en el que vivimos nosotros poco tiene que ver con los fines que ellos se proponían y esto no era lo que ellos deseaban lograr con sus esfuerzos y dejarnos como herencia. "Hicieron sin saber algo que no

[6] *Cf.* también: *Fenomenología del espíritu*, cap. V, el apartado "Das geistige Tierreich und der Betrug, oder die Sache selbst", donde se describe el juego de las individualidades "en el cual ellas se engañan tanto a sí mismas como recíprocamente, la una a la otra, es decir que, al mismo tiempo se engañan y son engañadas" (PhG, 274; FE, 244).

deseaban y no querían. Fueron engañados". *La astucia del hombre* y *la astucia de la razón* son en la *Filosofía de la historia* "dos metáforas diferentes", pero relacionadas, porque la finalidad inconsciente, o las tendencias sistémicas y el propio sistema de la economía capitalista y del Estado moderno no se hubieran producido y no existirían sin la acción de los individuos y sin la finalidad consciente que los fundadores de la modernidad se propusieron, cualquiera sea la diferencia entre aquellos sueños y esta realidad.

El mundo del trabajo, de la técnica y de la economía ha cobrado en la época moderna una dinámica propia, independiente de los fines subjetivos del hombre, que no había tenido nunca en épocas anteriores. Los fines inconscientes, o las tendencias objetivas del proceso forman ya *una teleología inmanente de las cosas mismas*. Pero las cosas de las que hablamos ahora no pertenecen al mundo de la naturaleza, sino al mundo histórico del espíritu objetivo en el que las articulaciones de necesidad y libertad son mucho más complejas.

En la filosofía de la historia generaliza y aplica Hegel un principio de la ciencia de la economía política. En la actividad económico-social los individuos buscan satisfacer sus propias necesidades e intereses egoístas, pero el funcionamiento sistémico de la economía moderna genera una dependencia recíproca que hace que cada uno solamente puede satisfacer sus propios intereses o necesidades en la medida en que produce algo satisfactorio para las necesidades de todos los demás. Este proceso se transforma para Hegel en el más potente sistema de integración de la sociedad moderna, en el cual los fines particulares de los individuos producen un fin universal que no estaba en su propósito y genera una estrecha interdependencia de todos. Pero este resultado no es pacífico sino conflictivo y ha necesitado de la intervención reflexiva del Estado para equilibrar de algún modo el funcionamiento del mercado y evitar que la sociedad se destruya a sí misma.

El mayor problema de la revolución industrial y de la economía capitalista, que Hegel analiza ya muy críticamente, no es por cierto la mencionada venganza de la naturaleza, sino la creciente desigualdad social, el incremento de la pobreza y la concentración de la riqueza y del poder económico que condiciona al poder político y opone resistencia a la necesaria intervención del Estado para controlar y ordenar el funcionamiento del sistema económico. Parece por lo tanto que la astucia de la razón, que opera a nuestras espaldas, es también falible o ciega e indiferente al destino de los

individuos, como la fatalidad de la naturaleza, y se necesita de la astucia del hombre, no ya mediante la técnica, sino mediante la política del buen gobierno, para controlar su irracionalidad. Avanzando en la historia posterior a Hegel habría que decir sin embargo que el poder de la instancia política del Estado moderno parece estar llegando a su fin, porque la teleología inmanente de la cosa misma en la época de la globalización supera ampliamente la capacidad y los medios de los Estados nacionales. En esta nueva etapa del proceso de la historia se requieren otras formas e instituciones más eficaces para la gobernanza política.

En los comienzos del Siglo XIX observaba ya Hegel como la máquina y el avance de los medios técnicos y económicos, el capital, dejaban de ser medios para el trabajo y la satisfacción de las necesidades, y se transformaban de hecho en fines en sí mismos y en generadores de nuevas posibilidades, deseos y fines antes impensados. Los medios engendran nuevos fines y con el progreso de los medios, de los fines y de los objetos de la producción se engendran o se producen también nuevos sujetos de la acción o se cambia sustancialmente el hombre mismo, y aparecen nuevos tipos humanos (como el burócrata estatal, el político profesional, el empresario, el homo oeconomicus, etc.). La transformación del mundo, la creación de nuevos objetos, y la transformación de las formas de ser del hombre son las dos caras de un mismo proceso. Mediante el trabajo la naturaleza es incorporada a la historia y el mundo deja de ser ya un mero objeto contrapuesto al sujeto; pasa a ser un mundo histórico, el mundo del hombre, el polo objetivo de su propio ser. En el mundo trabajado, "mediado" por la propia actividad del hombre, éste se encuentra como en su casa (*bei sich selbst*).

El relato de esta primera parte de mi exposición es muy parcial, y por lo tanto falso. Ha estado centrado en la relación del hombre con la naturaleza mediante el trabajo, porque esta relación nos permite reconstruir de manera más clara y sencilla la génesis de la rehabilitación de la teleología en la filosofía real de Hegel y comprender los elementos de su concepción de la dialéctica del fin y los medios. Para tener una visión integral y verdadera del proceso teleológico de la realización de la libertad o del espíritu en el mundo habría que estudiar al mismo tiempo, o inmediatamente, la otra dimensión de la relación entre los sujetos en el campo social y político de la historia, desde la lucha por el reconocimiento en el estado de naturaleza hasta la constitución del estado de derecho y las instituciones. En lugar de seguir con esa otra parte de la filosofía

real, que es la filosofía del espíritu, del derecho y de la historia mi exposición va a pasar ahora directamente al nivel más abstracto de la lógica del concepto de la teleología.

2. Segunda parte

2.1. Finalidad interna y externa

La idea de la teleología, rehabilitada de manera reflexiva en los análisis concretos del proceso del trabajo de la filosofía real, cobrará luego una significación sistemática más amplia y fundamental en el "Prólogo" de la *Fenomenología del espíritu* y en la *Ciencia de la lógica*. La rehabilitación iniciada en la *Filosofía real* de Jena tiene lugar en conexión con los estudios directos de la fuente aristotélica de este concepto que Hegel realiza en este mismo período.[7] El conocimiento de primera mano de la concepción original de Aristóteles le permite superar las deformaciones posteriores de esta doctrina y enfrentar con buenos argumentos la crítica moderna tan generalizada de la teleología.

En *Creer y saber* (1802) había escrito Hegel que "el punto de vista más interesante del sistema kantiano" está en la *Crítica de la facultad de juzgar*, porque allí "considera Kant a la teleología como el término medio entre el concepto de naturaleza y el concepto de libertad" (Hegel, 1994, 55, 56 y 61). Pero no obstante la significación para la estética de la determinación kantiana de la obra de arte mediante el concepto de finalidad, en el plano ontológico su manera de tratar el problema no consigue superar el dualismo de la causalidad mecánica de la naturaleza y el pensamiento teleológico. En la *Ciencia de la lógica* precisa su reconocimiento a Kant en la doctrina de la teleología: "Uno de los mayores méritos de Kant en filosofía consiste en la distinción que ha establecido entre la finalidad relativa, o *extrínseca*, y la finalidad *intrínseca*", y en haber visto que "la oposición entre la teleología y el mecanismo es, ante todo, la oposición

[7] "En los manuscritos para las *Lecciones de 1805/06*, en conexión con una nueva recepción de Aristóteles, adopta Hegel el concepto de fin como central para su pensamiento" (Kimmerle, 93). Para documentar estos estudios aristotélicos de Hegel en este período remite el citado autor al informe de G. A. Gabler: *Hegel in Jena i. J. 1805/06* (Kimmerle, 1967, 71 y n. 8). También a la traducción que Hegel realiza del *De anima* III de Aristóteles, publicada por Kern (1961, 49-65). Del informe de Gabler ha incluido J. M. Ripalda una traducción parcial en la "Introducción" a su edición española de la *Filosofía real* (1984, XI-XVI).

universal entre libertad y *necesidad"* (WL, 440-441; CL, 650).[8] En ese lugar expone también su crítica a la solución kantiana de este problema.

En su propio análisis de como se articula la posición consciente de fines por el hombre con las conexiones de la causalidad natural parte Hegel del problema del dualismo kantiano para mostrar en cambio que entre finalidad y causalidad no hay ninguna contraposición irreductible. No se trata de dos esferas cerradas e incomunicadas como se muestra claramente en la técnica por cuya medio, sin interrumpir las conexiones del sistema de la causalidad, sino apoyándose en ellas, introduce el hombre en la naturaleza material sus orientaciones teleológicas y la hace trabajar para sus propios fines. "El fin opone un objeto como medio, deja que este se fatigue en su lugar, lo expone al desgaste y se preserva detrás suyo contra la violencia mecánica".

En el capítulo sobre "La teleología" del libro III de *La Ciencia de la lógica* resuenan los ecos de la filosofía real:

> El hecho de que el fin se ponga en relación *mediada* con el objeto e *interponga* otro objeto entre él y la realidad, esto es la *astucia* de la razón (*die List der Vernunft*) [...] En su relación directa o inmediata con los objetos el hombre ingresaría él mismo, con su propio cuerpo, en una relación mecánica o química en la cual quedaría sometido al grave riesgo de lastimarse o perecer debido a las contingencias de los procesos naturales (WL, 452-453).

Un poco más adelante el autor precisa y generaliza el principio enunciado en Jena sobre la herramienta como algo más valioso que los fines que con ella se consiguen: la precisión está en la acotación de esta inversión a los *fines extrínsecos*, de la actividad externa, y la ampliación está en la referencia a los *medios* en general: "[…] *el medio* (*das Mittel*) *es algo superior a los fines finitos de la* acción teleológica *externa*". El subrayado es de Hegel. Estos pasajes de la *Lógica* resultarían enigmáticos o indescifrables si no se recuerda el análisis sobre la herramienta en la *Filosofía Real*. A continuación nos sorprende el autor de nuevo en este lugar de *La Ciencia de la Lógica* con sustantivos que producen el efecto de un quiebre en el nivel de lenguaje lógico formal ya que son términos del lenguaje artesanal, o campesino: como *das Werkzeug* y el nombre propio de la herramienta más pesada de labranza de la tierra: *der Pflug*. "*El*

[8] Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik II*, pp. 440-441 (Hegel, 1970, t. 6, 440-441). Se cita en adelante con la sigla WL con el número de página de la edición mencionada, seguida de la referencia a la traducción castellana CL (Hegel, 1976).

arado es más digno de honra que los productos de goce inmediato obtenidos por él, que son los fines del trabajo con esta herramienta" (WL, 453).

El tema de la teleología se introduce en la *Lógica* con esta observación: "Donde se percibe una *finalidad* se admite una inteligencia como su causa; es que para el fin se requiere la propia existencia libre del concepto" como se da en la acción humana. A partir de esta presuposición se deriva la contraposición de la *teleología* y el *mecanismo*, porque un objeto mecánico es esencialmente aquel que obedece a determinaciones externas y en el que no se manifiesta ninguna forma de *autodeterminación* (WL, 436). La diferencia entre causas que producen meramente un efecto y las que se orientan a un fin se relaciona también con el problema de las concepciones opuestas acerca de la esencia del mundo como el resultado de *un ciego mecanismo natural* o como la obra de *un entendimiento que se determina conforme a fines*. "La antinomia del *fatalismo*, con su *determinismo* y de la *libertad* se corresponde de igual manera con la oposición del mecanismo y la teleología" (WL, 437-438).

En su rehabilitación de la teleología argumenta Hegel que el descrédito en que había caído este punto de vista de la explicación teleológica en la época moderna y su derrota frente al mecanicismo se debe a la forma extrincesista en que había sido concebido el fin por la metafísica. En *Creer y saber* criticaba ya duramente la pervivencia encubierta de aquel viejo concepto de la teleología en la filosofía de Fichte, "según el cual –escribe Hegel, la naturaleza no es nada en sí misma, sino que solamente es en relación con algo otro", porque esta concepción de "la antigua teleología refería [cada cosa] singular en la naturaleza a fines que están fuera de esa singularidad [...]". (Hegel, 1994, 177-178).

Esta misma crítica es retomada en la *Fenomenología del espíritu* (PhG, 16; FE, 17) y en la *Ciencia de la lógica*. "En la medida en que el principio teleológico se concibió como dependiente del concepto de una inteligencia *extramundana* […] tanto más pareció alejarse este principio de las verdaderas investigaciones de las ciencias naturales que quieren conocer las propiedades de la naturaleza, no como extrañas a ésta, sino como *determinidades inmanentes*". Este principio de la explicación inmanente, que es esencial a su propio método, se puede vincular a Espinoza, pero aquí el autor de la *Ciencia de la lógica* da a entender haberlo tomado de "las investigaciones de las ciencias naturales, que solamente reconocen como válido (o como una comprensión conceptual) un conocimiento de esta clase" (WL, 438; CL, 648). Esta crítica de la

finalidad externa se vincula, desde los escritos de juventud, con el rechazo de la concepción antropocéntrica del mundo como organizado teleológicamente para el goce y la felicidad del hombre. Ya hemos visto en el *Diario de viaje por los Alpes* de 1796 el fuerte repudio de esta concepción que llama irónicamente "física teológica". En el citado lugar de la *Lógica* no se refiere ya a la finalidad externa como una pretensión explicativa teológica, sino que la considera simplemente como "la concepción privilegiada por la piedad religiosa", es decir, como un saber vulgar de la conciencia popular.

En el "Prólogo" de la *Fenomenología* de 1807, que es un texto sistemático posterior a la redacción de la obra, anticipa Hegel en fórmulas condensadas unas cinco tesis fundamentales que, como él mismo reconoce: "solamente podrán justificarse mediante la exposición de todo el sistema": 1) En la filosofía "todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también, y en la misma medida como *sujeto*"; 2) todo punto de vista parcial o abstracto es falso, porque "lo verdadero es el todo" (*das wahre ist das Ganze*); 3) "de lo absoluto hay que decir que es esencialmente *resultado*, y que solamente al final es lo que él es en verdad"; porque lo absoluto 4) "es un *devenir otro* que necesita ser reabsorbido, es mediación" (PhG, 13-15; FE, 15-17); 5) el quinto enunciado afirma finalmente que: "todo lo que se ha dicho antes podría expresarse también diciendo que *la razón es un hacer teleológico*".[9] Con esta expresión introduce el breve tratamiento de la teleología en este famoso "Prólogo", e inmediatamente se remite allí a la doctrina aristotélica: "Aristóteles determina la naturaleza como hacer teleológico", pero como la naturaleza de la cosa es principio inmanente (*archè en autô*), el fin que traza la dirección al dinamismo de los entes no puede ser buscado por lo tanto en otro lugar más que en su propia *esencia*.

Hegel unifica o pone en continuidad, como distintos momentos de un mismo proceso, esta teleología inmanente de la naturaleza propia de los entes (*tà ónta physei*) con la teleología cosmológica y metafísica del primer motor y del acto puro, que mueve como lo amado, atrayendo. Al párrafo arriba citado le sigue este otro en el que aflora todavía el pensamiento aristotélico: "El fin es lo inmediato, lo quieto [o inmóvil] que es *por sí mismo* motor, y por tanto, *sujeto*. Su fuerza para mover, vista en abstracto, es el ser-para sí, o la pura negatividad. El resultado es lo mismo que el comienzo, pero solamente porque el comienzo es *fin* [puesto que el fin es la primera de las causas, y este

[9] "daß die Vernunft das zweckmäßige Tun ist" (PhG, 16; FE, 17). El subrayado es nuestro (JDZ).

es inmanente a la cosa misma] [...]" (PhG, 16-17; FE, 17). Aquí el motor inmóvil, principio teleológico de la metafísica aristotélica, queda reducido al momento abstracto de la pura negatividad como el primer momento de una libertad que se autodetermina como fin.

El concepto propiamente hegeliano del fin no es entonces la anticipación inmediata y simple de un punto exterior al proceso, sino su sentido inmanente. Se puede considerar también como el resultado del proceso, pero en tanto éste contiene en sí los momentos de su automediación. "El fin es lo universal concreto, que tiene en sí mismo el momento de la particularidad y de la exterioridad y que, por ende, es activo y constituye el impulso a separarse de sí mismo" (WL, 443; CL, 651). "El espíritu es acción, la actividad (*die Tätigkeit*) es su esencia, y él es el producto de su actividad (*sein Produkt*)" (VG, 55. *Cf. también* 74).

La recuperación hegeliana de la finalidad se plantea en confrontación tanto con la teleología de la metafísica teológica tradicional, como con el mecanicismo moderno. Resulta a primera vista sorprendente, considera el autor, que en la disputa entre el mecanismo y el finalismo el primero haya podido imponerse en la edad moderna como más apto para la comprensión de las cosas en sí mismas. Esto ha sido posible solamente como consecuencia de la deformación del concepto de la teleología y del oscurecimiento del sentido de la finalidad interna, que ya había sido comprendida por Aristóteles. "Puesto que el fin es el concepto mismo en su existencia, por lo tanto puede parecer extraño que el conocimiento de los objetos a partir de sus conceptos aparezca más bien como un salto por encima de ellos, en un elemento exógeno." La crítica del mecanicismo se apoya precisamente en el mismo principio de la explicación inmanente que este invoca contra la metafísica. No se comprende argumenta Hegel cómo "el mecanicismo, para el cual la determinación de un objeto es puesta externamente en él por un otro, pueda ser considerado como un punto de vista más inmanente que la teleología" (WL, 438; CL, 648). El movimiento trasmitido por el choque de otro objeto externo no puede explicar nada de la naturaleza y la dinámica propia de una cosa.

"La finalidad se demuestra como la verdad del mecanismo" (WL, 437-438), el cual puede considerarse en algún sentido como un principio inmanente, pero en tanto la exterioridad que determina al objeto es, a su vez, solamente otro objeto igual en el cual reside siempre un momento de la totalidad. Los principios mecánicos no son entonces

externos a la propia naturaleza comprendida como una totalidad de alguna manera organizada conforme a principios teleológicos.

2.2. El fin y los medios

La trasposición al mundo natural de la idea metafísica de un fin trascendente, que reviste un significado religioso, o es Dios mismo como fin último, había sido según Hegel la extrapolación de una mala teología, o del desborde de la piedad religiosa, que oscurecieron el sentido de la teleología aristotélica, y han tenido como efecto también la generación del dualismo y la contraposición del fin y los medios. Estos últimos quedan devaluados y, si bien pueden ser necesarios, se tiende a la mayor economía de medios, dado que ellos no valen por sí mismos sino sólo en tanto hacen posible alcanzar el fin. La secreta aspiración del romántico o del místico sería ahorrar los medios y el largo camino para alcanzar de un salto o "de un pistoletazo" inmediatamente el fin. Frente a este inmediatismo sostiene Hegel de manera provocativa en la *Fenomenología* que "el fin por sí mismo es lo universal carente de vida, del mismo modo que la tendencia es el simple impulso privado todavía de su realidad efectiva y el resultado escueto simplemente el cadáver que la tendencia deja detrás de sí [...] La cosa no está agotada en el fin, sino que se despliega en su *desarrollo*; y el mero resultado no es el todo efectivamente *real*, sino que lo es en unión con su devenir" (PhG, 5; FE, 8). En el lenguaje del mundo de la vida podemos decir entonces que vamos en camino, tenemos una meta, pero el camino importa por lo menos tanto como el fin.

La rehabilitación hegeliana de la teleología se desvincula de todo trasfondo teológico, no es la exaltación de ninguna concepción sustantiva del fin, sino que está centrada en la acción y comprende la puesta en valor de los medios (HGW, 6.300) y del proceso teleológico de la mediación. "El medio es activo y poderoso" –escribe Hegel. "El fin es lo quieto, lo inmóvil", el resultado escueto de un proceso que es el que contiene el poder de realizar el fin. "El medio es superior al fin del deseo porque este es singular, mientras que el medio comprende todas las singularidades" (HGW, 8.207). La universalidad de los medios y su crecimiento acumulativo genera a su vez las condiciones para proponerse y alcanzar nuevos fines, no sólo cuantitativamente, sino también cualitativamente nuevos. La disponibilidad de los medios abre y expande el horizonte de los fines, engendra la idea y el deseo de nuevos fines.

La inversión de los valores relativos de los medios y el fin externo de la acción se fundamenta en dos razones. La primera se refiere a la duración y la segunda a los efectos de poder intrínseco al medio, tal como se enuncian en el siguiente párrafo: "La herramienta se mantiene, mientras el goce inmediato de lo producido desaparece y se olvida. En sus instrumentos de trabajo posee el hombre el poder sobre la naturaleza exterior, aunque por sus fines está más bien sometido a ella" (WL, 453). El fin del deseo es la manifestación de una carencia, o de una indigencia del sujeto, y de su dependencia con respecto a la naturaleza; los medios son en cambio la objetivación de su poder sobre la naturaleza y la fuente de la riqueza.

La inversión de las relaciones del fin y los medios tiene lugar también de manera análoga en el campo social, a través de la reconstrucción racional de la figura simbólica de la lucha por el reconocimiento. El primer resultado de este conflicto, con el cual se termina la lucha violenta del estado de naturaleza, es la forma primitiva del reconocimiento unilateral en la estructura de la relación de dominación y servidumbre. El siervo queda reducido a ser un medio al servicio del señor. Pero en esta relación de servidumbre y trabajo forzado realiza un aprendizaje que lo convierte en el amo de las cosas y de sí mismo. El medio es activo y se transforma, mientras el fin de su acción, el amo, permanece ocioso, sin cambio alguno y esclavo de sus deseos, que solamente puede satisfacer mediante la servidumbre del otro (*cf.* D'Hondt, 1971, 263).

El desarrollo de la vida personal y de la historia de los pueblos muestra cómo en el proceso teleológico el momento culminante y más significativo puede tener lugar de manera impensada en un momento cualquiera del proceso. Puede ser hoy, o fue ayer, o quizás será todavía mañana. Pero el fin realizado (*der Ausgeführte Zweck*) no tiene que identificarse con el momento retrospectivo del juicio, porque la apreciación del todo es un juicio reflexivo cuya verdad se hace evidente solamente al final, en la perspectiva de la totalidad del proceso de la vida o de una época de la historia. "El búho de Minerva despliega sus alas al atardecer". Cuando el día está finalizando llega la hora del ave nocturna que sobrevuela los techos y tiene la perspectiva del espectador externo para ver y juzgar el todo del proceso, pero esto acontece cuando todo ha terminado y el actor ya ha salido de escena.

Bibliografía

D'Hondt, J. (1971) *Hegel, Filósofo de la historia viviente*, Buenos Aires, Amorrortu.

D'Hondt, J. (1973) "Teleología y praxis en la *Lógica* de Hegel", en D'Hondt, J. (ed.), *Hegel y el pensamiento moderno*, Bs. As., Siglo XXI.

Hegel, G. W. F. (1966) *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, trad. de W. Roces.

_____ (1967) *System der Sittlichkeit*, Hamburg, Felix Meiner

_____ (1968ss.) *Gesammelte Werke*, Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften u. Deutsche Forschungsgemeinschaft, Hamburg, Felix Meiner.

_____ (1970) *Werke in zwanzig Bänden*, Redaktion E. Moldenhauer y K. M. Michel, Frankfurt, Suhrkamp.

_____ (1976) *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar/Hachette, trad. de A. y R. Mondolfo.

_____ (1978) *Escritos de juventud*, México, FCE, edición, introducción y notas de J. M. Ripalda.

_____ (1980) *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* I, *Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg, Felix Meiner.

_____ (1984) *Filosofía real*, México, FCE, edición y traducción de J. M. Ripalda.

_____ (1988) *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, Felix Meiner; beruht auf dem Text der kritischen Edition, Hegel, G. W. F., Gesammelte Werke, Bd. 9.

_____ (1988) *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona, Edhasa, trad. de J. L. Vermal.

_____ (1994) *Creer y saber*, Barcelona, Norma, trad. de J. A. Díaz.

Hoffmeister, J. (1974[2] [1936[1]]) *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.

Kern, W. (1961) "Eine Übersetzung Hegels zu De anima III, 4-5", *Hegel Studien*, 1, pp. 49-88.

Kimmerle, H. (1967) "Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit (1801-1807)", *Hegel Studien*, 4, pp. 21-99.

Lukács, G. (1970) *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, México, Grijalbo.

Riedel, M. (1965) *Theorie und Praxis im Denken Hegels*, Stuttgart, Kohlhammer.

Abreviaturas

Rph: *Rechtsphilosophie* (1970, t. 7) (*Filosofía del derecho*)

SS: *System der Sittlichkeit* (*Sistema del mundo ético; la Eticidad*).

HGW 6: *Hegels Gesammelte Werke*, tomo VI (*Filosofía del espíritu*).

HGW 8: *Hegels Gesammelte Werke*, tomo VIII.

HFR: Hegel, *Filosofía real.*

PhG: *Phänomenologie des Geistes.*

FE: *Fenomenología del espíritu.*

WL: *Wissenschaft der Logik II* (1970, t. 6).

CL: *Ciencia de la lógica.*

VG: *Die Vernunft in der Geschichte* (*Introducción a la filosofía de la historia*).

Tres incursiones en la *Ciencia de la lógica* de Hegel

Jorge Eduardo Fernández (UNSAM – USAL, San Miguel)
jorgeedufer@fibertel.com.ar

La Ciencia de la lógica es una obra que, debido a su trama sistemática de mediaciones y a su conformación tanto interna como formal, nos plantea serias dificultades de acceso, nos sigue cuestionando como una totalidad y nos exige ensayar diferentes estrategias de abordaje.

Propongo en este texto, desarrollar una estrategia, o método de lectura, basado en "incursiones" como un modo de resolver la complejidad y extensión de la Ciencia de la lógica. Se trata de una opción por detenerse, mediante cada incursión, a profundizar distintos pasajes de la obra con la intención de que las conexiones internas, contenidas en cada tópico seleccionado, sean las que permitan recomponer su significado respecto a lo totalidad de la obra.

En la presente exposición me propongo plantear, mediante tres "incursiones", cuestiones que considero principales en lo que respecta a cada una de las tres doctrinas que componen la obra. Estas tres incursiones se concentran en los siguientes temas:

1. En el desarrollo del concepto de "Dasein" en la Doctrina del ser.
2. En el concepto de "Reflexión" como clave de comprensión de la Doctrina de la esencia y del ulterior traspaso de la Lógica Objetiva a la Subjetiva.
3. En la "Libertad" como idea principal de la Doctrina del concepto.

1. La Lógica del ser, el concepto hegeliano de Dasein

La primera incursión de las tres propuestas tiene su lugar de acceso en el segundo capítulo de la primera sección de la Doctrina del ser titulado: Das Dasein.

El propósito de esta incursión es el de destacar la relevancia de este capítulo en lo que respecta a la Lógica del ser y con ella en toda la Ciencia de la lógica y, si se quiere también, en la comprensión que podamos tener del pensamiento de Hegel.

La “facticidad” del Dasein constituye en la Ciencia de la lógica el momento de la finitud. Dicho capítulo se aboca al despliegue de las determinaciones inherentes al ente que en su “estar siendo” contienen y determinan la conformación de “lo lógico”.

La Doctrina del ser es habitualmente presentada como Lógica del traspasar (Übergehen). En términos de Hegel, se trata del devenir en y del ser determinado o Dasein comprendido éste en la “forma del ser”.

Si bien la Lógica comienza a partir de la “Determinidad” (Bestimmtheit) del ser inmediato e indeterminado, éste solo puede ser “hecho” desde la oposición que el ser del inicio mantiene con el “Dasein” en tanto “ser determinado”.

Dice Hegel: Al ser del inicio, “[…] el carácter de indeterminidad tan solo le compete en oposición a lo determinado […]”[1] (1832).

Esta aclaración resulta de suma importancia para situarnos en el desarrollo de la Lógica del ser. El ser determinado, Dasein, es concebido como la mediación ya existente de la cual parte la génesis y el ulterior proceso de desarrollo de las determinaciones o categorías.

Ante la precisión terminológica requerida por la obra misma, también impuesta a los que pretendemos hablar de ella, debemos advertir que si bien podemos comprender a la Ciencia de la lógica como un proceso de deducción de las categorías, toda esta deducción es expuesta, mediante un rediseño de la organización y exposición del sistema de la razón, que incluye también la transformación de los conceptos de “deducción” y de “categoría” en sí mismos. Siendo más precisos debemos decir que, en la Ciencia de la lógica asistimos a la génesis y desarrollo de las categorías, convertidas ellas mismas en “momentos” del despliegue de “lo lógico”.

La dificultad genético-expositiva del capítulo dedicado al Dasein, radica en que las determinaciones surgen, nacen, con el determinar mismo. Lo que comúnmente comprendemos como deducción se convierte en el proceso de despliegue (Entwicklung) y desarrollo (Darstellung) de las categorías o “momentos”.

Los antecedentes más nítidos que encontramos en los escritos de Hegel respecto a la maduración del concepto de Dasein, son los siguientes: 1. En principio la Lógica de Jena (1805) la cual comienza, curiosamente sin títulación, con el desarrollo de las “determinaciones simples”, “an-sich”, “für-andere”, y “für-sich”, las cuales, mediante reiterados ensayos expositivos se conservan en la urdimbre de la trama categorial del

[1] “[…] aber an sich kommt ihm der Charakter der Unbestimmtheit nur im Gegensatz gegen das Bestimmte […]” (71.9).

Dasein hasta la edición de 1832. 2. La otra obra de importancia es la Enciclopedia para la clase superior que Hegel dictara en Nüremberg en 1808. En ella ya aparece, en la entonces denominada: "Lógica ontológica" (ontologische Logik), el título: Dasein (§ 17), en cuyas escasas líneas Hegel ya expone las proposiciones principales sobre el tema. 3. Como puede resultar obvio, el capítulo segundo de la primera edición del Ser publicada en 1812.

Mediante el desarrollo del Dasein Hegel pretende exponer el concepto clave para la exposición y comprensión de todo su pensamiento, el concepto de "infinito determinado". Podemos entender, por esto mismo, que se trata de un pasaje cuya redacción le ha costado a Hegel varios intentos. Una constatación que muestra lo recién planteado consiste en que, los párrafos dedicados a la formulación de este concepto, conforman el pasaje de la obra de Hegel al cual más correcciones y ensayos de formulación le ha dedicado. Aún más, si tomamos en cuenta las modificaciones realizadas a la versión de 1812, aún podemos decir que hay ciertos párrafos de la publicación de 1832 que aún conservan rasgos de ensayo en su modalidad de su exposición.

Dejando de lado todas estas consideraciones generales y concentrándonos en la cuestión propuesta, lo que en esta primera incursión quiero plantear y, del mismo modo poner en consideración, es la radicalidad que Hegel le asigna al concepto de Dasein. Dasein es en tanto momento de la finitud, tal como lo plantea Wolfgang Marx (1972, 111), el momento contra idealista de la filosofía de Hegel.

Como indicamos, Hegel comienza dicho capítulo definiendo al Dasein como "ser determinado" (bestimmte Sein), pero agrega que, su ser determinado hay que comprenderlo en su transitividad, es decir, como "determinidad que está siendo" (seiende Bestimmheit).

Lo significativo, es que Hegel concibe al Dasein como un ente "concreto" (ein Konkretes) (Hegel, 1832, 104.36) y lo opone, de este modo, a la abstracción del puro ser del inicio. Esta concretes es completada por Hegel al afirmar la facticidad del Dasein. Dasein es "lo fáctico" (Das Faktische) (1832, 110.2), de este modo, anticipa y opera como posición anterior a toda deducción de principios. "Fáctico" implica un estar presente (vorhanden) ya devenido, ya traspasado, y no un axioma o principio propuesto (pro-puesto). El desarrollo de este segundo capítulo ha de ser comprendido, en el sentido de la facticidad del Dasein, como señalamientos pre-pro-posicionales que surgen del despliegue de la referencialidad inherente al ser del Dasein.

Ahora bien, la concretes y facticidad del Dasein debe ser expuesta mediante el devenir propio de la transitividad, de su estar-siendo. Ni la rigidez adquirida por el concepto de substancia, ni la determinación exterior basada en la distinción entre fenómeno y cosa en sí resultan aptos para tal propósito. De lo que se trata es de exponer al Dasein a partir de la doble referencialidad que lo conforma. El desarrollo de la denominada "reflexión interior" parte de la concepción del Dasein como ser que en él (an ihm) es, a la vez, "en-sí" "para-otro" (an-sich für-andere).

Según plantea Hegel respecto a la unidad del Dasein como ser que está siendo a la vez "en sí – para otro" ("an sich – für andere"): "Es esta una diferencia, que pertenece solamente al desarrollo dialéctico, y que el filosofar metafísico, al cual pertenece también el (filosofar) crítico, no conoce; […]"[2] (1832, 118).

2. La reflexión de la esencia, Eckhart con Spinoza

La siguiente incursión la situamos en la Segunda Sección de la Doctrina de la Esencia titulada: La aparición (Die Erscheinung).[3] En ese pasaje nos encontramos en el centro mismo de la Doctrina de la esencia y, además, del desarrollo de la Ciencia de la lógica en su totalidad. En la aparición se efectúa el traspaso reflexivo que media el aparecer inmediato de la esencia con la realidad efectiva (Wirklichkeit).

El Dasein desarrollado en la Doctrina del ser a partir de su singularidad y diferencia cualitativa, es concebido en la Doctrina de la esencia desde su relación refleja con la esencia en tanto "existencia" en general (Existenz). La aparición media pues el traspaso entre "existencia" y "realidad efectiva".

Hegel plantea al respecto que, de manera semejante a la proposición de fundamento (Satz von Grund), debiéramos plantear una proposición de existencia que afirme: "Todo lo que es, existe" (Alles was ist, existiert) (1813, 105). A párrafo siguiente Hegel se refiere a las pruebas de la existencia indicando que la prueba es la comprobación de la existencia en relación con el conocimiento y, por lo tanto, constituye una mediación reflexiva. A diferencia de ellas, de lo que se trata en el desarrollo de la Doctrina de la esencia, es de concebir a la existencia desde su brotar: la aparición.

---

[2] "Es ist dies ein Unterschied, der nur der dialektischen Etwicklung angehört, dem das metaphysiche Philosophieren, worunter auch das kritische gehört, nicht kennt; […]".

[3] Duque (2011, 440, n. 5) traduce el término "Erscheinung" por "Aparición".

Respecto de la capacidad probatoria de la existencia dice Hegel: "El saber debe llegar –según se dice– a este resultado: que él nada sabe, es decir que abandona de nuevo su movimiento mediador y las determinaciones que dentro de este movimiento vienen a darse" (1813, 107).

El despliegue de la esencia no alcanza a mediar la existencia, a probarla, sino que, mediante la aparición, continúa su despliegue hacia el concepto. Por ello, Hegel plantea que la verdad de la afirmación: "La esencia de Dios es un abismo para la razón finita" radica en que: "la esencia misma es ella de hecho un abismo", entiéndase, carente de fundamento.

Agrega Hegel: "Por el fundamento, la mediación se asume, pero sin dejar que el fundamento siga debajo, de suerte que lo que brotara de él fuera una cosa puesta que tuviera su esencia en alguna otra pate, a saber dentro del fundamento, sino que este fundamento es, en cuanto desfondamiento (Abgrund = abismo)".[4]

Simon Knaebel, en un breve artículo (2002) remite a este pasaje de la Lógica de la esencia con la pretensión de mostrar la cercanía entre el Maestro Eckhart y la dialéctica hegeliana. En las Lecciones sobre Filosofía de la religión de 1824, defendiéndose del panteísmo y aclarando, ante todos aquellos que aun dedicándose a la teología no alcanzan a comprender el carácter especulativo de la intimidad de la existencia divina, dice Hegel:

> El maestro Eckhart, […] dice, entre otras cosas, en una de sus predicaciones, acerca de esta intimidad: "El ojo con el que Dios me ve es el ojo con el que yo lo veo; mi ojo y su ojo son una sola cosa. En la justicia yo seré pesado en Dios y Él en mí. Si Dios no existiera, yo no existiría; si yo no existiera Él no existiría. Pero no es necesario saber esto, porque hay cosas que se malentienden fácilmente y que no pueden ser captadas sino en el concepto" (1993, t. I, 248).

Hegel logra captar su afinidad con el pensamiento de Eckhart al coincidir en que la íntima unidad con el Espíritu divino de todo ser que "en sí" es "para sí" solo puede ser concebida mediante y a partir de "la naturaleza del concepto".

En la Lógica de la esencia la tarea de la reflexión radica en mediar el modo de comprender la identidad del absoluto y como éste se relaciona con sus atributos. Pero, para lograr su propósito, el movimiento de reflexión de la esencia ha de fluidificar la rigidez del concepto spinoziano de substancia.

---

[4] LW. Cito la traducción de Félix Duque, en ella se quiere acentuar el carácter positivo del "abismo" en tanto que mediación que opera en el "desfondamiento" de la esencia.

El planteo de Hegel señala que el absoluto se escurre de las determinaciones del ser y de la esencia, no se deja pensar dentro de la esfera de dominio de la necesidad. En el movimiento reflexivo de la esencia, el absoluto es tanto "Grund" como "Abgrund"; fundamento y desfundamentación.

La diferencia entre la concepción de la substancia absoluta de Spinoza y la de Hegel, queda planteada en el pasaje titulado: El absoluto (Das Absolute) y de manera especial en la nota a El modo del absoluto (Der Modus des Absoluten).

En la misma línea de cuestionamiento que en el capítulo segundo de la Lógica del ser, Hegel le reconoce a Spinoza el mérito de haber elevado la substancia al absoluto, pero lo que le cuestiona es que no haya comprendido que esto mismo comprendía un abajamiento del absoluto.

Esta fluidificación y puesta en movimiento de la rigidez de la substancia, conlleva, al mismo tiempo, su tránsito al concepto. En el fondo, lo que Hegel le recrimina a Spinoza es que no haya alcanzado a comprender que la substancia es sujeto.

3. La lógica del concepto como lógica de la libertad

Llegamos a la tercera incursión propuesta y nos situamos en la Lógica del concepto. En sus primeras páginas Hegel afirma:

"El concepto no es el abismo de la substancia informe o la necesidad como identidad interna de las cosas o circunstancias que se limitan entre ellas, sino la absoluta negatividad que forma y crea […]" (1816, 35).[5]

Hacia el final de la Lógica, en los primeros renglones de la sección dedicada a la Idea, encontramos expresado el punto de partida de la Lógica del concepto del siguiente modo: "La idea es el concepto adecuado, lo verdadero objetivo o sea lo verdadero en cuanto tal" (1816, 205).[6]

No sin omitir otros aspectos de importancia quiero destacar la expresión "concepto adecuado" (adäquate Begriff). La finalidad de la obra de Hegel, y según él la de la filosofía y su historia, se define en torno a la tarea de preparación del concepto para que él conciba la exposición objetiva de la verdad de la idea.

[5] "[…] der Begriff ist nicht der Abgrund der formlosen Substanz oder die Notwendigkeit als die innere Identität voneinander verschiedener und sich beschränkender Dinge oder Zustände, sonder als absolute Negativität das formierende und Erschaffende, […]".

[6] "Die Idee ist der adäquate Begriff, das objektive Wahre oder das Wahre als solches".

La dificultad de su concepción y desarrollo queda planteada en los primeros renglones que tratan “Del concepto en general”. Allí Hegel afirma: “Es tan imposible llegar a explicar de modo inmediato la naturaleza del concepto, como exponer directamente el concepto de cualquier otro objeto”. (1816, 5).

“La naturaleza del concepto” (die Natur des Begriffes) está a la base de todo objeto, pero es imposible comenzar por ella.

Esto nos permite divisar una línea de desarrollo que, habiendo pasado por la mediación de la Lógica de la esencia, permite reiniciar el desarrollo, ahora en el nivel del resultado.

A diferencia de la Lógica objetiva, en la Lógica subjetiva el desarrollo es planteado a partir de “la naturaleza subjetiva del concepto”. Es en el plano de esta identidad entre concepto y sujeto, contenida en la noción de “naturaleza subjetiva del concepto” donde se asienta la adecuación. La inmediatez del ser y la reflexión exterior de la esencia han sido traspasadas, con lo cual la inmediatez del inicio en el concepto no es ni indeterminada ni externa, sino concebida. Es el inicio del concepto a partir de su naturaleza genéticamente concebida mediante la Lógica objetiva.

El concepto, como resultado, reconoce como pertenecientes a su actividad a todas las determinaciones objetivas. En palabras de Hegel: “Así el concepto es la verdad de la substancia, y como la manera determinada de la relación de la substancia es la necesidad, la libertad se muestra como verdad de la necesidad y como la manera de relación del concepto” (1816, 6).[7]

El punto de unión y traspaso en el cual se encuentran substancia y sujeto, naturaleza y espíritu, necesidad y libertad, está ubicado al inicio de la Doctrina del concepto. Recién en ella es asumido como acto de libertad, la arbitrariedad (Willkür) de la decisión (Entschluß) hecha al inicio de la Lógica: la de animarse a “tomar al pensamiento en cuanto tal”.

En la Lógica del concepto el inicio alcanza la libertad del acto de iniciar. La verdad radica pues en la libertad del concepto y en el ulterior desarrollo de sus determinaciones, es decir, adecuado en el despliegue de la idea.

Este “hacer” iniciante, esta decisión (Entscheidung), invierte la relación entre libertad y necesidad, espíritu y naturaleza, objetividad y subjetividad. Con términos del

[7] “So ist der Begriff die Wahrheit der Substanz, und die indem die bestimmte Verhältnisweise der Substanz die Notwendigkeit ist, zeigt sich die Freiheit als die Wahrheit der Notwendigkeit und als die Verhältnisweise des Begriffs”.

propio Hegel, podemos decir que en el "poder libre", que bien podríamos llamar "libre amor y beatitud sin límites", se efectúa la adecuación del concepto al saberse despliegue de la idea.

Dando respuesta incluso a la cuestión planteada en los primeros renglones de la Introducción a la Fenomenología del espíritu, en la Lógica del concepto llegamos a comprender que el método, al igual que el concepto, no puede ser explicitado al inicio, más bien ocurre de manera inversa, recién con el método comienza la exposición del inicio.

Dicho pasaje se encuentra en el último capítulo de la Ciencia de la lógica que Hegel dedica a "La idea absoluta", la cual "es la identidad de la idea teórica y de la idea práctica" (1816, 283) y "el único objeto y contenido de la filosofía". En ella el concepto es el "libre concepto subjetivo" con lo cual, el método no es comprendido como algo exterior a él, sino como su desarrollo en "el libre desprenderse de sí de la idea".

El método es en este sentido la cumbre más elevada del inicio. Y el inicio, tal como ha ido efectuándose, es una anticipación "defectuosa" (Mangelhafte) del método. Lo "defectuoso" consiste en la arbitrariedad (Willkür) del impulso (Trieb) necesario para iniciar, cuya procedencia bien podemos comprender, al menos en torno a este tema, como "la absoluta negatividad que forma y crea". El método es el resultado o el inicio recuperado en su verdad y libertad. Es lo positivo (das Positive) pero comprendido éste no en la inmediatez empírica de la certeza sensible, sino en la unidad especulativa del concepto. De este modo el método es, dicho en palabras del mismo Hegel: "la simple determinidad, que puede ser de nuevo un inicio" (1816, 299).[8]

De este modo, y en oposición a toda interpretación que sostenga la cerrazón como característica del sistema hegeliano, podemos comprender que la Ciencia de la lógica no contiene un planteo en donde el conocimiento del resultado pueda ser solamente entendido como la verdad del inicio, y mucho menos a la inversa. Es decir, que la verdad del absoluto no se encuentra tan sólo en el principio o en el fin, sino por el contrario, cada momento del desarrollo contiene una arqueología y una teleología de la mediación.

"[…]; la idea, a causa de la libertad que el concepto ha conseguido en ella, tiene en sí también la oposición más dura; su reposo consiste en la seguridad y certeza con

[8] "die *einfache Bestimmtheit* zusammengegangen, welche wieder ein Anfang sein kann".

que la engendra eternamente y la supera eternamente fundiéndose en ella consigo misma" (1816, 210).[9]

Llegamos pues al punto culminante del pensamiento de Hegel, la unidad entre la idea y el concepto sólo puede ser concebida en cuanto tal mediante la permanente negación de lo finito. Esta in-finitud es la libertad, "referencia negativa" que determina la necesidad del proceso.

Bibliografía

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1807) *PhG. Phänomenologie des Geistes*, Wessels, Hans-Friedrich y Clairmont, Heinrich (eds.), Hamburg, Felix Meiner, 1988, G. W.: Band 9.

_____ (1812) *LS. Wissenschaft der Logik. Das Sein*, Gawoll, Hans-Jürgen (ed.), Hamburg, Felix Meiner, 1986, G. W.: Band 11.

_____ (1813) *LW. Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen*, Gawoll, Hans-Jürgen (ed.), Hamburg, Felix Meiner, 1992, G. W.: Band 11. Versión en español: *Ciencia de la lógica. La lógica objetiva*, Madrid, Abada / UAM, 2011, trad. F. Duque.

_____ (1816) *LB. Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff*, Gawoll, Hans Jürgen (ed.), Hamburg, Felix Meiner, 1994, G. W.: Band 12.

_____ (1832) *WL. Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein*, Gawoll, Hans-Jürgen (ed.), Hamburg, Felix Meiner, 1990, G. W.: Band 21

_____ (1993) *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (1821, 1824, 1827, 1831), Jaeschke, Walter (ed.), Hamburg, Felix Meiner, drei Bände. Versión en español: *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1985, trad. Ricardo Ferrara, 3 t.

Knaebel, Simon (2002) "Maître Eckhart, précurseur de la dialectique hégélienne?", *Revue des Sciences Religieuses*, 76, 1, pp. 14-32.

Marx, Wolfgang (1972) *Hegels Theorie logischer Vermittlung*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.

[9] "[…]; die Idee hat um der Freiheit willen, die der Begriff in ihr erreicht, auch den härtesten Gegensatz in sich; ihre Ruhe besteht in der Sicherheit und Gewißheit, womit sie ihn ewig erzeugt und ewig überwindet und in ihm mit sich selbst zusammengeht. Zunächst aber ist die Idee".

Ripalda, José María (2012) “Amor y *Ciencia de la Lógica*”, en Espinoza Lolas, Ricardo (comp.) *Hegel, la transformación de los espacios sociales*, Valparaíso, Midas.

Stekeler-Weithofer, Pirmin (1992) *Hegels Analytische Philosophie. Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung*, Paderborn, Ferdinand Schöningh.

Von Baader, Franz (1963) *Sämtliche Werke*, Amsterdam, Scientia Verlag, Band 14.

El papel del lenguaje en la Ilustración

Susana Maidana (UNT)
susanamaidana.filo@gmail.com

1. Introducción en clave baconiana

Si bien la reflexión sobre el lenguaje fue uno de los objetos principales de indagación de la filosofía contemporánea, la Lingüística y el Psicoanálisis, no es menos cierto que varios filósofos modernos se anticiparon a la dilucidación de este tema y, de ningún modo, estuvo ausente en la Ilustración. Esta afirmación no significa desconocer las incursiones que sobre el lenguaje hicieron pensadores griegos, medievales y renacentistas; pero fue en la Ilustración cuando se vislumbró con mayor énfasis el rol crítico del lenguaje respecto de las afirmaciones que trascendían la experiencia, a la luz de los avances de la ciencia y de la impronta escéptica que marcó a su tiempo.

El objetivo de esta presentación es mostrar cómo David Hume puso en evidencia el rol del lenguaje en el espíritu liberador que caracterizó a la Ilustración, empeñada en destruir mitos, eliminar supersticiones y criticar las tradiciones que pretendían cercenar la libertad y autonomía humanas. Hume tuvo la virtud de haber percibido la gravitación del lenguaje en la empresa de derribar o debilitar a la Falsa Filosofía en sus dimensiones epistemológicas y prácticas.

La preocupación por hallar métodos que permitieran encontrar conocimientos verdaderos que se basaran en la evidencia y no en el criterio de autoridad mantuvo en vilo a los pensadores en la incipiente modernidad.

Pero, hay otro factor importante a tener en cuenta para comprender la incidencia del lenguaje en la filosofía moderna que es el hecho de que el escepticismo cruzó transversalmente a toda la modernidad. Si bien, el escepticismo reapareció en el Renacimiento, a través de los escritos de Sexto Empírico, las obras escépticas de Cicerón y el libro *Vida de los filósofos* de Diógenes Laercio, no quedó circunscripto al Renacimiento sino que se expandió a lo largo de la modernidad y atravesó a la Ilustración.

A modo de introducción a nuestro tema abordaremos algunas ideas sobre el lenguaje de Bacon, quien fue capaz de señalar la influencia que ejercía el lenguaje en las construcciones filosóficas y en la elaboración de delirios y fantasías, en el contexto escéptico que invadió la escena durante la Reforma Religiosa, cuya discusión central giró alrededor del criterio de verdad.

Los filósofos empiristas fueron quienes más atención le prestaron al lenguaje porque era la vía para lograr la generalidad que requería el conocimiento científico. Ayer dice: "[…] es característico de un empirista evitar la metafísica, sobre la base de que toda proposición factual debe referirse a la experiencia sensorial" (1984, 84).

Bacon, posicionado 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 superó la dicotomía que separaba saber y hacer, inteligencia y mano, teoría y práctica y pretendió despojar al conocimiento de los fundamentos inconmovibles de la tradición medieval y racionalista al combatir en contra de sus supuestos, pero no se conformó con una actividad destructiva sino que configuró un aporte constructivo. No obstante lo cual no debemos olvidar que esa impronta de la práctica y de lo tecnológico compartía aires de familia con la tradición renacentista de la cual Bacon intentaba también separarse. Ahora bien, Bacon aconsejaba atenerse a la recolección de datos, sin llegar a constituir un verdadero conocimiento científico. Dice Salvio Turró: "Uno de los autores en que es más patente el conocimiento como resultante del saber artesanal es Francis Bacon, el mismo que en la *Nueva Atlántida* realizó una verdadera apología de los artefactos mecánicos" (1985, 103). El saber es, fundamentalmente, un hacer, producto de un saber artesanal que estaba alejado de la ciencia.

Bacon osciló entre su crítica a la escolástica y a los saberes propios del Renacimiento con su impronta mágico animista, por un lado, y el espíritu científico de la ciencia moderna, por el otro. Pero el objetivo de nuestro trabajo es ponderar su visión sobre el lenguaje, admitiendo su permanente oscilación.

Pilar Castrillo comenta, refiriéndose a Bacon:

> […] es precisamente visto así, a la vez como un continuador de las tradiciones del Renacimiento y como un opositor a ellas, como Bacon se nos aparece como la figura clave de la historia del pensamiento que es, como una figura en la que se pueden estudiar algunas de las transformaciones que sufren ciertos temas del Renacimiento hasta trocarse en ideas que reaparecen en el siglo XVII revestidas de un ropaje enteramente distinto. (Castrillo, 1995, 190).

Francis Bacon advirtió la existencia de prenociones o ídolos que habían invadido la mente humana y que convertían en natural lo que era cultural y en ellos puede distinguirse el rol del lenguaje. Refiriéndose a ellos, comenta:

> Los ídolos son las ilusiones más profundas del espíritu humano, cuyo efecto no es engañar en asuntos concretos ofuscando el juicio y tendiéndole trampas, sino engañar en virtud de la predisposición deforme y mal constituida de la mente, predisposición que desfigura y corrompe, por así decirlo, todas las anticipaciones del entendimiento. Los ídolos son, por tanto, prenociones engendradas por la mente que reemplazan a las verdaderas nociones e ideas impresas por Dios en las cosas. En consecuencia, son nociones falsas que obstaculizan el acceso a la verdad y que, una vez abierto el camino hacia la misma, siguen provocando molestias en el proceso de recuperación de la ciencia perdida con la caída. (Bacon, 1961, 35).

Los sentidos y la razón engañaban a los hombres y la experimentación era el remedio contra los engaños sensibles y del entendimiento. Era necesario, pues, proceder a investigarlos para evitar su perniciosa influencia.

Los primeros eran los *idola tribus* que provenían de la constitución misma de los sentidos y del entendimiento. Este tipo de prejuicios, que habían sido estudiados por los escépticos, eran específicos de los individuos. Dice Bacon: "El entendimiento humano es como un espejo desigual respecto a los rayos de los objetos y mezcla su propia naturaleza con las de aquellos, contrahaciéndola y deformándola" (1961, 85).

En este aforismo, Bacon anticipaba la noción de ideología que mucho más adelante afirmará Marx, entendida como deformación de lo real, que ponía en duda el carácter transparente de la mente.

Los ídolos de la caverna eran el producto de la educación y de las relaciones con otros hombres o aquellos que venían de seguir ciegamente el criterio de autoridad.

Los *idola fori*, que son los más importantes para nuestra investigación, se originaban en el seno de la sociedad y de la comunicación entre los hombres, producto de la influencia del lenguaje que conducía a confusiones. Comenta Bacon: "[…] las palabras fuerzan el entendimiento y lo perturban todo y llevan por ende a los hombres a mil controversias y fantasías sin contenido alguno" (1961, 86).

Las palabras se imponen al Entendimiento según dos formas: son nombres de cosas que no tienen existencia real por no haber sido observadas o bien son productos de la fantasía o nombran cosas que existen pero son definidas en forma confusa. Los nombres son convencionales, son el producto de la imposición.

Por último, los *idola theatri* 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 estaba en devenir. Los ídolos del teatro se dividían en tres, en primer lugar, los que representaban la sofística aristotélica que aplicaba la dialéctica a la naturaleza; luego, la filosofía empírica que se caracterizaba por la carencia de método y, finalmente, las representadas por Platón y Pitágoras, que desarrollaron doctrinas teológicas, que caían en posturas supersticiosas.

Advertía, pues, la marca que el lenguaje dejaba en las categorizaciones de 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).

No es casual que hayan sido Hobbes, Bacon, Locke, Berkeley y Hume, quienes hayan reflexionado con mayor énfasis sobre el lenguaje por su empirismo, que consideraba que el conocimiento se originaba en la experiencia, que ofrecía datos particulares y contingentes, de modo que eran los términos los encargados de legitimar las proposiciones universales, propias del lenguaje científico.

La intención de Bacon de elaborar un nuevo método científico que rompiera con los vínculos aristotélicos y con el lenguaje hermético y mágico renacentista explica porqué necesitaba recurrir al lenguaje como un instrumento para depurar de abstracciones y supersticiones a la filosofía. Aún cuando no logró el objetivo que se planteó porque siguió sujetado a ideas renacentistas.

Bacon, con lucidez, advirtió sobre el hechizo que produce el lenguaje, que lleva a los hombres a engaños por su tendencia a homogeneizar y universalizar. 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).

En este rápido recorrido por la concepción del lenguaje de Bacon, no podemos olvidar la propuesta de un lenguaje universal que permita el avance científico y que tome distancia de la ambigüedad propia del lenguaje, que Bacon desarrolla en *The Advancement of Learning* y en *De dignitate et augmentis scientiarum*. Esta idea de un lenguaje universal constituirá un tema reiterado de los filósofos del XVII. Descartes, como Bacon, transitan por los bordes, a cuyos costados están el paradigma moderno, de un lado, y el renacentista y escolástico, del otro.

2. Los hechizos del lenguaje

David Hume consolidará y superará las anticipaciones baconianas y berkeleianas, otorgándole al lenguaje un rol protagónico en su misión de destruir a la Falsa Filosofía.

Según el pensador escocés, la verdadera filosofía tenía la función de liberar la mente humana de los embrujos a los que conducía la tendencia a lo general y el desprecio a lo particular, envolviendo a los hombres en las redes de la ilusión. Se propuso desmontar las construcciones metafísicas, cuestionando las pretensiones ontológicas de la razón, a través de la crítica de las ideas de sustancia, causa, identidad personal e ideas abstractas. Pretendió, como más tarde lo hará Nietzsche, curar del delirio filosófico a los Sísifos que se empeñaban en ir más allá de la experiencia.

La sustancia, la causalidad, las ideas abstractas, la identidad personal, que eran para la tradición filosófica el fruto más digno y más elevado del espíritu, según David Hume, se redujeron a ficciones, que se enredaban en disputas lingüísticas. Las ideas perdieron el sitial que Platón les había adjudicado y el análisis de las nociones clave de la metafísica muestra el poder ficcional del lenguaje y de la razón humanas.

Las ideas -según Hume- eran copias debilitadas de las impresiones sensibles y los conceptos eran convenciones que daban un nombre a una colección de impresiones. Así por ejemplo:

> La idea de sustancia, como la de modo, no es sino una colección de ideas simples unidas por la imaginación y que poseen un nombre particular asignado a ellas, mediante el cual somos capaces de recordar -a nosotros o a otros- esa colección. Pero la diferencia entre estas ideas consiste en que las cualidades particulares que forman una sustancia son referidas por lo común a un algo desconocido en que se supone inhieren; o bien, concediendo que esa ficción no tenga lugar, se supone que al menos están estrecha e inseparablemente conectadas entre sí por relaciones de contigüidad y causalidad. (Hume, 1988, 61).

Según Hume las ideas generales no existen, son meros productos de la imaginación humana debido a que son ideas particulares unidas a un término que extiende su aplicación a un ámbito mayor. Las ideas, copias de impresiones, son individuales y pertenecen a la esfera de lo privado; y el término es lo general, correspondiente al mundo de lo público; y es el hábito, una disposición de la parte natural y sensitiva del hombre, lo que posibilita pasar de lo individual a lo general.

Recordemos que según Hume y, de acuerdo con el principio de que lo distinguible es separable, la esfera de lo individual es separable de la de lo general, convertidos en dos ámbitos diferentes e inconmensurables.

Y finalmente: "Todas las disputas acerca de la identidad de objetos que están conectados entre sí no son sino verbales" (Hume, 1988, 369). Hume insiste en la finitud y falibilidad del entendimiento y del lenguaje, limitaciones que patentizan la imposibilidad de ir más allá de la experiencia.

Según Hume, la falsa filosofía o falsa metafísica es producto -como ya vimos- de una tendencia de la razón humana que en vano pretende conocer lo incognoscible. Pero por otro lado está la verdadera filosofía o verdadera metafísica que, valiéndose del método de la ciencia, depura al pensamiento de sus recorridos abstrusos.

Ahora bien, hablar de una metafísica verdadera parece incongruente con el programa filosófico humeano porque de ningún modo hay lugar para el conocimiento de entes metafísicos tras la aplicación del principio de correspondencia entre ideas e impresiones. La pregunta: ¿qué impresión corresponde a la idea de Dios? carece de respuesta. Es indudable que lo que Hume llama "verdadera metafísica" alude a su propia filosofía moral -la que se refiere a todo lo que concierne al hombre en sus aspectos morales, metafísicos, sociales- que hubo de ser depurada por la crítica. Armando Plebe -entre otros- considera que Hume tiene la meta de poner fin al filosofar porque no le es posible explicar nada (*cf.* Plebe, 1971, 151).

Por mi parte, pienso que el filósofo escocés no intentó poner fin a la actividad de filosofar, sino a la filosofía que quedó atrapada en la red de los razonamientos abstrusos y que se valía de los términos no clarificados.

Hume comenta: "[…] si albergamos la sospecha de que un término filosófico se emplea sin significado o idea" (1990, 37).

Zabeeh, sin desnaturalizar el espíritu de la filosofía humeana, muestra cómo las proposiciones metafísicas no son falsas sino sin sentido en la medida en que carecen de una impresión a su base que las legitime.

En la *Investigación* Hume insiste en plantear los límites de la razón humana y demarcar el ámbito del conocimiento científico, hasta el punto de condenar a la hoguera a los libros que no contengan proposiciones relativas a cuestiones de hecho o relaciones de ideas. Esta afirmación se convertirá en el *leit motiv* del neoempirismo.

En lo que concierne a la crítica de las ideas abstractas, Hume siguiendo los pasos de Berkeley, sostiene que ellas representan a las cosas de dos modos: o bien representando simultáneamente a todas las cantidades y cualidades posibles, lo que es absurdo porque implica una mente infinita; o bien no representando a ninguna de ellas, lo que también es absurdo. Se fundamenta en tres argumentaciones: 1) Basándose en el principio de que lo diferente es distinguible y lo distinguible es separable por el pensamiento, concluye que no pueden ser abstraídas las cantidades y cualidades de la idea. 2) Se apoya en el principio de correspondencia y concluye que ninguna impresión puede hacerse patente sin estar determinada en cantidad y cualidad. 3) Las cosas naturales son individuales y "es por completo absurdo el suponer que un triángulo realmente existente no tenga una proporción determinada de lados y ángulos" (Hume, 1988, 65).

Y si es absurdo en los hechos, lo es también en la idea. Sin embargo, es inevitable ese impulso de los hombres a pensar que existen tales ideas generales; debemos ser conscientes de cómo se forman y cómo adquiere generalidad aquello que es particular. Y éste es el procedimiento habitual del filósofo.

Hume confiesa en la *Investigación* que "[...] el mayor obstáculo de nuestro progreso en ciencias morales o metafísicas, es la oscuridad de las ideas y la ambigüedad de los términos" (1990, 85). Se pregunta continuamente por el sentido de los términos, sugiriendo *avant la lèttre* la coacción que ejerce el lenguaje, como instrumento de la falsa filosofía o metafísica abstrusa y abstracta. Tras analizar la legitimidad o ilegitimidad de las ideas de causalidad y del yo, Hume reconoce que tales teorías se

reducen a meras disputas de palabras. Cuando muestra que tanto la causalidad de la naturaleza como la que establece la unión entre motivos y acciones, obedecen a determinaciones de la mente, concluye sosteniendo que: "Y como en aquello que denominamos evidencia moral existe la misma constancia y la misma influencia, ya no me haré más cuestión de ello. Si algo queda, no podrá ser más que una disputa sobre palabras" (Hume, 1988, 549).

Cuando critica la identidad del yo, dice:

> Toda esta doctrina nos lleva a una conclusión de gran importancia para el asunto presente; a saber, que todos esos sutiles y refinados problemas acerca de la identidad personal no tienen posibilidad alguna de poder ser resueltos alguna vez, y que deben ser considerados más como dificultades gramaticales que como problemas filosóficos. (Hume, 1988, 369).

Hume se enfrenta a las vanidades de la razón humana que pretende traspasar sus límites. Según Livingston la "verdadera filosofía" tiene la función de liberar de los obstáculos a los que conduce la tendencia humana a enredarse en ilusiones y supersticiones. La función negativa se evidencia en la tarea de purgar a la vida común de los efectos enajenantes de la metafísica. Hume exalta la vida común y las creencias, en suma, sobrevalora a la naturaleza humana que vence finalmente a la razón.

La superstición, en cambio, es proclive a usar términos oscuros y opacos al entendimiento humano. "El mayor obstáculo de nuestro progreso en ciencias morales o metafísicas, es la oscuridad de las ideas y la ambigüedad de los términos" (Hume, 1990, 85).

La crítica a la superstición fue recurrente durante la modernidad y ha sido cuestionada por Locke, Leibniz, Hume, Shaftersbury y Addison, entre otros. El remedio residía en la clarificación de los términos para alcanzar la meta que era la filosofía verdadera, cuyo fin era garantizar el progreso de los hombres en la sociedad. El principio de correspondencia entre impresiones e ideas es la llave que le permite a Hume combatir en contra de la falsa metafísica o falsa filosofía porque marca el límite entre lo que el conocimiento humano puede aprehender y aquello que lo traspasa. Según Zabeeh: "Al poner un límite al pensamiento, Hume, en efecto, está poniendo un límite no al pensamiento (cualquiera sea lo que significara), sino solamente a la expresión del pensamiento. El pensador escocés está llamando nuestra atención a lo que podría decirse significativamente y lo que puede ser mera charla sin sentido" (1960, 33).

En opinión de Zabeeh la "ciencia de la naturaleza humana" se propone investigar las condiciones del discurso significativo. En este sentido, las ideas de causalidad, de sustancia material y espiritual y de las ideas abstractas son caracterizadas como sin significado. "El principio de prioridad de las impresiones respecto de las ideas funciona en el trabajo de Hume como la navaja que corta los conceptos con significado de los que carecen de él" (Zabeeh, 1960, 43).

En la crítica a la idea de conexión necesaria, Hume dice, refiriéndose a la oscuridad y vaguedad de las ideas de fuerza o poder: "Intentaremos, pues, en esta sección, fijar, si es posible, el *significado* preciso de estos términos y, con ello, suprimir parte de la oscuridad que tanto se le censura a esta clase de filosofía" (1990, 86).

El impulso por trascender la finitud es inevitable y del mismo modo es imposible escapar de la red del lenguaje y huir del embrujo de la búsqueda de generalidad. Pero, también es inevitable la tarea desmitificadora de la filosofía.

Pablo Hernández sostiene una idea controvertida: "El lenguaje ocupa un lugar marginal, no hay una filosofía del lenguaje, no hay una preocupación por el tema de parte de Hume" (2002, 69).

Si bien Hume no pretendió elaborar una filosofía del lenguaje, no obstante considero que el lenguaje constituye un tema central no sólo en su epistemología sino en toda su obra, con un matiz escéptico claramente identificado.

En el programa filosófico humeano, el lenguaje, a través de la argumentación, cobra también gran importancia, en la política. La argumentación política es pragmática porque pretende lograr adhesión y promover conductas que hagan posible la convivencia social. Si no existieran reglas artificiales para implementar la propiedad de los bienes, por ejemplo, la sociedad se sumergiría en una anarquía.

En este intercambio interesado media una fórmula verbal, una promesa que regula la intervención de las partes. Dice Hume: "Cuando alguien dice que promete una cosa, expresa la resolución de cumplirla y, a la vez, mediante el empleo de esta fórmula verbal, se somete al castigo de que nunca se confíe en él en caso de incumplimiento" (1988, 699).

Entre las variadas interpretaciones sobre la Ilustración, Todorov señaló las siguientes como sus categorías centrales: Autonomía, Laicismo, Humanidad, Universalidad y Verdad. Y lo interesante es la relación e imbricación que estableció entre ellas. La Autonomía se manifiesta en las dimensiones gnoseológica, antropológica y política. El ilustrado emprendió una batalla para lograr su independencia como

individuo libre con derechos y también respecto de la autoridad política. La Autonomía requería como su condición de posibilidad un proceso de secularización en un mundo desdivinizado y desencantado. Y la Ilustración levantó su voz en contra de dos de sus enemigos: la superstición y el entusiasmo, que cercenaban la libertad humana. No es un hecho casual que Locke, Leibniz, Addison y Shaftesbury, entre otros, hayan cuestionado enfáticamente a los supersticiosos. A su vez, estos conceptos están íntimamente relacionados con el papel protagónico que alcanza el hombre en este período epocal. Dice Todorov: "Debemos pasar de la finalidad lejana, Dios, a una finalidad más próxima. El pensamiento de la Ilustración proclama que esa finalidad es la humanidad en sí. Bueno es aquello que sirve para acrecentar el bienestar de los hombres" (2014, 89). Por su parte, la autonomía está estrechamente relacionada con la verdad. Todorov diferencia dos tipos de discurso: el que promueve el bien y el relativo a la verdad en la Ilustración y Hume, por su parte, distinguió ambas dimensiones, al separar los juicios cognoscitivos, que debían ser verdaderos o falsos, respecto de los valorativos que son siempre verdaderos, en aras de mantener la separación entre el es y el debe.

David Hume retomó las investigaciones sobre el lenguaje realizadas por Bacon, Hobbes, Locke y Berkeley con dos propósitos. En primer lugar, el lenguaje representaba la puerta para salir del mundo privado de las impresiones particulares y entrar al mundo de la intersubjetividad y de lo público. El segundo propósito era poner en evidencia que el afán generalizador del lenguaje era el responsable de las afirmaciones dogmáticas de la Falsa Filosofía, intención que había sido planteada por Bacon. De este modo, Hume abría, lentamente, paso a las reflexiones críticas kantianas y marcaba las huellas que seguiría la filosofía del lenguaje contemporánea, apoyado en el empirismo y en el escepticismo.

Comenta Carlos Mellizo:

> Cada palabra realiza al ser pronunciada una doble función. En primer lugar representa, efectivamente, una idea, una sola idea imagen, particular y concreta. Pero, al mismo tiempo, en virtud de un hábito adquirido, según el cual hemos aplicado igual término a objetos diversos que son únicamente semejantes, el mero hecho de pronunciar de nuevo ese término despierta en nosotros la costumbre anterior y nos sirve, bien que de manera imperfecta, para fabricar una zona de comprensión en la que se hace posible un mutuo entendimiento para los fines ordinarios de la vida. (Mellizo, 1978, 15).

Sin embargo, de acuerdo a lo que hemos desarrollado en este texto, el lenguaje no sólo tenía un rol protagónico en la epistemología humeana sino también en su filosofía práctica.

Bibliografía

Ayer, A. (1984) *Lenguaje, Verdad y Lógica*, Buenos Aires, Orbis-Hyspamérica.

Bacon, F. (1961) *Novum Organum*, Buenos Aires, Editorial Losada, Estudio Preliminar de Risieri Frondizi.

Castrillo, P. (1995) "Bacon y los proyectos de lenguaje filosófico del Siglo XVII", *Revista Éndoxa: Series Filosóficas*, 6, Madrid, UNED, pp. 181-211.

Hernández, P. (2002) "Notas sobre el lenguaje en el *Tratado de la Naturaleza Humana* de David Hume", *Revista de Filosofía,* Vol. 40, Nº 100, Costa Rica, Universidad de Costa Rica, pp. 69-76.

Hume, D. (1988) *Tratado de la Naturaleza Humana***,** estudio preliminar, traducción y notas de Félix Duque, Madrid, Editorial Técnos.

_____ (1990) *Investigación sobre el Conocimiento Humano*, Madrid, Editorial Alianza, traducción, prólogo y notas de Salas Ortueta.

Livingston, D. (1984) *Hume's Philosophy of Common Life,* Chicago, University of Chicago Press.

Plebe, A. (1971) *Qué es verdaderamente la Ilustración*, Madrid, Editorial Doncel.

Todorov, T. (2014) *El espíritu de la Ilustración*, Barcelona, Editorial Galaxia Gutenberg.

Turró, S. (1985) *Descartes. Del Hermetismo a la Nueva Ciencia*, Barcelona, Anthropos.

Zabeeh, F. (1960) *Hume. Precursor of Modern Empiricism*, The Hague, Nijhoff.

Ponencias

Lo útil y lo superfluo frente a la construcción del bien común, en la obra de Rousseau

Juan Cruz Apcarián (UNS)
juanapcarian@hotmail.com

Introducción

El trabajo busca pensar las circunstancias y los mecanismos de realización del bien común en la obra de Rousseau del período que va del año 1750 a 1763. Se enmarca formal y teóricamente en un trabajo de tesina que busca pensar la problemática, es decir, la de cómo lograr una ciudadanía que quiera y a la vez pueda concretar el bien común, teniendo como eje argumental relación entre el sentimiento o la afectividad y la ley. Específicamente, atañe a esta comunicación el lugar que ocupa el discernimiento de lo útil y lo superfluo en dicho esquema.

Voy a introducir el problema directamente desde una cita de Rousseau del *Contrato Social*, que va a servir de marco y directriz para el trabajo. La cita es del Libro IV, capítulo I:

> Los hombre rectos y sencillos son difíciles de engañar debido a su sencillez; las añagazas, los pretextos refinados no se imponen a ellos; no son siquiera lo bastante sutiles para ser víctimas de engaños. Cuando en el más feliz de los pueblos del mundo (alusión a los cantones de Suiza) se ve tropas de campesinos arreglar los asuntos del Estado bajo un roble y conducirse siempre sabiamente, ¿puede uno impedirse despreciar los refinamientos de las demás naciones, que se vuelven ilustres y miserables con tanto arte y misterios? Un Estado así gobernado necesita de muy pocas leyes, y a medida que se vuelve necesario promulgarlas nuevas, tal necesidad es vista por todos. El primero que las propone no hace más que decir lo que todos han sentido, y no se necesitan ni intrigas ni elocuencias para hacer pasar a ley lo que cada cual ha resuelto hacer tan pronto como los demás estén dispuestos a hacer como él […] Pero cuando el nudo social comienza a relajarse y el Estado a debilitarse, cuando los intereses particulares comienzan a dejarse sentir y las pequeñas sociedades a influir sobre la grande, el interés común se altera y encuentra oponentes, la unanimidad no reina ya en los votos, la voluntad general no es ya la voluntad de todos, se alzan contradicciones, debates, y la mejor opinión no pasa sin disputas (Rousseau, 2000a, 129).

De entre todos los matices, interesa resaltar que la posibilidad de acuerdo del interés general respecto de su objeto común (que es siempre el bien común, aunque a

veces juzgue erróneamente respecto del mismo) está ligada a una contraposición de figuras que es usual en la obra de Rousseau de este período: la de costumbres sencillas, rústicas y virtuosas, de carácter legítimo por sus efectos morales. Por el otro, costumbres complejas, sutilizadas, muelles y espurias, en tanto tienden al predominio del amor propio y el interés particular, y ponen en contradicción al hombre con las instituciones (la matriz del despotismo).

Las preguntas que guían el trabajo serían entonces: ¿En qué se basa la distinción y la respectiva valoración de la sencillez/complejidad de las costumbres? Y por otro lado, otra pregunta sería ¿qué altera el interés común – y cuál es la dinámica de dicha alteración? Ambas preguntas para ser respondidas deben apoyarse la una en la otra: en el primer caso, voy a analizar las costumbres contrapuestas en el punto del tránsito de la una a la otra. Este fenómeno será considerado según los pasajes en los que Rousseau refiere un estrechamiento en el intercambio de las relaciones del hombre a raíz del cual opera una alteración en las necesidades y las pasiones que parecieran complejizar o sutilizar el objeto del interés común.

La valoración respectiva de ambas formas culturales o matrices, nos lleva a considerar las nociones de utilidad y superfluidad, que parecen estar a la base de la distinción en tanto identifican esencialmente cada forma cultural. El discernimiento de qué es lo útil y qué es lo superfluo y de cuáles son las consecuencias políticas de su discernimiento, ocupan la segunda parte del trabajo.

1. La complejización del objeto común

La vida en sociedad conlleva para el hombre una alteración de las necesidades y una consecuente agitación de las pasiones o deseos que concurren con dichos estímulos. Este proceso de transición del estado natural al social Rousseau lo analiza detalladamente en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad:* hasta entonces el hombre solo tuvo ojos para sí mismo (amor de sí); cuando la sociabilidad se impone como una forma de supervivencia, el hombre se relativiza: se vuelve por primera vez hacia otros hombres, y le es inevitable compararse y juzgar. La reflexión como facultad comienza así a desarrollarse con la capacidad de relacionar las impresiones, complejizando con ello las posibilidades y luego el objeto de deseo o interés.

Hay un primer movimiento de sociabilidad, pre-político, que está regido por una forma atenuada del amor propio (pasión relativa que explica el interés particular): ya

existe la comparación mutua, y ya hay una estimación pública y común de lo conveniente regida por las artes y las destrezas que proveen una mayor ventaja al cuerpo social. La distinción y la aparición de las primeras formas morales tales como el honor y la virtud, o bien el vicio y la hipocresía, conforman ya el amor propio aunque en una forma germinal, que no llega todavía a ser perjudicial para el cuerpo social. Pero la asociación primigenia se vuelve efectiva, y el proceso técnico (agricultura y metalurgia se apoyan entre sí para ello) que se agudiza con el tiempo, arrastra consigo la diferencia natural de talentos con relación al trabajo como forma de subsistencia de la asociación. La mutua dependencia hace del (buen) trabajo del otro, ya no solo necesario, sino también preferible. Según tal tendencia, explayada en el tiempo (generacional), la diferencia de talentos deviene en diferencia patrimonial, → subalternidad → ley (institución).

Paso a la consideración de las ciencias y las artes: resultan para Rousseau perjudiciales en dos sentidos: uno ontológico, y uno político y moral. Con respecto a lo primero, quiero señalar dos puntos. En primer lugar, las ciencias y las artes tienden a la domesticidad; corrompen y debilitan al hombre, lo reblandecen (muelle) y atrofian el cuerpo y los órganos. Contrario a esto, hay que pensar en la virtud que desarrolla el espíritu juntamente con el cuerpo. No se trata solo de la falta de actividad física (Emilio crece jugando al aire libre) sino también de que por ejemplo, los instrumentos técnicos, producto y motivo del avance científico, tienden a atrofiar la capacidad sensitiva que llevó a su invención en un principio. De esta manera, el hombre se acostumbra a no saber por su propia cuenta, a no experienciar el proceso que conllevó a tal progreso, revirtiendo la función del instrumento o la herramienta. Siendo un recurso para el progreso, su uso inexperto o "insensible" nos vuelve en cambio dependientes de sus ventajas atrofiando la sensibilidad y debilitando las facultades. (enervando).[1]

Por otro lado, el progreso de las ciencias ilustradas está regido por una tendencia a la especificación (cualidad fragmentaria), y por tanto al aumento del intercambio, que en el proceso va multiplicando la cantidad de saberes, aunque también descomponiendo su objeto de estudio y restringiendo su originaria transparencia. A su vez, esta tendencia es posible y se ve acompañada por un crecimiento demográfico[2] que agudiza la diferenciación inicial en términos de exclusión. Así las ciudades resultarían ser

[1] *Cf.* Rousseau (2000b, 174): "Las antiguas repúblicas de Grecia habían prohibido todos esos oficios tranquilos y sedentarios, que postrando y corrompiendo el cuerpo, enervan tan pronto el vigor del alma".
[2] *Cf.* Rousseau (2000b, 175): "Las ciudades son el espacio de progresión de la ilustración".

condición de la sutilización de los objetos, lo que no resultaría problemático de no ser por la salvedad de que "la gente no acostumbradas a las sociedades numerosas agotan su atención en los grandes rasgos" (Rousseau, 2010; 512).

En el Emilio, Rousseau explica que "el gusto se corrompe por una delicadeza excesiva que vuelve sensibles cosas que la mayoría no percibe: esa delicadeza lleva al espíritu de discusión, porque cuanto más se sutilizan los objetos, más se multiplican éstos […] se forman entonces tantos gustos como cabezas. En las disputas sobre la preferencia se extienden la filosofía y las luces, y así es como se aprende a pensar" (Rousseau, 2010, 511).

Ahora bien, ya estamos situados en el segundo punto crítico, que hace a la intencionalidad de los ricos y la complicidad de los artistas. Porque si bien la complejización del objeto es consecuencia necesaria del desarrollo científico y artístico, está sin embargo sustentada en el ejercicio de una posición política velada. Junto con las artes y las ciencias coexisten el lujo y el ocio, de donde aquéllas nacen y a la vez nutren. Rousseau equipara: lujo = mal gusto = inmoralidad.

> En este último caso (en que la moda ahoga el gusto y ya no se busca lo que agrada, sino lo que distingue), ya no es verdad que el buen gusto sea el de la mayoría. ¿Por qué? Porque el objeto cambia. En este caso la multitud no tiene juicio propio; solo juzga por aquellos a los que cree más esclarecidos que ella; aprueba, no lo que está bien, sino lo que ellos han aprobado. Haced que, en toda época, cada hombre tenga su propio sentimiento, y lo que es más agradable en sí mismo obtendrá siempre la pluralidad de los votos". […] Quienes nos guían son los artistas, los grandes, los ricos, y lo que guía a estos es su interés o su vanidad; aquéllos para buscar sus riquezas, y los otros para aprovecharlas, buscan a porfia nuevos medios de gasto. Por ese sistema establece su imperio el gran lujo y hace amar lo que es difícil y costoso (Rousseau, 2010, 509).

"Esa turba de escritores oscuros y de letrados ociosos, que devoran sin provecho alguno la sustancia del Estado", como les llama en el *Discurso sobre las ciencias y las artes*, confunden y se vuelven enemigos de la opinión pública. Luego la profundización de este problema radica en comprender que el progreso civilizatorio está fundado sobre una desigualdad natural insoslayable, estos son, los más talentosos y diestros, que luego deviene en relaciones de subalternidad, de privilegio o jerarquía.

2. El discernimiento de lo útil y lo superfluo (en ligazón con el juicio)

Ante el problema del carácter de perro andaluz de la ilustración, se vuelve para Rousseau indispensable depurar el juicio de su alumno, porque justamente, a la base de la posibilidad de la realización del interés general, se encuentra la capacidad del pueblo para juzgar con sabiduría la ley que en el Contrato Social el legislador redacta. La educación de Emilio apunta así a recuperar la medida de la *utilidad real* perdida con el progreso ilustrado. La delimitación de lo útil y del juicio recto están así co-implicados.

La aparición de la necesidad superflua adviene con las relaciones sociales: implica la inserción de nuevas relaciones a raíz del surgimiento de nuevas necesidades; siempre será el abanico de necesidades sociales convencional, pero no necesariamente esta convencionalidad será esclavizante o arbitraria:

> Hay una estimación pública vinculada a las diferentes artes en razón inversa a su utilidad real. Tal estimación se mide directamente por su inutilidad misma y así debe ser. Las artes más útiles son las que menos ganan porque el número de obreros está en proporción a la necesidad de los hombres, y porque el trabajo necesario a todo el mundo ha de tener por fuerza un precio que pueda pagar el pobre. Por el contrario […] los artistas, al trabajar únicamente para los ociosos y los ricos, ponen un precio arbitrario a sus fruslerías […] El caso que de ellos hace el rico no procede de su uso, sino de que el pobre no puede pagarlos (Rousseau, 2010, 273).[3]

La apreciación pública de lo común condiciona la movilidad social y procura la consolidación de la subalternidad, que luego resulta ser el motivo de la institución espuria, la que el *Contrato Social* pretende impugnar. Es con miras a esta impugnación que hay que situar la necesidad de discernir lo útil de lo superfluo. Para saber lo que *realmente* importa a la conducta, la educación de Emilio va de lo concreto a lo general (o abstracto o metafísico) en distintos niveles. Rousseau sugerirá un plexo de prácticas, cuyo aprendizaje patentizará en Emilio el valor real de las cosas que tiene ante sí y de las que se vale, capacitación que le valdrá para relacionarse íntegramente en la matriz del intercambio de bienes y servicios que constituye el nervio de lo social (Rousseau, 2000a, 105) sin verse condicionado o maniatado por el mismo.

El período en el que hay que educar a Emilio en lo útil, es justamente el de adolescencia, previo a ingresar al seno de lo social. Para ello, la mejor guía es Robinson Crusoe, que constituirá el primer ejercicio de la imaginación, en tanto procura "una situación en que todas las necesidades naturales del hombre se muestran de modo sensible al espíritu de un niño y en que los medios de atender a esas mismas necesidades

[3] *Cf.* también Rousseau (2000b, 195)*:* "se prefieren los talentos agradables a los útiles".

se desarrollan sucesivamente con la misma facilidad" (Rousseau, 2010, 270). Y aunque Rousseau entiende que dicho aislamiento no es el estado del hombre social, es sin embargo la simplicidad de aquél estado la medida según la cual se debe apreciar todos los demás: "El medio más seguro de alzarse por encima de los prejuicios y de ordenar los juicios de uno por las verdaderas relaciones de las cosas es ponerse en el lugar de un hombre aislado, y juzgar todo como ese mismo hombre debe juzgar, con vistas a su utilidad." (Rousseau, 2010, 271).

Rousseau busca entonces enseñarle a Emilio oficios útiles, que le garantizarán una autosuficiencia indispensable para no depender de otros cuando se inserte en la sociedad. Del mismo modo, el aprendizaje por medio de la experiencia y la participación de las "artes naturales", permite no solo no convalidar la medida arbitraria de la apreciación pública, sino también contribuir al desarrollo de la virtud. En este sentido, la virtud no se sustenta en un prejuicio moral, sino en tanto la dependencia es debilidad y la autosuficiencia es fuerza, y tanto la una como la otra vuelven al hombre malvado o bueno, esto es, en función del arreglo o desarreglo de los elementos necesidad – voluntad - capacidad).

El primer acercamiento a los hombres está así atravesado por las artes y las industrias antes que la moral, en tanto son éstas las que vuelven a los hombres útiles los unos a los otros (Rousseau, 2010, 272). El conocimiento de lo moral es preciso inculcarlo pero a su debido tiempo y no cuando Emilio no se encuentra todavía en condiciones de asimilar nociones abstractas; ni mucho menos de juzgar según la medida real de las cosas.

Conclusiones

1. La distinción de lo útil y lo superfluo contribuyen al esclarecimiento y la construcción del bien común a partir de que permiten una depuración del juicio y un subsiguiente fortalecimiento: se genera autonomía y se libera de la debilidad a la que se ven sometidos los hombres en sociedad, donde el apoyo mutuo para sobrevivir se volvió dependencia esclavizante, contra el cuerpo social mismo, oprimiendo a débiles y sosteniendo la desigualdad en el tiempo, en este caso, por medio de la proliferación de las ciencias y las artes. La ley, llegado el caso, sancionará esta desigualdad, instituirá un contrato social espurio a cuya impugnación, entendemos, Rousseau dedica su obra política.

2. Considero una circunstancia que caracteriza el abordaje de Rousseau sobre lo útil y lo superfluo en distintas obras: esto es, el concepto de excedente (de fuerza, de tiempo, de productividad). Pienso que Rousseau hace de la relación con la excedencia un factor indispensable. Así por ejemplo sucede en el Emilio, que se ocupa de lo útil en una edad en la cual puede más de lo que necesita. De igual manera, según el *Contrato Social* donde el pasaje del estado de naturaleza al estado civil está caracterizado por la adquisición de un plus de fuerza por parte de la especie, que al asociarse encuentra el amparo que no se tenía al encontrarse los hombres aislados entre sí, y que los mantenía en una posición de debilidad. Y más explícitamente el libro III sugiere una mutua dependencia entre la capacidad de generar un excedente, producto del trabajo de los miembros, y la existencia misma del estado civil (Rousseau, 2000a, 105).

En este sentido, la virtud como cualidad esencial a las costumbres sencillas, parece estar vinculada a la continencia o a la capacidad de sostenerse en la potencialidad, sin verse absorbido por el deseo (recordar que la matriz social está ontológicamente condicionada por la multiplicación de las pasiones o los deseos). En ambos casos encuentro que hay que trabajar sobre el límite, tanto de lo físico como lo moral: "Solo hay un precepto moral: retira tu corazón a los límites de tu estado; estudia y conoce esos límites; no somos desgraciados mientras nos encerramos en ellos, sino cuando queremos pasarlos, somos desgraciados cuando en nuestros deseos insensatos ponemos en el rango de lo posible lo que no es." (Rousseau, 2010, 667).

Recuperar la instancia de potencialidad implicaría poder sostenerse en la posibilidad o en otros términos, recuperar y retener en una medida necesaria y conveniente, el impulso de perfectibilidad al que Rousseau adjudicó una función motriz en el desarrollo de las facultades, lo que si bien históricamente resultó ser corruptor, puede sin embargo resultar potenciante.

Bibliografía

Rousseau, Jean-Jacques (2000a) *Del Contrato Social*, Madrid, Alianza, pról., trad. y notas de M. Armiño.

_____ (2000b) *Discurso sobre las ciencias y las artes*, Madrid, Alianza, pról., trad. y notas de M. Armiño.

_____ (2008) *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Buenos Aires, Prometeo, trad. y estudio preliminar de V. Waksman.

_____ (2010) *Emilio, o De la educación*, Madrid, Alianza, trad. y notas de M. Armiño.

Los proyectos de constitución estamental de Hardenberg y de Humboldt: el contexto político de la *Filosofía del Derecho* de Hegel

Eduardo Assalone (CONICET– AAdIE – UNMdP)
eduardoassalone@yahoo.com.ar

Introducción

En sus *Principios de la Filosofía del Derecho* de 1821 (en adelante, *PhR*), Hegel presenta un modelo de constitución política basado en los estamentos (*Stände*).[1] La asamblea legislativa representa al pueblo pero no como un agregado de individuos sino como una totalidad orgánica. Las partes de esa totalidad son los distintos agrupamientos profesionales, esto es, los estamentos. La sociedad civil se divide en tres estamentos que, por cierto, expresan las distintas dimensiones del concepto (*Begriff*) y su división, por tanto, es perfectamente racional; no es el mero resultado de procesos históricos contingentes. El estamento agrícola representa en la sociedad civil la universalidad abstracta; el estamento industrial y comercial, la esfera de la mediación; el estamento universal, finalmente, el que agrupa a los servidores del Estado, corresponde a la universalidad concreta, una universalidad atravesada por la mediación (*cf. ibid.* §§ 201-205).

En la época de Hegel no existía en Prusia una constitución estamental (*ständische Verfassung*), aunque sí a nivel provincial y comunal podían encontrarse distintas formas de organización por estamentos o corporativas. Sin embargo, la idea de una constitución estamental tenía un amplio desarrollo en aquel momento dentro de la cultura germánica.[2] En esa idea se advertía la posibilidad de una vía intermedia entre las constituciones inspiradas en la Independencia de los Estados Unidos y la Revolución Francesa, con sus constituciones representativas, por un lado, y las obsoletas instituciones de un Sacro Imperio Romano Germánico ya disuelto (en 1806) y sin posibilidad de ser reconstruido. Entre una revolución total, que nada deje en pie, y la

[1] *Cf.* especialmente Hegel (1821, §§ 300-303).
[2] Muestra de ello son las siguientes obras: Hegewisch (1816); Schlosser (1817); Schünemann (1817). Algunas obras posteriores sobre el mismo tema: Schenk (1823); Von Schmalz (1823); Welcker (1831); Jarcke (1834); Anónimo (1842); Kletke (1847).

restauración férrea que nada concede, la idea de una constitución estamental tenía la misión de concederle al pueblo instancias de participación, representación y canalización de reclamos, mientras evitaba cualquier tipo de reforma radical del sistema político.

En este contexto, el 22 de Mayo de 1815 el rey Federico Guillermo III de Prusia (1797-1840) promulgó un edicto por el que se comprometía a elaborar, a través de una comisión especial conformada por representantes de todas las provincias, una constitución estamental para Prusia.[3] Con este compromiso el rey cumplía con uno de los lineamientos del Congreso de Viena del mismo año, emblema de la Restauración post-napoleónica, que admitía la necesidad de elaborar constituciones estamentales como modo de conceder cierto grado de representación popular a través de dietas provinciales (*Provinziallandtage*) pero con un modelo más afín a la estructura social y política feudal que al modelo constitucional de la Revolución Francesa. Sin embargo, los treinta y nueve Estados de la nueva Confederación Germánica (*Deutscher Bund*) no se encontraban en la misma situación: los Estados del sur de Alemania (particularmente Baviera, Baden y Württemberg) ya poseían sus respectivas constituciones o estaban en vías de conseguirlo.[4] El Estado más necesitado de una constitución era en realidad Prusia, por la diversidad de su territorio y por la división que existía entonces entre las provinciales orientales y occidentales (*cf.* Kitchen, 2006, 51).

En 1819, dos funcionarios del gobierno prusiano, el Canciller Karl August von Hardenberg y el por entonces Ministro de Asuntos Estamentales (*Ständsiche Angelegenheiten*) Wilhelm von Humboldt elaboraron de forma independiente dos proyectos de constitución estamental para Prusia (*cf.* Hardenberg, 1819; Humboldt, 1819). En el presente trabajo exponemos los elementos más característicos de dichos proyectos. Creemos que una exposición de este tipo resulta especialmente relevante para los estudios sobre la *PhR* de Hegel. Tanto en los mencionados proyectos como en la *PhR* hegeliana vemos una propuesta de constitución estamental con principios comunes; fundamentalmente la necesidad de establecer asambleas estamentales (como órganos legislativos y consultivos) constituidas por dos cámaras: una Cámara Alta conformada

[3] "Verordnung über die zu bildende Repräsentation des Volks vom 22. Mai 1815", en Huber (1961, 103).
[4] Sobre los proyectos constitucionales de Württenberg Hegel manifestó su opinión en el siguiente texto: Hegel (1817).

hereditariamente por la nobleza y una Cámara Baja compuesta por representantes de las comunas y las corporaciones profesionales.[5]

1. El decreto de Hardenberg

En el edicto de 1815 que mencionábamos más arriba, se enumeraban una serie de principios que debían guiar la labor de la comisión, reunida y presidida por el canciller Hardenberg. El 3 de Mayo de 1819 el canciller promulga un decreto real de gabinete (*Kabinetsbefehl*) para que, como proyecto constitucional (*Verfassungsentwurf*), fuese discutido por la comisión mencionada. Este *Verfassungsentwurf* es el texto cuyos puntos principales quisiéramos exponer a continuación.

Un principio general, presente en este proyecto y de gran relevancia, es el que afirma: "Una constitución estamental, en la que toda la nación debe participar, presupone propietarios libres en todos los estamentos" (Hardenberg, 1819, 650). No puede haber siervos en Prusia. En la medida en que este reino posea una constitución con representación popular, eso querrá decir que el pueblo prusiano se encuentra constituido por ciudadanos libres. Recordemos que la servidumbre había sido abolida en Prusia por el *Oktoberedikt*, el edicto real que el 9 de Octubre de 1807 dio inicio a las célebres reformas del barón vom Stein,[6] el entonces primer ministro, y de las que el propio Hardenberg en algún sentido fue su continuador (*cf.* Von Meier, 1881).

En cuanto a la estructura de la representación estamental, Hardenberg presenta tres instancias representativas: 1) las asambleas distritales o municipales (*Kreis-Versammlungen*); 2) las dietas provinciales (*Provinzial-Landtäge*); 3) la asamblea general (*allgemeine Landtags-Versammlung*), con sede en Berlín, compuesta de dos cámaras. En cada provincia debía existir una cámara donde se reunieran los estamentos provinciales (*Provinzial-Stände*) y que incluyeran a los señores de los estamentos provinciales (*Standesherren der Provinz*), los representantes de las ciudades que conforman un distrito (*Kreis*), los representantes de la nobleza y de los terratenientes; las cabeceras municipales más pequeñas (*Kreisstädte*); las parroquias, los sínodos y

[5] Sobre la relación entre la *PhR* y los proyectos constitucionales de Hardenberg y Humboldt, *cf.* Lübbe-Wolff (1981); Wood (1990, 13); Kervégan (1992, Chap. V); D'Hondt (1998, Chap. 14); Haase (2004, 399); Rosenfield (2011).

[6] "Edikt den erleichterten Besitz und den freien Gebrauch des Grundeigentums so wie die persönlichen Verhältnisse der Land-Bewohner betreffend. Vom 9. Oktober 1807", en Huber (1961, 170 y ss).

otras corporaciones espirituales (*geistlichen Körperschaften*), sean éstas católicas o protestantes; los gimnasios y las escuelas.

Si bien las dietas provinciales se ocuparían exclusivamente de los asuntos de cada provincia, de ellas surgirían también los representantes que ocuparían la asamblea general. De esta manera, tanto las provincias como los estamentos que las conformaban tendrían sus representantes en el parlamento nacional. Esta instancia, la de la asamblea general, se compondría de dos cámaras. En la primera se encontraría el príncipe, los jefes de las familias nobles, un número de terratenientes elegidos por las dietas provinciales, autoridades eclesiásticas, representantes de las universidades y las personas designadas especialmente por el canciller. En la segunda cámara se reunirían los representantes de la totalidad de las localidades que conformaban su propio distrito y los diputados elegidos por las dietas provinciales (Hardenberg, 1819, 651).

En cuanto a la administración, la misma estaría reservada exclusivamente al gobierno, según prescribe el canciller Hardenberg. Sin embargo, las asambleas supervisarían anualmente dicha administración y los estamentos podrían colaborar con la labor legislativa (*Gesetzgebung*). Esto excluye las relaciones exteriores, las reglamentaciones policiales (*Policey-Verordnungen*) y las disposiciones militares (*militarische Anordnungen*), porque no conciernen a ninguna obligación hacia las personas (*persönliche Verpflichtungen*) ni hacia la propiedad. Ello corresponde en cambio al gobierno (*ibid*., 652).

Por último, la constitución (*Verfassung-Urkunde*) que se redactara debería incluir también el principio de la igualdad ante la ley, así como la libertad confesional, la garantía de un juicio justo y la libertad de prensa (*ibid*., 652-653).

2. El memorándum de Humboldt

El escrito de Wilhelm von Humboldt donde se plasma su proyecto de constitución estamental tiene la forma de un memorándum (*Denkschrift*). El mismo fue fechado el 4 de Febrero de 1819 en el marco de las discusiones del ministro sobre la constitución prusiana mantenidas con Karl Freiherr vom Stein, quien ahora se hallaba ampliamente desplazado del gobierno por el canciller Hardenberg. En Enero de ese año le ofrecen a Humboldt la conducción del Ministerio de Asuntos Estamentales. La oferta fue aceptada, pero el contexto no era el mejor: el 20 de Septiembre de ese año se

aprobaron los Decretos de Karlsbad (*Karlsbader Beschlüsse*), que reducían las libertades civiles frente al peligro de los "demagogos" (*Demagogen*).[7] Humboldt, enfrentado al rey, al canciller y al Ministro de Relaciones Exteriores del Imperio Austríaco, Klemens von Metternich, el ideólogo de los Decretos, renunció a sus funciones el 31 de Diciembre de 1819, en gran medida por sus diferencias con estas resoluciones que profundizaban la censura.

Cuando fue propuesto como Ministro de Asuntos Estamentales, Humboldt asumió esta función entendiéndola como una oportunidad para llevar adelante sus ideas sobre la reforma del Estado prusiano y como una invitación oficial a cumplir la promesa real de 1815 en torno a una constitución estamental para Prusia. De allí la redacción del *Denkschrift* en 1819 (*cf.* Kaehler, 1985, 63-64). El problema es que este proyecto constitucional fue elaborado con total independencia del canciller Hardenberg, quien por entonces –como sabemos– estaba interesado en la misma labor. Las diferencias entre Humboldt y Hardenberg, primero por cuestiones puntuales de sus respectivos proyectos, segundo por la concurrencia de sus ambiciones políticas personales, lejos de significar una oportunidad para colaborar en una causa común, fue vista por el canciller como una amenaza y a Humboldt como un competidor directo. El resultado finalmente no fue provechoso para ninguno de los dos: para Humboldt, porque su proyecto constitucional no fue atendido; para Hardenberg, porque el clima político posterior a los Decretos de Karlsbad favoreció la hegemonía de Metternich en detrimento suyo.

En el *Denkschrift* de 1819, Humboldt se propone discurrir en torno a tres temas principales ligados a la futura constitución estamental prusiana: 1) la finalidad y el ámbito de competencia (*Geschäftskreis*) de las autoridades estamentales (*landständischen Behörden*); 2) la formación y actividad (*Bildung und Wirksamkeit*) de las mismas; 3) el modo gradual según el cual debe entrar en vigencia la constitución estamental (Humboldt, 1819, § 2, 226). Con respecto a lo primero, puede decirse que este tipo de constitución busca alcanzar los siguientes fines. Desde un punto de vista "objetivo", busca que la administración gubernamental sea más sólida, más estable, más sencilla y menos costosa, más justa y regular. Desde un punto de vista "subjetivo", el

[7] *Cf.* "*Bundes-Exekutionsordnung.* Provisorische Exekutions-Ordnung in Bezug auf den 2. Artikel der Bundesacte"; "*Bundes-Universitätsgesetz.* Provisorischer Beschluß über die in Ansehung der Universitäten zu ergreifenden Maaßregeln"; "*Bundes-Preßgesetz.* Preßgesetz"; "*Bundes-Untersuchungsgesetz.* Provisorischer Beschluß betreffend die Bestellung einer Central-Behörde zur nähern Untersuchung der in mehreren Bundesstaaten entdeckten revolutionären Umtriebe", en Huber (1961, Protokoll der Deutschen Bundesversammlung Jahrgang 1819, § 220).

fin consiste en que la participación de los ciudadanos en la tarea legislativa, en la supervisión (*Beaufsichtigung*) y en la administración, genere en ellos mayor civismo y habilidad en las cuestiones cívicas (*Bürgersinn und Bürgergeschick*). Un tercer fin, derivado de los anteriores, es el de abrir un camino más adecuado a los reclamos (*Beschwerdeführung*) de los ciudadanos ante el Estado (*ibid*., § 3, 226-227).

La garantía (*Sicherung*) que el pueblo obtiene de una constitución estamental es doble según Humboldt: es, por un lado, la seguridad que se consigue mediatamente (*mittelbar*), es decir, por medio de los estamentos; y es también, por otro lado, la seguridad que surge inmediatamente (*unmittelbar*) de la constitución misma, dado que esta última incluye la igualdad ante la ley; el respeto por la propiedad; la libertad de conciencia; la libertad de prensa (*ibid*., §§ 7-8, 228-229). Sin embargo, la garantía que les otorga a los ciudadanos la existencia de estamentos consagrados por una constitución nacional no debe ser percibida como el resultado de una suerte de "contrapeso" (*Gegengewicht*) ejercido por las autoridades estamentales contra el gobierno. No hay para Humboldt (tampoco para Hegel, por cierto) un "equilibrio de poderes" al interior del Estado estamental. Dicho "equilibrio" en verdad degenera en una vacilación perjudicial (*shädliches Schwanken*) (*ibid.*, § 16, 233). Antes bien, tanto las "autoridades el pueblo" (*Behörden des Volks*), los representantes de los estamentos, como las "autoridades del Estado" (*Behörden des Staats*), el gobierno, deben colaborar en la deliberación sobre los asuntos generales, pero siempre bajo la supervisión del gobierno. Sostiene Humboldt al respecto que: "No se trata meramente de la implementación de asambleas electivas y de cámaras consultivas; se trata de la organización política total del pueblo mismo" (*ibid*., § 16, 234). Esta visión del Estado como la organización política de la totalidad del pueblo o, mejor dicho, del pueblo como una totalidad articulada orgánicamente –cercana al organicismo político hegeliano–, supone organización tanto en el todo como en cada una de las partes. El sentido de toda constitución consiste, para Humboldt, en que "la totalidad de la organización política sea compuesta por partes igualmente organizadas" (*das Ganze der politischen Organisation aus gleichmässig organisirten Theilen zusammengesetzt werde*) (*ibid.*, § 20, 235).

Con respecto al ámbito de competencia de las autoridades estamentales, esto es, con respecto a sus asuntos específicos, Humboldt sostiene que son los siguientes: 1) el atender los asuntos que competen a las "partes" de la nación, no al "todo" (lo cual

corresponde al gobierno); 2) la obligación de asesorar al gobierno cuando éste lo solicitare, y la atribución de hacer propuestas al gobierno, aun cuando éste no lo requiriere; 3) el conceder o negar su consentimiento al gobierno; 4) el derecho de queja (*das Recht der Beschwerdeführung*) ante las autoridades del Estado (*ibid*., § 21, 236).

Las autoridades estamentales comprenden tres clases (*Arten*), semejantes a las tres instancias o niveles propuestos por Hardenberg en su decreto: 1) los jefes de las comunas rurales, las ciudades y los distritos (*Vorsteher von Landgemeinen, Städten und Kreisen*); 2) los estamentos provinciales; 3) los estamentos o estados generales (*Allgemeine Stände*). Los jefes comunales pueden administrar únicamente lo que concierne a los asuntos privados, particulares, de sus comunidades.[8] Los estados generales, por el contrario, no administran sino que asesoran sobre proyectos de ley y sobre el presupuesto nacional. Los estamentos provinciales, finalmente, conjugan las dos atribuciones anteriores: se ocupan de los asuntos privados de sus provincias y asesoran sobre leyes provinciales y nacionales (*ibid.*, § 43, 243). Un elemento importante en relación con estas tres clases de autoridades: todas ellas deben ser elegidas por el voto popular, no unas por otras. Para Humboldt esto último traería como consecuencia la unilateralidad y el espíritu corporativo. Lo razonable sería que los estados generales fueran constituidos por hombres familiarizados con lo que ocurre en las asambleas provinciales pero que no participasen en ellas (*ibid*., § 134, 283). De lo contrario, se correría el riesgo de que la asamblea nacional no fuera para las autoridades provinciales sino una mera extensión de las dietas provinciales. Con lo cual reinaría en aquella el particularismo de cada provincia y no el interés general de la nación.

Antes señalábamos que, en opinión de Humboldt, los estados generales no deberían administrar. Esto lo explica diciendo que "no puede haber asuntos privados del Estado como totalidad" (*es keine Privatangelegenheiten des ganzen Staats geben kann*), sino de cada una de las partes. La "administración de los asuntos del todo" (*Die Verwaltung der Angelegenheiten des Ganzen*) es responsabilidad exclusiva del gobierno (*ibid*., § 48, 246).

Un punto sensible para toda constitución estamental es la determinación de cuáles son los estamentos que conforman ese "todo" orgánico que es el Estado. Específicamente en relación con los estamentos provinciales, Humboldt formula los siguientes interrogantes. Primero, si la formación de las asambleas provinciales debe

[8] Siempre bajo la supervisión (*Aufsicht*) del Estado (*cf. ibid*., § 53, 248).

darse solamente teniendo en cuenta la cantidad de habitantes de una provincia o si debe tenerse en cuenta más bien los estamentos en los que se reparten dichos habitantes. Segundo, si la nobleza debe tener su propio estamento. Tercero, si la asamblea debe constituirse en una sola cámara o si debe dividirse en dos cámaras o más (*ibid*., § 72, 256). En cuanto a lo primero, Humboldt es concluyente:

> Una consecuencia necesaria de todo el sistema aquí expuesto es la formación [de las asambleas] por estamentos. Si la finalidad de las instituciones estamentales debe ser la de despertar y mantener correctamente encauzado el interés por los asuntos del todo, mediante la cooperación conveniente con el gobierno y la limitación de su poder, entonces la formación de los estamentos debe seguir la misma dirección que toma este interés desde abajo. Y esta [dirección] evidentemente es la de las comunidades, las corporaciones y los estamentos [*Gemeinheiten, Genossenschaften und Ständen*] (*ibid*., § 73, 256).

La formación política del pueblo como un todo, plasmada en una constitución, debe acompañar y re-presentar el camino que toman los ciudadanos cuando desplazan el eje de su preocupación desde el interés particular y privado hacia el interés común de la nación. Son en última instancia las comunas, rurales y urbanas, las asociaciones profesionales, los estamentos sociales, los que sostienen y alimentan la vida del todo. Es sobre la base de estos grupos particulares que deben constituirse las instituciones representativas. La representación estamental respeta las diferencias existentes entre las asociaciones particulares de la sociedad civil. No las diluye en un todo abstracto, "el pueblo" sin más, atomizado en cada uno de los ciudadanos, tal como sucede –según los defensores de las constituciones estamentales– en las constituciones representativas como la de los Estados Unidos.

Pero ahora se presenta un nuevo problema, pues puede haber tantos estamentos políticos como ramas de actividad existan. ¿Cuál es el criterio para otorgarle a algunos representación política y a otros no? Para no dar una respuesta excesivamente teórica, Humboldt cree necesario ver lo que sucede en la realidad: "[V]emos que hay innegablemente dos estamentos separados que no se pueden pasar por alto, ni tampoco confundir: el de los campesinos [*Landbauer*] y el de los habitantes de las ciudades [*Städter*]" (*ibid*., § 74, 257). Por lo tanto, las asambleas provinciales deben reunir a estos dos estamentos.[9] El clero, conformado tanto por pastores protestantes como por la

[9] En el caso de las ciudades grandes, Humboldt acepta que el estamento burgués se divida a su vez en función de las distintas corporaciones que agrupan las ramas de la actividad profesional (*cf. ibid*., § 138, 287).

clase sacerdotal católica (recordemos que la constitución debía garantizar libertad de conciencia o de culto), constituye un estamento aparte (*ibid*., § 77, 258). Pero este no es el caso de la nobleza. Ella se encuentra incluida, en tanto clase de los terratenientes (*Grundeigenthümer*), en el estamento del campo (*ibid*., § 82, 259).

Resta responder ahora cómo deben dividirse, si es que deben hacerlo, las asambleas estamentales provinciales y la asamblea general. Humboldt propone una cámara doble (*doppelten Kammer*) (*ibid*., § 110, 272). En el nivel provincial pueden participar de esta cámara, cuando lo deseen, los miembros del gobierno provincial (*Oberpräsidenten, Präsidenten und den Direktoren*) (*ibid*., § 123, 279. *Cf.* § 130, 281). Con respecto a la asamblea general estamental (*Allgemeine Ständeversammlung*), Humboldt sostiene que la cámara alta no debe conformarse por elección, sino por las personas particulares cuya propiedad de ciertas tierras las autoriza a ejercer la representación de sus intereses en la asamblea (*ibid*., § 126, 280). La cámara baja, en cambio, sí se conforma por elección popular (siempre de acuerdo a los estamentos) (*ibid*., § 127, 280).

Con respecto a las elecciones, Humboldt enumera tres principios. El primero, que ya mencionamos, es el de la elección directa o inmediata de las autoridades estamentales por parte del pueblo. El segundo principio afirma que cada estamento y cada distrito debe elegir a personas de su cercanía: "Es una exigencia necesaria que el elector conozca al candidato por su cercanía y no meramente por su fama o de oídas. […] Cualquiera prefiere votar y vota mejor cuando permanece en su círculo [o distrito, *Kreis*] habitual y no cuando se pierde en la multitud" (*ibid*., § 138, 286-287). El tercer principio ordena que la elección deba ocurrir sin grados intermedios (*Mittelstufen*). Según Humboldt es antinatural que los elegidos sean luego electores (*ibid*., § 139, 287).

El último ítem del memorándum de Humboldt trata sobre la puesta en vigencia progresiva o gradual de la constitución estamental y, consiguientemente, de las instituciones y autoridades consagradas por la misma. No es este el ítem más substancioso del *Denkschrift*, salvo, quizás, por una curiosidad: Humboldt estima que la nueva constitución estamental se puede instaurar, con respecto a las asambleas provinciales, en un plazo que abarca los años 1820 y 1821 y, con respecto a la convocatoria a la asamblea general, entre 1822 y 1823 (*ibid*., § 152, 294). Como sabemos, ninguno de los dos plazos fue cumplido satisfactoriamente.

Conclusión

En la conclusión quisiéramos destacar, en virtud de lo expuesto esta comunicación, los rasgos comunes que poseen los proyectos de Hardenberg y de Humboldt, así como también mencionar la continuidad entre estos rasgos y ciertas ideas que pueden encontrarse en la *PhR* de Hegel. Esto último, por razones de extensión, tiene una finalidad meramente indicativa, como lineamientos para futuras investigaciones sobre la *PhR* hegeliana.

Con respecto a los derechos y garantías fundamentales de los ciudadanos –un elemento esencial de toda constitución–, tanto Hardenberg como Humboldt y Hegel apoyan la abolición de la servidumbre, la igualdad ante la ley, la libertad de prensa y de conciencia y la garantía de un juicio justo. La constitución para ellos debe ser estamental, es decir, la representación del pueblo se produce a través de los estamentos. Especialmente Humboldt y Hegel, quienes desarrollan más ampliamente los fundamentos racionales de las instituciones que promueven, insisten en la necesidad de representar al pueblo de acuerdo a la totalidad orgánica que el mismo es, y no tomando atomísticamente la voluntad de cada individuo –en un sufragio universal– como absolutamente independiente de la voluntad todos las demás. Hegel afirma que:

> en el elemento *estamental* del poder legislativo, la *clase privada* [*Privatstand*] alcanza *significación* y eficacia *políticas*. No puede por lo tanto aparecer como una masa indivisa ni como una multitud disuelta en sus átomos, sino como *lo que ya es*, es decir, dividida en el *estamento* que se basa en la relación sustancial [i.e., el estamento agrícola] y [el estamento] que se basa en las necesidades particulares y el trabajo mediador [i.e., el estamento industrial y comercial]. En este respecto, sólo así se enlaza [*knüpft sich*] verdaderamente en el Estado lo efectivamente *particular* con lo universal (Hegel, 1821, § 303, 473).

En este modelo constitucional por estamentos, los agrupamientos sociales no son percibidos, una vez que obtienen representación en el Estado, como un "contrapeso" del gobierno. No se busca un "equilibrio de poderes", como en el republicanismo, sino una integración orgánica de los diversos poderes estatales (*cf. ibid*., § 272, *Obs*). Humboldt habla de tres estamentos: el rural, el burgués y el del clero. Hegel mantiene el mismo número pero, en virtud de su particular visión del "concepto", los identifica como estamento substancial o agrícola, estamento formal, reflexivo o industrial y comercial (semejante al estamento burgués de Humboldt) y estamento universal, que incluye

fundamentalmente a los funcionarios públicos del gobierno pero también a militares, a administradores de justicia e incluso a los profesores.

Las instancias representativas que se proponen son similares. Las asambleas estamentales tienen tres niveles: el comunal o distrital, el provincial y el nacional (Hegel habla específicamente de la asamblea legislativa nacional). Tanto Hardenberg, como Humboldt y Hegel dividen estas asambleas en dos cámaras: una alta, conformada hereditariamente, y una baja, con representantes electos por los restantes estamentos. Todos prevén también la participación de las autoridades gubernamentales en dichas instancias representativas.

Por último, con respecto a la administración, existe coincidencia plena en que la misma debe estar principalmente a cargo del gobierno. Las asambleas sólo supervisan esa administración y participan en la tarea legislativa. Humboldt es más preciso todavía: la administración nacional está a cargo exclusivamente del gobierno, pero los jefes de distrito deben ocuparse de gestionar los asuntos privados de cada localidad, mientras que las asambleas provinciales administran los asuntos privados de las provincias a la vez que asesoran al gobierno sobre leyes y presupuesto nacionales. Los estados generales *no* administran sino que únicamente asesoran.

Bibliografía

Anónimo (1842) *Über ständische Verfassung in Preußen*, Stuttgart und Tübingen, Cotta'schen Buchhandlung.

D'Hondt, Jacques (1998) *Hegel: Biographie*, Paris, Calmann-Lévy.

Haase, Marco (2004) *Grundnorm. Gemeinwille. Geist. Der Grund des Rechts nach Kelsen, Kant und Hegel*, Tübingen, Mohr Siebeck.

Hardenberg, Karl August von (1819) "Hardenbergs Verfassungsentwurf für Preußen vom 3. Mai 1819 in Form eines Kgl. Kabinetsbefehles", en Stern, Alfred (1894) *Geschichte Europas 1815 bis 1871*, Erste Abteilung, *Geschichte Europas 1815 bis 1830*, Ester Band, Berlin, Wilhelm Hertz, IX. Anhang, pp. 649-653.

Hegel, G. W. F. (1817) "[Beurteilung der] Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816", en *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke* [in 20 Bänden], auf der Grundlage der *Werke* von

1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1970, Band 4, *Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808-1817*, Erste Auflage, 1986, pp. 462-597.

_____ (1821) *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen, en: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke* [in 20 Bänden], auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1970, Band 7, 2. Aufl., 1989.

Hegewisch, Franz Hermann (1816) *Einige entferntere Gründe für Ständische Verfassung*, Leipzig, W. Rein und Comp.

Huber, Ernst Rudolf (ed.) (1961) *Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte*, Band 1, Deutsche Verfassungsdokumente 1803-1850, Stuttgart, Kohlhammer.

Humboldt, Wilhelm von (1819) "Denkschrift über Preußens ständische Verfassung. 4. Februar 1819", en Gebhardt, Bruno (Hrsg.) *Politische Denkschriften*, Dritter Band, 1815-1834, I. Hälfte, en *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Band XII, Zweite Abteilung: Politische Denkschriften III, I. Hälfte, XXXIV, Berlin, B. Behr's Verlag, 1904, pp. 225-296.

Jarcke, Carl Ernst (1834) *Die ständische Verfassung und die deutschen Constitutionen*, Leipzig, Weygand'schen Buchhandlung.

Kaehler, Sigfrid (1985) "Guillermo de Humboldt y el estado", introducción a De Humboldt, Guillermo, *Escritos políticos*, México, Fondo de Cultura Económica, trad. Wenceslao Roces.

Kervégan, Jean-François (1992) *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*, Paris, Presses Universitaires de France.

Kitchen, Martin (2006) *A History of Modern Germany. 1800-2000*, Oxford, Blackwell.

Kletke, G. M. (1847) *Geschichte der Entwickelung der ständischen Verfassung Preußens*, Frankfurt a. d. O. und Berlin, Trowitzsch.

Lübbe-Wolff, Gertrude (1981) "Hegels Staatsrecht als Stellungnahme im ersten preussischen Verfassungskamp", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 35, 3-4, pp. 476-501.

Rosenfield, Denis Lerrer (2011) “Qual liberdade? Hegel e os reformadores prussianos”, *Ágora Filosófica*, 11, 1, pp. 81-99.

Schenk, E. W. (1823) *Über Regentenbevormundung, Stände und ständische Verfassung*, Ilmenau, Bernhard Friedrich Voigt.

Schlosser, Christian Friedrich (1817) *Ständische Verfassung, ihr Begriff, ihre Bedingung*, Frankfurt a.M., Hermannschen Buchhandlung.

Schünemann, Carl (1817) *Versuch über die Bedeutung ständischer Verfassung für deutscher Völker*, Bremen, Carl Schünemann.

Von Meier, Ernst (1881) *Die Reform der Verwaltungs-Organisation unter Stein und Hardenberg*, Leipzig, Duncker & Humblot.

Von Schmalz, Theodor (1823) *Ansicht der Ständischen Verfassung der Preußischen Monarchie*, Berlin, August Rücker.

Welcker, F. G. (1831) *Von ständischer Verfassung und über Deutschlands Zukunft*, Karlsruhe, Christian Theodor Groos.

Wood, Allen (1990) *Hegel’s Ethical Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.

El *principio de la conformidad a fin de la naturaleza* y lo biológico en Kant

César Fabián Ávila (PUC)
fisfil@gmail.com

Breve contexto histórico

Cuando en el año 1790 fue publicada la *Crítica del juicio*, los límites e insuficiencias del planteo mecanicista como modelo teórico se hacían evidentes, debido a las observaciones cada vez más sistemáticas de la naturaleza que exigían hacer una delimitación más precisa entre autómatas y seres organizados. Es el caso de Kant, quien, en clara polémica con Leibniz y con la escuela mecanicista de Boerhaave (principalmente Friedrich Hoffmann), y sin ceder a la doctrina de los neoplatónicos de Cambridge sobre las *naturalezas plásticas*, defendió la diferencia establecida por Stahl en su *Theoria medica vera* (1708) (Jantzen, 1994, 424s.) entre mecanismos y organismos. En la *Crítica del Juicio* escribe:

> En un reloj, una parte es el instrumento que sirve para el movimiento de las demás, más ninguna rueda es la causa eficiente de la producción de las otras; una parte existe a causa de otra, más no por ésta; es porque también la causa productiva de estas partes y de su forma no reside en la naturaleza (de esta materia) sino fuera de ella, en un ser que puede obrar conforme a las ideas de un todo posibles por su causalidad. Y como en el reloj una rueda no produce otra, con más razón, un reloj no produce otros, empleando para esto otra materia (que él organizaría); además no reemplaza por sí mismo las partes destruidas, ni repara los vicios de su construcción primitiva con la ayuda de las demás, ni se reorganiza por sí mismo cuando se ha desordenado: cosas que podemos esperar, por el contrario, de la naturaleza organizada. Un ser organizado no es, pues, una simple máquina, no teniendo más que la fuerza motriz; posee en sí una virtud creadora y la comunica a las materias que no la tienen (organizándolas), y esta virtud creadora que se propaga, no puede ser explicada por la sola fuerza motriz (por el mecanismo) (Kant, 1992, 374).

Según Kant, podemos emplear con razón juicios teleológicos para investigar la naturaleza si gracias a ellos podemos hacer observaciones en la naturaleza, pero no podemos *explicarla* a partir de ellos. El concepto de finalidad sirve de un modo problemático para someter a reglas los fenómenos allí donde no alcanzan las leyes de la

causalidad mecánica. Hacemos uso de los fines como si estuvieran en la naturaleza, pero sabemos que no forman parte de ella, sino de nuestro modo de conocerla. Utilizamos un mero principio para el simple juicio sobre los fenómenos, pero su uso es simplemente regulativo. Juicio, enjuiciamiento (*Beurteilung*), y explicación (*Erklärung*) no son, como se señala en la primera introducción a la *Crítica del Juicio* (Kant, 1902, t. XX, 218), operaciones idénticas. Su lugar transcendental es diferente: uno pertenece al juicio reflexionante; el otro, al entendimiento: "Lo más esencial e importante para esta sección es, sin embargo, la prueba de que el concepto de causas finales en la naturaleza, que separa el juicio teleológico de la misma respecto del juicio según leyes mecánicas generales, es un concepto que pertenece sólo al juicio y no al entendimiento o a la razón" (Kant, 1902, t. XX, 234).

Para Kant, en los cuerpos vivos, organizados, cualquier cosa parece ser todo y parte a la vez, sin que se pueda reducir las propiedades orgánicas a las mecánicas. Las conexiones de vida y finalidad no implican que, aunque nos resulte difícil concebir la autocracia de la materia, pueda excluirse la posibilidad de que "algún otro entendimiento (más elevado), diferente al humano, pudiese hallar el fundamento de posibilidad relativo a tales productos naturales en el mecanismo de la naturaleza" (Kant, 1992, 337). No podemos descartar, entonces, por imposible, la producción mecánica de un cuerpo organizado, pues eso sería tanto como decir que es contradictorio pensarlo para cualquier entendimiento. Para Kant, se trata de una limitación nuestra, por eso dice:

> comprendemos al mismo tiempo por qué no nos satisface durante mucho tiempo una explicación de los productos naturales según la causalidad conforme a fines: con tal explicación enjuiciamos la producción de la naturaleza con arreglo a nuestra capacidad, esto es, a nuestro juicio reflexivo, y no pretendemos juzgar las mismas cosas conforme al juicio determinante (Kant, 1992, 338).

Kant considera que la naturaleza como simple mecanismo hubiera podido configurarse de mil maneras diferentes sin dar con la unidad que exige todo lo vivo. Se hace preciso por ello, tal y como le escribe el propio Kant a Blumenbach en la carta que acompañaba su envío de un ejemplar de su *Crítica del Juicio*, unificar lo mecánico con lo teleológico:

> Sus investigaciones me han enseñado una gran cantidad de cosas. En efecto, su reciente unificación de los dos principios de la organización de la naturaleza, a saber: el físico-mecánico y el meramente teleológico, que todo el mundo suele considerar incompatibles, guarda una relación muy estrecha con las ideas en las

> que actualmente estoy ocupado y que exigen precisamente este tipo de facta que usted me proporciona (Kant, 1902, t. XX, 185).

Kant afirma que la idea de una aplicación irrestricta del principio de la causalidad natural no es más que una máxima *regulativa* que se expresa en la siguiente fórmula: "toda generación de cosas materiales y de sus formas tiene que ser *juzgada* como posible según leyes meramente mecánicas" (Kant, 1992, 316). Esto no quiere decir que las cosas particulares solo sean posibles de acuerdo a tales leyes mecánicas y que no pueda haber otro tipo de causalidad o nexo entre las cosas que la conexión causal meramente mecánica. Por el contrario, en ciertos casos precisos, según Kant, se requiere una máxima distinta, que es precisamente la de la *conformidad a fin (Zweckmassigkeit)*.

Para dar cuenta de los fenómenos vitales, debemos reflexionar de una manera diferente y, según Kant, así lo hacemos cada vez que experimentamos esos fenómenos en su particularidad. Debemos buscar los fines, el sentido y la orientación inmanente de tales manifestaciones, porque, en estos casos, el sujeto no experimenta meras relaciones causales mecánicas, sino series organizadas de procesos y eventos, fines inmanentes, pautas de orientación y también funciones biológicas. Por lo tanto, el principio que guía la reflexión sobre estas experiencias es, en términos de Kant, *el principio de la conformidad a fin de la naturaleza*. En este sentido Kant va en contra de una época donde solo imperan las causas eficientes en la reflexión sobre los seres vivos.

Kant trata esta cuestión en el capítulo "La dialéctica de la facultad de juzgar teleológica". En efecto, el conflicto antitético ya no se establece entre la necesidad causal de la naturaleza y la posibilidad de la libertad, sino entre dos *máximas* igualmente necesarias de la reflexión a la hora de investigar y comprender la naturaleza en sus manifestaciones particulares. Según la tesis de la primera máxima: "toda generación de cosas materiales y de sus formas tiene que ser juzgada como posible según leyes meramente mecánicas" (Kant, 1992, 316). Según la antítesis de la segunda máxima, en cambio: *"algunos* productos de la naturaleza *material* no pueden ser juzgados como posibles según leyes meramente mecánicas (su enjuiciamiento requiere una ley de causalidad enteramente distinta, a saber, la de las causas finales)" (Kant, 1992, 316ss.).

Ahora bien, como se trata de máximas de la facultad de juzgar reflexionante, no puede haber contradicción alguna entre ambas si se recuerda que ellas solo prescriben el

modo en que debemos necesariamente *juzgar* los acontecimientos de la naturaleza material, y reflexionar sobre ellos, sin determinar cómo *son* estos constitutivamente.

La primera máxima nos dice que en todo caso particular debemos reflexionar de acuerdo con el principio del mecanismo e investigar de ese modo hasta donde nos sea posible. Pero si, a pesar de todos nuestros esfuerzos, no logramos encontrar una explicación mecánica que nos permita entender esos fenómenos particulares en su sentido más peculiar, entonces podemos legítimamente adoptar la segunda máxima e indagar de acuerdo con el principio de la causalidad final. Con esto, no se suprime la primera máxima, sino que solo se nos dice que "*para nosotros*, en cuanto hombres", la explicación mecánica es limitada en su capacidad con respecto a ciertos productos de la naturaleza (Kant, 1992, 345).

La legalidad del entendimiento sobre la naturaleza, a través del principio de causalidad, posee valor constitutivo, porque únicamente bajo esa legalidad son *posibles* los objetos de la experiencia. Esta modificación que Kant hace ahora tiene que ver solo con el problema de la aplicación de las leyes del entendimiento a los casos particulares y, según Kant, el problema de la aplicación es asunto de la facultad de juzgar, no del entendimiento.

Como se trata de un juicio reflexionante y no de uno determinante, esta consideración *objetiva* de la naturaleza como realmente conforme a fin solo se hace en vista de nuestras propias necesidades subjetivas de interpretación de la naturaleza. El juicio teleológico, por tanto, tiene que ver ante todo con el concepto que nos hacemos de la naturaleza, esto es, con una regla para reflexionar sobre los objetos de la naturaleza.

Para justificar la aplicación del juicio teleológico a la naturaleza es necesario que algo se nos dé objetivamente y que la misma experiencia de eso dado nos exija un tipo de comprensión distinta a la del mecanismo causal, pues de otro modo el principio de la conformidad a fin no cumpliría ningún papel epistemológicamente relevante. En este punto, el carácter *subjetivo* de la reflexión –tanto estética como teleológica– no puede hacernos olvidar que en ella siempre está en juego la relación originaria de la receptividad del sujeto con la presentación de algo existente. En el caso del juicio teleológico, Kant sostiene que lo que se nos presenta de tal manera son precisamente los seres vivos u organizados.

En efecto, que en la naturaleza se den *fines naturales (Naturzwecke)*, esto es, objetos en cuyo concepto se encuentre el fundamento de su realidad efectiva, es en principio solo una suposición de la facultad de juzgar reflexionante. Lo único que

justifica, según Kant, la necesidad de aplicar el concepto de *fin* a la naturaleza misma es la experiencia de ciertos fenómenos cuya explicación causal de acuerdo a leyes meramente mecánicas no sea suficiente para dar cuenta del sentido que nosotros mismos les atribuimos *en la experiencia*. Según Kant, una propiedad distintiva de los seres vivientes es que poseen *fuerza formadora (bildende Kraft)* y no únicamente *fuerza motriz (bewegende Kraft).* En este sentido, un organismo no es solo un ser *organizado* (un todo que es a la vez causa y efecto de las partes), sino también *un ser "organizante de sí mismo", es decir, capaz de producir una organización semejante a partir de materias desprovistas de aquella organización* (Kant, 1992, 373). Dado el tipo peculiar de causalidad que aquí se piensa a propósito de los organismos, a saber, una tal que no solo avanza en una serie *descendente* de causas y efectos (causalidad mecánica), sino que también avanza en sentido *ascendente* de modo tal que un efecto puede ser considerado a la vez como causa de la cosa de la cual es efecto (causalidad final), el principio explicativo de la causalidad mecánica no es capaz de aclarar tales fenómenos en su particularidad, sostiene ahí mismo Kant, y se hace necesario recurrir a la máxima de la conformidad a fin objetiva.

En este sentido, el principio de la conformidad a fin objetiva de la naturaleza sigue siendo una *máxima heurística*, una regla de comprensión, pero es también expresión de una experiencia particular del sujeto racional finito con ocasión de ciertos fenómenos. En efecto, si la explicación mecánica llega alguna vez al límite de su potencia y el investigador recurre entonces a la idea de un fin natural, no es esta idea la que pone un límite a tal explicación, sino que es la limitación misma de la explicación mecánica respecto del fenómeno en cuestión la que hace necesaria la introducción de un concepto distinto de causalidad, aunque solo sea para reflexionar adecuadamente a propósito del fenómeno en particular (Breitenbach, 2006, 694ss.).

Según Kant, solo los fenómenos orgánicos nos imponen esta necesidad de pensar teleológicamente. Sin embargo, Kant niega expresamente que el principio de la conformidad a fin de la naturaleza incluya el concepto determinado de una *intención* o *propósito* en la naturaleza misma. La técnica o arte de la naturaleza –que es la forma que adopta el principio de la conformidad a fin en el juicio teleológico–, entonces, tiene que ser concebida, consecuentemente, como *espontánea*, es decir, como *conforme a fin*, pero *sin intención* determinada, para decirlo destacando el paralelo con la fórmula del juicio reflexionante estético: la *conformidad a fin sin fin.*

Bibliografía

Breitenbach, A. (2006) "Mechanical explanation of nature and its limits in Kant's *Critique of judgment*", *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 37, 4, pp. 694-711.

Kant, I. (1902) *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. I-XXII, hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. XXIII von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. XXIV von der Akademie der Wissenschaften zu Gottingen.

_____ (1992) *Crítica de la facultad de juzgar*, Caracas, Monte Ávila.

Jantzen, J. (1994) "Theorien der Irritabilität und Sensibilität", en *Wissenschaftlicher Bericht zu Schellings Naturphilosophischen Schriften 1797-1800*, Stuttgart, Frommann, pp. 375-498.

La autonomía de la voluntad humana como obediencia a la auto-legislación

María Emilia Barreyro (CONICET – UBA)
mariabarreyro@derecho.uba.ar

I.

Esta ponencia es el inicio o primer esbozo de una exploración acerca del concepto de autonomía en la filosofía práctica kantiana, ceñida a una aproximación a dos fuentes: la GMS y la KpV.[1] Como tal, no pretende más que delinear los rasgos principales de un aspecto que encuentro particularmente problemático de este concepto y bosquejar una hipótesis acerca de cómo la autonomía podría y debería ser entendida en relación a los seres racionales finitos. La bibliografía especializada reconoce distintos aspectos problemáticos del concepto de autonomía. Uno de ellos consiste en determinar si la autonomía es un concepto moralmente neutro o un concepto moral, o dicho en otros términos, si la autonomía es la libertad como posibilidad de elegir lo bueno, o si es la elección misma de lo bueno en la acción concreta. Suele afirmarse que estos problemas se esclarecen con la distinción que Kant introduce en su obra tardía, entre voluntad (Wille) y arbitrio (Willkür), lo que permite explicar la libertad para actuar maliciosamente e inclusive, para elegir entre alternativas moralmente indiferentes; a partir de esta distinción se entiende cómo, incluso la acción heterónoma involucra cierto tipo de autonomía (Allison, 1990, 94ss.).

Con el objetivo de echar algo de luz sobre este aspecto problemático, dentro de los tantos que la bibliografía especializada reconoce en el concepto de autonomía, aceptaré aquí una primera desambiguación, propuesta por Allison, entre dos usos que Kant hace del término: autonomía como cualidad de la voluntad y autonomía como principio moral (Allison, 1990, 94). El trabajo versará sobre ese primer uso, el que surge con claridad del texto kantiano: "La autonomía de la voluntad es la constitución de la

[1] En el presente trabajo me referiré a la *Crítica de la Razón Práctica* con la abreviatura "KpV" en referencia a las iniciales del título en alemán "Kritik der praktischen Vernunft", y a la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* con la abreviatura "GMS" en referencia a la "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". No obstante, las referencias serán indicadas según las traducciones al castellano utilizadas.

voluntad por la cual es ella para sí misma una ley –independientemente de cómo estén constituidos los objetos del querer–." (Kant, 2003, 82). Me limitaré entonces a trabajar la problematicidad que encierra este uso del concepto de autonomía, a fin de determinar si una voluntad autónoma en relación a los seres racionales finitos, significa:

i) el carácter legislativo o capacidad de la voluntad para darse a sí misma una legislación propia, la ley moral;

ii) la obediencia o sometimiento de la voluntad a esa ley que ella se da a sí misma, en la acción concreta.

La línea de lectura que propongo aquí afirma que en el contexto de las fuentes elegidas, es decir, prescindiendo de conceptos y re-conceptualizaciones que aparecerán en obras posteriores, una voluntad autónoma en sentido estricto es la que *obedece* la ley moral en la acción, es decir, aquella que se determina de tal modo de dar al mundo de los sentidos la *forma* de un todo de seres racionales, y por lo tanto, una voluntad intrínsecamente asociada a la idea de *libertad como elección de lo bueno*. Pero a su vez, esta línea de lectura no prescinde de la primera acepción de autonomía. A tal fin, intentaré mostrar que el sentido especificado en i) debe entenderse como autonomía en sentido amplio, esto es, como autonomía de la voluntad de los seres racionales en general, y finalmente, el sentido ii) expresa la noción de autonomía en sentido estricto, esto es, como autonomía de la voluntad de los seres racionales finitos. Todo esto, a partir de las dos fuentes mencionadas, la GMS y la KpV.

En efecto, la acepción i) de autonomía es sostenida por intérpretes como Beck, quien afirma que "la facultad de legislar [de dar la ley] es voluntad en el sentido en el que la razón pura práctica es voluntad, y su legislación es libertad en sentido positivo o autonomía"; y agrega "la consciencia de la ley moral, y no la obediencia a ella, es la evidencia de la libertad en el sentido positivo" (Beck, 1960, 197). Tenemos aquí la primera acepción del término autonomía, i), como la capacidad auto-legislativa de la voluntad evidenciada por la ley moral. Por su parte, Allison da cuenta de las lecturas que asumen que, al menos en la GMS, Kant equipara autonomía, y por lo tanto libertad, con *obediencia* a la ley moral, es decir, la segunda acepción del término autonomía, ii), como sometimiento en la acción a la propia ley. Él da cuenta también de que si bien estas lecturas sostuvieron en un principio que la voluntad es libre sólo en cuanto es motivada por respeto a la ley moral,[2] interpretaron luego que Kant abandona en sus

[2] Tales lecturas sostenían que en todo otro momento, es decir, en toda acción basada en la inclinación, la voluntad no sólo sería heterónoma sino también causalmente determinada: "más precisamente, desde que

trabajos más tardíos la conexión analítica entre autonomía y voluntad moral que caracterizaba la GMS e introduce en su lugar una concepción pre-moral o moralmente neutra de autonomía. Señala Allison que una máxima que refleja mis inclinaciones y necesidades, al hacerla regla de mi comportamiento, no está únicamente determinada por ellas, pues de ser así estaríamos hablando de un comportamiento como respuesta meramente condicionada por estímulos y no expresión de un agente racional en absoluto. Por ello, resultaría absurdo plantear que se es autónomo solamente cuando se actúa por respeto a la ley moral.

De este modo, observamos que las dos acepciones de autonomía descriptas en i) y en ii) aparecen recogidas en la bibliografía especializada. En Beck encontramos la i), mientras Allison da cuenta de las posturas que sostuvieron ii) y que luego se vieron obligadas a aceptar un concepto moralmente neutro de autonomía, esto es, el concepto recogido en i). En efecto, hay un consenso en que una voluntad autónoma involucra la que aquí hemos llamado primera acepción de autonomía i), es decir la capacidad auto-legislativa. La controversia se encuentra en relación a que dicho concepto involucre también la obediencia a esa ley, es decir, la adopción de máximas determinadas por respeto a esa ley en la acción concreta ii). En lo que sigue, tomaré unos pasajes que muestran que la segunda acepción de autonomía no puede ser dejada de lado sin más, pues surge con nitidez de las fuentes utilizadas [II], para finalmente, ofrecer una conciliación de las dos líneas de lectura que aparecen en la bibliografía especializada, plausible en el contexto de la filosofía kantiana [III].

II.

Tomemos aquí el ejemplo de la horca de la KpV:

> Supóngase que alguien pretende que su inclinación voluptuosa es totalmente irresistible para él cuando se le presentan el objeto deseado y la ocasión; si se levantara una horca en la casa donde se le presenta esa ocasión para ser colgado en ella inmediatamente después de haber gozado de su voluptuosidad, ¿no dominaría entonces su inclinación? No es necesario pensar mucho para saber qué contestaría. Pero preguntadle si, amenazándole con la misma pena de muerte en el acto, su príncipe lo obligara a dar un falso testimonio contra un hombre honrado a quien éste quisiera perder con pretextos aparentes, consideraría posible vencer su amor a la vida por más grande que fuera. Tal vez no se decida a asegurar si lo haría o no,

la voluntad es razón práctica, todas las acciones no-moralmente motivadas son, en definitiva, nada más que meras porciones de comportamiento y no, en absoluto, productos genuinos de la voluntad" (Allison, 1990, 95).

> pero confesará sin reserva que es posible para él. Por lo tanto, juzga que puede hacer algo porque tiene conciencia de que debe hacerlo, y conoce que tiene en sí la libertad que de lo contrario sería desconocida para él si no fuera por la ley moral. (Kant, 2013, 42).

Ese hombre conoce ahora la libertad de su voluntad, porque tiene conciencia de su deber frente a la disyuntiva de testificar en falso contra un inocente o perder la vida. Es decir, *sabe que puede porque debe*, conoce que su voluntad es libre a partir de su deber. La ley moral, como legislación propia de la razón pura es la libertad en sentido positivo, por consiguiente, "la ley moral no expresa nada más que la autonomía de la razón pura práctica, es decir, la libertad" (Kant, 2013, 47). De aquí se sigue que este ser racional que es el hombre, por su sola condición de ser racional, conoce que tiene una voluntad libre, y por lo tanto autónoma.

Ha de notarse en relación al hombre, sin embargo, que mientras de su calidad de ser racional se sigue la autonomía de su voluntad -entendida en el sentido de i)-, de su finitud se sigue la posibilidad de que su voluntad adopte máximas de acción patológicamente determinadas. Ello no quiere decir que su finitud sea causa de la adopción de máximas contrarias a la ley moral, o al menos, de adopción de máximas no determinada *por respeto* a esa ley; más bien dicha finitud ha de entenderse como el indicativo de que este ser racional puede adoptar máximas de acción que sean distintas de la ley moral -cosa que no podría hacer un ser racional no finito-. Esto es así, pues la *ley moral* es determinante, en el hombre, de lo que *debe ser* pero no determinante de lo que es, de allí la relación de *necesitación o constricción* de la voluntad humana con aquella ley, más no de *necesidad*. Sabemos que para Kant, sólo en una voluntad santa coinciden con necesidad las máximas de la voluntad con la ley moral, y por lo tanto, respecto de este tipo de voluntad carece de sentido hablar de deber. Pero en el hombre, es posible el caso de que la voluntad adopte una legislación cuyo fundamento de determinación sea tomado de un objeto material del querer, es decir, sea heterónomamente determinada, entonces, la autonomía en él es, a su vez, un deber:

> Por lo que antecede resulta ya fácil explicarse cómo sucede que, aun cuando bajo el concepto de deber pensamos una sumisión a la ley, sin embargo, nos representamos cierta sublimidad y *dignidad* en aquella persona que cumple todos sus deberes. [...] El principio de la autonomía es, pues, no elegir de otro modo sino de éste: que las máximas de la elección, en el querer mismo, sean al mismo tiempo incluidas como ley universal. (Kant, 2003, 81-82).

Puede advertirse la aparición aquí de la noción de autonomía implicada con la noción de libertad como elección de lo bueno (ii), o dicho de otro modo, como una libertad que no se agota en la actividad legislativa (vgr. darse la ley moral) sino que reclama obediencia o sometimiento de la acción a la esa ley que ella se da a sí misma, ley que por eso mismo tiene para el hombre la forma de un imperativo categórico. Esta última interpretación armoniza con la idea de heteronomía:

> Cuando la voluntad busca la ley, que debe determinarla, en *algún otro punto* que no en la aptitud de sus máximas para su propia legislación universal y, por lo tanto, cuando sale de sí misma a buscar esa ley en la constitución de alguno de sus objetos, entonces prodúcese siempre *heteronomía*. No es entonces la voluntad la que se da a sí misma la ley, sino el objeto, por su relación con la voluntad, es el que a ésta la ley. (Kant, 2003, 82-83).

III.

Las lecturas de la obra de Kant que reducen el concepto de autonomía a la primera acepción i) no logran dar cuenta de pasajes de la GMS como los citados, donde explícitamente Kant refiere la autonomía a la obediencia o sometimiento a la ley y al cumplimiento de los deberes que esta manda. Por su parte, las lecturas que reducen el concepto de autonomía a la segunda acepción ii), referida al cumplimiento del deber, caen en el absurdo de tener que afirmar que una voluntad es autónoma y por lo tanto libre, sólo en cuanto es motivada por respeto a la ley moral, por lo que una voluntad que adopte máximas determinadas por la sensibilidad no sería libre, i.e. no imputable moralmente al agente que la adoptó. Por ello, a modo de conclusión preliminar sobre el tema planteado, puede resultar útil trazar una distinción: autonomía en sentido amplio (i), y autonomía en el sentido estricto (ii). En el sentido amplio, todos los seres racionales tienen una voluntad necesariamente autónoma. En el sentido estricto, la voluntad humana puede y debe ser autónoma, sometiendo sus acciones a la ley moral. Entonces, cabe en el caso de los seres racionales finitos, la voluntad es siempre autónoma en el primer sentido, pues puede darse a sí misma una ley incondicionada de la razón, y autónoma en el segundo sentido, si además de poseer es ley propia, adopta máximas inspiradas por respeto a ella. Por su condición racional, el hombre es autónomo en ese sentido amplio. Por su finitud, sólo cuando él adopta máximas por respeto a la ley moral, puede predicarse respecto de su voluntad, una autonomía en sentido estricto. Finalmente, no debe olvidarse que la autonomía en el primer sentido es

en el hombre una autonomía moralmente neutra y se identifica enteramente con la libertad, y por su parte, la autonomía en el segundo sentido tiene en él un sentido netamente moral, pues refiere a la intención de acatar la ley por respeto a ella. Con esta distinción, entiendo, quedarían conciliadas ambas posiciones con el texto kantiano, en el que aparecen las dos acepciones mencionadas.

Bibliografía

Allison, Henry E. (1990) *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press.

Beck, Lewis W. (1960) *A Commentary on Kant's* Critique of Practical Reason, Chicago, The University of Chicago Press.

Kant, Immanuel (2003) *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Madrid, Ediciones Encuentro, trad. Manuel García Morente.

_____ (2013) *Crítica de la Razón Práctica*, Buenos Aires, Colihue, trad. Dulce M. Granja Castro Probert.

Teleología y normatividad en la filosofía kantiana de la historia

Ileana P. Beade (UNR – CONICET)
ileanabeade@yahoo.com.ar

I. Principios fundamentales de la *historia filosófica* kantiana

En *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* (IaG) aparecen formulados de manera concisa los principios fundamentales de la filosofía kantiana de la historia. Kant comienza allí por señalar que, mientras que la historia, como disciplina, se ocupa de narrar los fenómenos relativos a las acciones humanas, una consideración *filosófica* de la historia –esto es, una *historia filosófica* [*philosophische Geschichte*]– procura interpretar la historia *en su conjunto,* con el propósito de inteligir un sentido oculto en sucesos aparentemente caóticos e irregulares. La perspectiva o *hilo conductor* [*Leitfaden*] que el autor propone a fin de concebir este sentido unitario y coherente del desarrollo histórico consiste en una consideración de tal desarrollo como resultado de un plan oculto trazado por la *Naturaleza,* la cual nos orienta hacia ciertos fines, incluso cuando creemos perseguir nuestros propios fines y propósitos. Kant sostiene que nuestras disposiciones naturales están destinadas a desarrollarse con arreglo a un *fin*,[1] siendo el desarrollo teleológico de tales disposiciones aquello que permite conectar su concepción teleológica de la naturaleza –cuyos principios serán abordados de manera sistemática años más tarde, en la *Crítica de la facultad de juzgar* [*Kritik der Urtheilskraft,* 1790]– con su concepción de la historia y con su doctrina político-jurídica. Diversas disposiciones naturales (entre ellas, la razón) se despliegan, según este modelo teleológico, según el plan o *intención* [*Absicht*] de la Naturaleza. Otra de las disposiciones a las que se refiere Kant es la *insociable sociabilidad* humana, cualidad que forma parte de este *plan* en virtud del cual nos orientamos inexorablemente hacia el progreso:[2] nuestra inclinación a vivir en sociedad entre en

[1] *Cf.* IaG, Ak. VIII, 18. La paginación citada corresponde a la edición académica de las obras kantianas: *Kants gesammelte Schriften* (vol. I-IX), Berlin, Herasugegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1902ss. A esta edición aludimos, de aquí en adelante, bajo la abreviatura Ak., seguida del número de tomo, indicado en números romanos. Para un análisis de las premisas teleológicas sobre las que se sustenta la reflexión histórico-filosófica kantiana, véase: Allison (2009, 24-45).
[2] *Cf.* IaG, Ak. VIII, 20.

complejo equilibrio con nuestras tendencias insociables, aquellas que amenazan constantemente la convivencia social (egoísmo, ambición, deseo de poder). No sólo sin la presencia de estas tendencias insociables nuestros talentos y capacidades no llegarían a desarrollarse, sino que además estas tendencias nos obligan a idear estrategias que permitan contrarrestar sus efectos perjudiciales, es decir: nos conducen a la institución de normas capaces de regular la interacción humana. Al dotarnos de cualidades insociables, la *Naturaleza* nos obliga, pues, a además a perfeccionar aquellas instituciones que hacen posible garantizar los derechos humanos básicos.[3]

La meta última del desarrollo de la especie es lograr una constitución civil *justa*, esto es, una sociedad en la cual "la libertad bajo leyes externas se encuentre vinculada en el mayor grado posible con un poder irresistible" (IaG, Ak. VIII, 22). Esta articulación entre libertad y obediencia, entre autonomía y orden, será un tópico recurrente en el desarrollo de los escritos político-jurídicos kantianos. En lo que concierne específicamente a la propuesta desarrollada en Idea, Kant sostiene aquí que a fin de alcanzar una constitución justa, fundada en la idea de derecho (esto es, una constitución republicana), es preciso resolver previamente el problema de la regulación de las relaciones interestatales[4] (Wood, 2006, 243ss.). La solución sugerida en el texto de 1784 es la de una *confederación de pueblos*, entendida como asociación internacional regida bajo leyes comunes, bajo un poder unificado. Si bien años más tarde, en *Hacia la paz perpetua*, Kant parece reformular esta propuesta inicial (atendiendo a los peligros que conllevaría la existencia de un poder internacional unificado para la protección de las soberanías nacionales), interesa aquí destacar que el problema de la buena constitución política no se halla desligado del problema de las relaciones internacionales. La continuidad y estabilidad de una constitución republicana no puede ser garantizada cuando el Estado se ve constantemente amenazado por Estados despóticos: hasta tanto no sea establecido un *estado cosmopolita*, la constitución interna republicana no podrá superar su precariedad.[5] El plan de la Naturaleza se orienta, así, a

[3] *Cf.* IaG, Ak. VIII, 20. Para un análisis de la noción de insociable sociabilidad en relación con la doctrina kantiana del mal radical, *cf*. Guyer (2009, 129-149).

[4] *Cf.* IaG, Ak. VIII, 24. Desde la perspectiva asumida por Kant, una constitución republicana interna no podría subsistir sino en el marco de una confederación de Estados libres. La misma insociabilidad que conduce a los hombres a abandonar el *estado de naturaleza* y a instituir el estado civil, debe forzarlos asimismo abandonar el *estado de naturaleza* entre los Estados, pues solo así podrá ser preservada la paz.

[5] La noción de *derecho cosmopolita* reviste una importancia fundamental en el marco de la filosofía kantiana de la historia, ya que el desarrollo histórico del género humano es concebido por Kant, precisamente, como un desarrollo orientado hacia una instancia jurídica supranacional, en cuyo marco las relaciones entre los Estados puedan ser reguladas a través de leyes, superándose así la situación de guerra

ambas metas (intrínsecamente vinculadas): una constitución política republicana y el derecho cosmopolita que permite garantizarla,[6] condiciones político-jurídicas bajo las cuales resulta factible un desarrollo óptimo de las disposiciones humanas originarias (Dreier, 2005, 134ss.).

Ahora bien, este *plan* no es algo que pueda ser conocido de manera objetiva, no es objeto de un *saber,* sino que se trata de una *perspectiva* filosófica, de un mero *punto de vista* que el filósofo adopta a fin de inteligir un sentido unitario en el curso de los acontecimientos aparentemente caóticos y fortuitos. A través de tal *perspectiva*, no sólo es posible concebir un sentido unitario de la historia, sino que puede además anticiparse, *en cierto sentido*, el devenir de los acontecimientos futuros: Kant no afirma que la historia filosófica (o *filosofía de la historia*) permita *vaticinar* el futuro; si ella aporta una *perspectiva de futuro,* lo hace en la medida en que el *punto de vista* adoptado opera como un móvil capaz de promover la realización de aquellos *fines* que han sido postulados (de manera racional y *a priori*) como *meta* última del desarrollo histórico. En este punto la teleología histórica kantiana se conecta, pues, con una concepción esencialmente normativa del desarrollo histórico. Kant señala, en este sentido, que "un intento filosófico de elaborar la historia universal conforme a un plan de la Naturaleza que aspire a la perfecta integración civil de la especie humana tiene que ser considerado como posible y *hasta como elemento propiciador* de esa intención de la Naturaleza" (IaG, Ak. VIII, 29, nuestro subrayado).

El concepto de un *plan de la Naturaleza* que nos orienta hacia el progreso no sólo es *posible* (como concepto libre de contradicción) sino que es además necesario en sentido práctico, como concepto o idea que exhorta a realizar acciones que contribuyan activamente al logro de esa meta. Invocando la lógica de la llamada *profecía auto-cumplida,* Kant insiste en que la idea de un plan de una *intención de la Naturaleza* es de enorme utilidad, pues *propicia la realización de fines racionales.* En un texto titulado *Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor* [*Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei*],[7] observa que una *historia a priori* sólo es posible "cuando es el propio adivino quien causa y prepara los acontecimientos que

---

o la amenaza constante de guerra entre las naciones. *Cf.* Kleingeld (2009, 171-186); Flikschuh (2006, 383-396).

[6] *Cf.* IaG, Ak. VIII, 27.

[7] El texto fue publicado en 1798 como la sección segunda de *El conflicto de las facultades* [*Der Streit der Fakultäten*].

presagia" (*Repl.*, Ak. VII, 79-80). A diferencia de la *historia*, la *filosofía de la historia* no trata acerca de datos empíricos, no intenta ni reconstruir el pasado ni explicar el presente a partir de causas mecánicas, sino que confiere una unidad teleológica al devenir histórico, considerándolo como desarrollo unitario orientado a un *fin.* Esta historia filosófica no aspira a constituirse, pues, como una disciplina empírica, sino como disciplina *racional* fundada en conceptos y principios *a priori*, principios originados en la razón pura práctica.[8] La *historia filosófica* kantiana no se funda, en síntesis, en un paradigma histórico determinista, sino en un paradigma teleológico de carácter práctico-normativa.

II. Acerca del sentido normativo de la teleología histórica kantiana: elementos para una interpretación inmanente del concepto de *Naturaleza providente*

Las observaciones previas han tenido como objeto señalar la normatividad implícita en el concepto kantiano de una *historia filosófica*. Sobre la base de tales observaciones, quisiera señalar que la teleología histórica kantiana no exime al hombre de responsabilidad en la construcción de su destino histórico. Si la Naturaleza nos ha dotado de razón –por tanto, de una voluntad libre, de una razón práctica– es, precisamente, porque ha querido que el hombre logre *por sí mismo* todo aquello que contribuye a su propia perfección.[9] La Naturaleza nos orienta, nos dispone hacia el progreso, mas no *determina* al hombre; y no compromete así nuestra libertad (IaG, Ak. VIII, 22). En diversos escritos Kant insiste en la imposibilidad de confiar el progreso a la Naturaleza o a la Providencia, indicando que es tarea propia e indelegable del hombre el procurarse los medios para su propio perfeccionamiento constante. Así observa, en Hacia *la paz perpetua* [*Zum ewigen Frieden*, 1795], que "Dios completará la imperfección de nuestra propia justicia por medios que no concebimos, si perseveramos en nuestros esfuerzos hacia el bien" (ZeF, Ak. VIII, 361) y añade, más adelante, que "la naturaleza suministra la garantía de que aquello que el hombre debería hacer según las leyes de la libertad, pero que no hace, queda asegurado de que lo hará sin que la

[8] Booth señala, con acierto, que esta manera de entender la historia puede ser concebida como un aspecto de la *revolución copernicana* operada por la filosofía crítica: así como el conocimiento *a priori* sólo es posible en la medida en que el sujeto determina el objeto conocido (esto es, en la medida en que lo configura como *objeto de conocimiento*), así también, en el plano de la historia, sólo puede conocerse *a priori* aquello que el filósofo identifica como dato histórico relevante, a partir de la perspectiva filosófica adoptada (Booth, 1983, 56-71).
[9] *Cf.* IaG, Ak. VIII, 19.

coacción de la naturaleza dañe la libertad" (ZeF, Ak. VIII, 365).[10] En las *Lecciones de ética* sostiene, en el mismo sentido que, "Dios dará cumplimiento a lo que no se halla en nuestra mano, siempre y cuando hayamos hecho cuanto nos era posible hacer" (LE, Ak. XXVII. 1, 320). La fe práctica permite abrigar la esperanza de que, *"si hemos hecho cuanto estaba a nuestro alcance,* Dios sabrá encontrar el mejor medio para auxiliar nuestras fragilidades e incapacidad" (LE, Ak. XXVII. 1, 320-321). En la *Crítica de la razón práctica* declara que sólo "quien es íntegro puede decir «quiero que haya un Dios»" (KpV, Ak. V, 143).[11] En *La religión dentro de los límites de la mera razón* [*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793], observa que el hombre debe actuar *como si todo dependiese de sí mismo,* y sólo *bajo esa condición* puede albergar la esperanza de que una sabiduría superior consumará sus esfuerzos.[12] En *Teoría y práctica* [*Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis,* 1793], afirma que "la providencia proporcionará una salida al fin de la *Humanidad* tomada en el conjunto de su especie, para que ésta alcance su destino final *mediante el uso libre de sus fuerzas* y hasta donde tales fuerzas den de sí" (TP, Ak. VIII, 312). En síntesis, la Naturaleza nos orienta hacia el progreso, pero esta noción de una Naturaleza *garante* del progreso histórico es una *idea de la razón,* un principio práctico *a priori* que la razón postula con el propósito de incentivar la realización de acciones acordes al fin buscado.[13]

En el tercer apartado de *Teoría y práctica,* Kant observa que si se consideran los acontecimientos de la historia, cabría dudar acerca del progreso. Sin embargo, mientras no pueda demostrarse que el progreso es imposible, *debemos* confiar en su posibilidad. Los argumentos empíricos en contra de la esperanza son irrelevantes, ya que hallamos

---

[10] En *Idea* aporta ya los elementos conceptuales que permiten interpretar esta noción de una *Naturaleza* que nos *orienta* hacia fines *sin determinarnos,* al señalar que la filosofía puede tener su *quiliasmo* [*Chiliasmus*], un *quiliasmo* "a cuyo advenimiento pueda contribuir [...] su propia idea" (IaG, Ak. VIII, 27). Los milenaristas sostenían que Jesucristo reinaría sobre la tierra durante mil años antes del día del Juicio, o según otras versiones, que el fin del mundo acaecerían en el año mil de la era cristiana. En el contexto en el que Kant invoca la noción de *quiliasmo,* el uso de este término parece evocar la idea de un progreso transferido a un futuro remoto.

[11] En este sentido afirma Aramayo que la esperanza en la posibilidad de un mundo mejor constituye una suerte de correlato del deber (Aramayo, 2000, 69).

[12] *Cf.* RGV, Ak. VI, 101.

[13] Por lo demás, esta Naturaleza que nos orienta al progreso no necesariamente ha de ser interpretada en sentido *trascendente* –es decir, como una fuerza que determina externamente el curso de los acontecimientos humanos –, sino que puede ser interpretada, por el contrario, en un sentido puramente inmanente, esto es: como *naturaleza humana.* "La naturaleza de las cosas, lleva por la fuerza a donde no se quiere ir de buen grado [...]. Y en la naturaleza de las cosas se incluye asimismo la naturaleza humana" (TP, Ak. VIII, 313). Para una interpretación inmanente del concepto kantiano de una *Naturaleza providente*, *cf.* Beade (2011, 25-44).

en nosotros el *deber innato* de actuar sobre la posteridad de tal manera que ésta se haga cada vez mejor, y si este deber existe, es porque *es posible acatarlo y realizarlo*.[14] Ningún argumento fundado en la experiencia histórica (empírica) resulta suficiente *para hacernos desistir de un propósito moral,* "pues respecto de este último basta con que no se haya demostrado la imposibilidad de su realización para que constituya un deber" (TP, Ak. VIII, 310). La teleología histórica kantiana exhibe aquí, con claridad notable, su sentido eminentemente normativo: la consideración de datos o ejemplos empíricos es irrelevante en este ámbito, pues la *historia filosófica* no pretende reconstruir el pasado histórico, sino sólo procura arribar a una perspectiva teórico-práctica, en virtud de la cual pueda hallarse un *hilo conductor* que permita promover acciones orientadas a la realización del *fin* que la razón concibe como meta final del desarrollo histórico. La pregunta acerca de si la especie humana progresa o no, no puede ser respondida a través de datos objetivos, empíricos, pues se trata aquí de una pregunta práctica, de una interrogación no acerca de lo que es, sino acerca de lo que debe ser. La respuesta de Kant es que *debemos* suponer que el género humano avanza hacia un estado de mayor perfección, pues sólo de ese modo actuaremos en conformidad con la idea de progreso, contribuyendo a su realización.[15]

Tanto en el ámbito moral como en el jurídico-político, la teoría es válida para la práctica, los principios teóricos (establecidos por la razón pura) se aplican y corresponden con la práctica precisamente en la medida en que orientan, regulan, toda práctica.[16] La teoría asume, pues, un valor normativo para la práctica, y esta noción fundamental del pensamiento político-jurídico kantiano se aplica a su concepción de la historia, tal como he sugerido en las páginas previas, al destacar el componente esencialmente normativo de la concepción teleológica de la historia desarrollada por Kant. No importa hasta qué punto la experiencia histórica (o nuestra prudencia fundada en la *práctica*) nos incline a desistir de una idea o principio teórico: mientras no pueda demostrarse que la realización de esa idea es imposible, tenemos el *deber* de considerarla realizable y de contribuir a su realización. Refiriéndose a la *Naturaleza*

[14] *Cf*. TP, Ak. VIII, 309.
[15] *Cf*. Yovel (1980, 278ss.); Pinkard (2009, 218).
[16] Cabe recordar aquí la definición del concepto de *práctica* formulada por Kant en las observaciones preliminares de este escrito: "Se denomina teoría incluso a un conjunto de reglas prácticas, siempre que tales reglas sean pensadas como principios, con cierta universalidad, y por tanto, siempre que hayan sido abstraídas de la multitud de condiciones que concurren necesariamente en su aplicación. Por el contrario, no se llama práctica a cualquier manipulación, sino sólo a aquella realización de un fin que sea pensada como el cumplimiento de ciertos principios representados con universalidad (TP, Ak. VIII, 275).

como *causa* de ciertos efectos que tienen lugar en el mundo humano, señala Kant en *Hacia la paz perpetua,* que se trata en este caso de una causa "que no podemos *reconocer* realmente en los artificios de la naturaleza ni siquiera *inferir,* sino que sólo podemos y debemos *pensar,* para formarnos un concepto de su posibilidad [...]; la relación y concordancia de esta causa con el fin que la razón nos prescribe inmediatamente (el fin moral) es una idea que, si bien es exagerada en sentido *teórico,* está, por el contrario, bien fundada, y según su realidad, en sentido *práctico*" (ZeF, Ak. VIII, 361).[17]

III. Consideraciones finales

Las reflexiones histórico-filosóficas kantianas exponen una noción de la historia como un proceso orientado a una realización progresiva de las ideas de *libertad, contrato, voluntad pública* y *republicanismo, ideas de la razón* que resultan vinculantes en el ámbito práctico, y que deben ser interpretadas en el marco de una concepción *teleológico-normativa* del desarrollo histórico. El análisis de la teleología práctica desarrollada en los escritos histórico-filosóficos pone en evidencia que la *filosofía de la historia* constituye, para Kant, un dominio teórico en el que resulta posible una articulación entre principios *éticos, políticos y jurídicos.* El examen de los principios fundamentales que dan sustento a la reflexión histórico-filosófica kantiana ha permitido señalar el carácter normativo de esta concepción teleológica de la historia. Kant sostiene, en *Teoría y práctica,* que mientras no pueda probarse la imposibilidad del progreso, *debemos* confiar en su factibilidad y actuar de manera consecuente con ello.[18] Si bien la libertad republicana como *meta* última es irrealizable en sentido absoluto, pues media una distancia insalvable entre la *república nouménica* y las *repúblicas fenoménicas,*[19] la razón práctica exige una progresiva aproximación a esta meta *ideal, i.e.* al *Estado en la idea,* que sirve de norma o principio regulativo en toda asociación

[17] En *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica* [*Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik,* 1766] Kant se refiere de manera elocuente a la primacía de la práctica sobre lo teórico al señalar que "la balanza del entendimiento no es totalmente imparcial y un brazo suyo, el que lleva la inscripción *esperanza del futuro* [*Hoffnung der Zukunft*], posee una ventaja mecánica que hace que incluso débiles razones instaladas en su plato levanten del otro especulaciones que de por sí tienen un mayor peso. Esta es la única inexactitud que no puede suprimir y que, de hecho, tampoco quiero suprimir" (Ak. II, 349-350).
[18] *Cf.* TP, Ak. VIII, 309-310.
[19] *Cf.* SF, Ak. VII, 90-91.

civil.[20] La razón práctica, origen de los principios puros del derecho natural, nos impone como *deber* la constante aproximación a una constitución política en la que todos los súbditos puedan ser, a la vez, *co-legisladores,* constitución en la que, al obedecer las leyes, los ciudadanos no se obedezcan más que a sí mismos.[21] Dado que esta aproximación gradual a la libertad como *fin* no es posible sino a través de un constante y permanente ejercicio de la libertad misma[22] puede afirmarse que la libertad no sólo constituye la *meta* final del desarrollo histórico –el *fin* cuya realización la razón práctica nos impone como un deber– sino asimismo el *medio* privilegiado para la realización de ese *fin.* Entre *las ideas prácticas* que la razón impone en carácter de *deberes,* se incluyen las nociones de *libertad, contrato, república y paz perpetua,* ideas que asumen, en los textos filosóficos kantianos, un claro sentido regulativo,[23] tanto el marco de su filosofía jurídica y de su filosofía de la historia. Dado que la realización progresiva de estas *ideas de la razón* es impuesta por la razón pura práctica, tales ideas asumen un mismo sentido *normativo,* que se hace extensivo a la teoría jurídica de Kant en su conjunto, así como a su filosofía de la historia.

Bibliografía

Allison, Henry (2009) "Teleology and history in Kant: the critical foundations of Kant's philosophy of history", en Rorty, A. O.; Schmidt, J. (eds.), *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide,* Cambridge, Cambridge University Press, pp. 24-45.

Aramayo, Roberto R. (2000) *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, Buenos Aires, Edaf.

Beade, Ileana (2011) "Libertad y naturaleza en la filosofía kantiana de la Historia", *Daimon*, 54, pp. 25-44

_____ (2014) "Acerca del carácter regulativo de las *ideas de la razón* en el marco de la doctrina jurídico-política kantiana", *Revista Portuguesa de Filosofía,* 70, 2-3, pp. 473-492.

[20] *Cf*. RL, Ak. VI, 313.
[21] *Cf*. ZeF, Ak. VIII, 351.
[22] *Cf*. RGV, Ak. VI, 188n.
[23] *Cf*. Beade (2014, 473-492).

Booth, William (1983) “Reason and History: Kant’s Other Copernican Revolution”, *Kant-Studien*, 74, pp. 56-71.

Dreier, Horst (2005) “Kant’s Republik”, en Gerhardt, V. (ed.), *Kant im Streit der Fakultäten*, Berlin, De Gruyter, pp. 134-170.

Flikschuh, Katrin (2006) “Reason and Nature: Kant’s Teleological Argument in Perpetual Peace”, en G. Bird (ed.), *A Companion to Kant*, Oxford, Blackwell Publishing, pp. 383-396.

Guyer, Paul (2009) “The crooked timber of mankind”, en Rorty, A. O.; Schmidt, J. (eds.), *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 129-149.

Kant, Immanuel (1902ss.) *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen, bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin *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, traducción de M. Palacios, F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo.

_____ (1994) *Idea para una Historia Universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia* [*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1784], Madrid, Tecnos, traducción de. C. Roldán Panadero y R. Rodríguez Aramayo.

_____ (1994) *Metafísica de las costumbres [Die Metaphysik der Sitten*, 1797], traducción de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Madrid, Tecnos.

_____ (1994) *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica* [*Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, 1766], Madrid, Alianza, traducción, introducción y notas de Pedro Chacón e Isidoro Reguera.

_____ (1995) *La religión dentro de los límites de la mera razón* [Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft], Madrid, Alianza, traducción, prólogo y notas de Felipe Martínez Marzoa.

_____ (1996) *Sobre la paz perpetua* [*Zum ewigen Frieden*, 1795], Madrid, Tecnos, traducción de J. Abellán.

_____ (1998) *Lecciones de ética*, Barcelona, Crítica, introducción y notas de Roberto Rodríguez Aramayo, traducción de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero.

_____ (1999) *La contienda entre las facultades* [*Der Streit der Fakultäten,* 1798], Madrid, Trotta, estudio preliminar de José Gómez Caffarena, traducción de Roberto Rodríguez Aramayo.

_____ (2007) *Crítica de la razón práctica* [*Kritik der praktischen Vernunft,* 1788], Madrid, Alianza, traducción de R. Rodríguez Aramayo.

Kleingeld, Pauline (2009) "Kant's changing cosmopolitanism", en Rorty, A. O.; Schmidt, J. (eds.), *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide,* Cambridge, Cambridge University Press, pp. 171-186.

Pinkard, Terry (2009) "Norms, facts, and the philosophy of history", en Rorty, A. O.; Schmidt, J. (eds.), *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 216-230.

Yovel, Yirmiyahu (1980) *Kant and the Philosophy of History,* Princeton, Princeton University Press,

Wood, Allen (2006) "Kant's Philosophy of History", en Kleingeld, P. (ed.), *Toward Perpetual Peace and other Writings on Politics, Peace and History*, New York, Yale University Press, pp. 243- 265.

Consideraciones sobre las percepciones y las nociones sensibles en Leibniz. Alcances y límites de su conocimiento

María Julia Bertolio
juliabertolio@yahoo.com.ar

1.

La ontología como la leibniziana propone un sujeto que no tiene contacto alguno con el mundo externo. Como consecuencia de ello, las percepciones no son el resultado de una afección proveniente del exterior sino que responden a un principio interno de acción monádico denominado apetición. Dado que el sujeto percipiente no interactúa con el mundo externo, no hay un vínculo causal entre las percepciones y la realidad extramental. La percepción, explica el filósofo, es "el estado interior de la mónada que representa las cosas externas" (GP VI, 599/ EF, 598);[1] es una especie dentro del género expresión (del mismo modo que lo son la sensación animal y el conocimiento intelectual) dice en una de sus cartas a Arnauld (GP II, 112/OFC XIV, 126). Las percepciones son representaciones; la única relación que establecen con su objeto es una relación de expresión la cual se funda en la preservación de una misma estructura. Esta representación se caracteriza por ser una representación de una multiplicidad en una unidad. En la carta a Arnauld mencionada lo expone del siguiente modo: "En la percepción natural y en la sensación basta con que lo que es divisible y material y se encuentra disperso en varios seres esté expresado o representado en un único ser indivisible, o en la sustancia que está dotada de verdadera unidad" (GP II, 112/OFC XIV, 126-7).

[1] En adelante, nos referiremos a las obras leibnizianas según la paginación correspondiente a la edición de Gerhardt: Leibniz, G. W. (1890) *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Berlin, Goerg Olms Verlag, ed. C. I. Gerhardt, 7 vols. indicando dicha edición mediante la abreviatura GP seguida del número de volumen y página. En cuanto a las traducciones al castellano, nos servimos de las siguientes ediciones y sus correspondientes abreviaturas: (NE) Leibniz, G. W. (1977) *Nuevos Ensayos sobre el Entendimiento Humano*, trad. J. Echeverría, Madrid: Editora Nacional; (EF) Leibniz, G. W. (1982) *Escritos Filosóficos*, Buenos Aires, Charcas, comp. Ezequiel De Olaso, trad. R. Torretti, T. E. Zwanck y E. de Olaso; (FpP) Leibniz, G. W. (1989a) *Filosofía para Princesas*, Madrid, Alianza, trad. J.; (L) Leibniz, G. W. (1989b) *Philosophical Papers and Letters*, Netherlands, Kluwer Academic Publishers, trad. L. Loemker; (OFC) Leibniz, G. W. (2007) *Obras filosóficas y científicas. Correspondencia I*, Granada, Comares, eds. Juan Antonio Nicolás y María Ramón Cubells, Vol. 14.

Por su parte, en el §14 de Monadología, Leibniz define la percepción como "[e]l estado pasajero que envuelve y representa una multitud en la unidad o en la substancia simple, no es más que la llamada *percepción*, que se debe distinguir con cuidado de la apercepción o de la conciencia" (GP VI, 607 /EF, 609).

En estas citas se ponen de manifiesto dos de las características principales de la percepción leibniziana, características a la vez estrechamente relacionadas entre sí. Por un lado tenemos que las percepciones son representaciones que el alma se hace de una multiplicidad. Esto significa que las percepciones son por naturaleza representaciones complejas, representaciones con alto grado de composición (de hecho podría decirse que son indefinidamente analizables). Por el otro, la distinción entre percepción y apercepción revela la existencia de percepciones no distinguidas por el alma, se trata de percepciones insensibles las cuales pueden, en mayor o menor medida volverse conscientes aunque siempre queda un resto inevitablemente confuso y por tanto por debajo del nivel de conciencia. Cada mónada no es más que un devenir constante de infinitas percepciones que representan el mundo. El alma nunca está sin percepciones sólo que éstas son, en su mayoría inconscientes. Por su parte, las apercepciones, es decir, las percepciones que alcanzan la conciencia, son representaciones compuestas de percepciones inconscientes. "Las percepciones captables provienen de las que son demasiado pequeñas para ser notadas, mediante gradaciones" (GP V, 49/NE, 49), dice Leibniz en el Prefacio a los *Nuevos Ensayos*. En este sentido, las apercepciones constituyen inevitablemente representaciones confusas en tanto encierran una multiplicidad de percepciones no distinguidas por el alma.

2.

En su carácter de representaciones de las cosas externas (expresiones del mundo divisible y material), mediante las percepciones sensibles aprehendemos lo que Leibniz denominó nociones sensibles y nociones imaginables. En una conocida carta de Leibniz a Sophie-Charlotte que trata sobre "lo que no depende ni de los sentidos ni de la materia",[2] Leibniz distingue tres clases de nociones de acuerdo a su origen. En primer lugar, están las *nociones sensibles*, que son las nociones que provienen de cada uno de nuestros sentidos externos. Se refieren a cualidades sensibles particulares en tanto

[2] *Cf.* GP VI, 499-508

provienen de un solo sentido (a este grupo pertenecen las nociones de los colores, sonidos, sabores, cualidades táctiles y olfativas). Hay además nociones sensibles e inteligibles, también llamadas *nociones imaginables*. Estas nociones se atribuyen al sentido común ya que provienen de varios sentidos a la vez y son reunidas por la imaginación. Estas cualidades son más manifiestas y pueden ser conocidas con distinción dado que podemos definirlas (ejemplo: idea de los números, de las figuras, etc.). Finalmente, hay *nociones inteligibles*, las cuales provienen de intelecto (por ejemplo, las nociones de sustancia, yo, causa, acción, moral). En la carta a Sophie-Charlotte lo resume de esta manera:

> Hay así tres clases de nociones: *las solamente sensibles*, que son los objetos adscritos a cada sentido en particular, *las sensibles e inteligibles a la vez*, que corresponden al sentido común, y *las solamente inteligibles*, propias del entendimiento. Las primeras y las segundas, conjuntamente, dependen de la imaginación, pero las terceras están por encima de la imaginación. Las segundas y las terceras son inteligibles y distintas; mientras que las primeras son confusas, aunque puedan ser claras o reconocibles. (GP VI, 502/FpP, 114).

Respecto de las nociones sensibles, que es el tema que aquí nos ocupa, Leibniz reconoce que solemos concebirlas como nociones simples. Sin embargo, en una clara oposición al pensamiento de Descartes y de Locke, advierte que esto no es más que una apariencia y que "sólo son simples en referencia a nosotros (porque no poseemos los medios para llevar a cabo el análisis de los mismos hasta las percepciones elementales de las cuales se componen)" (GP V, 275/NE III, iv, 350). Las nociones de las cualidades sensibles provienen de nuestras percepciones conscientes y, como hemos visto, las apercepciones son por naturaleza complejas y encierran una multiplicidad de pequeñas percepciones que no alcanzamos a distinguir. Es decir, la apariencia de simpleza de las nociones que provienen de nuestros sentidos resulta de que "nuestra apercepción no las divide en absoluto; pero a medida que podamos hacerlas más inteligibles, habrá que analizarlas por medio de otras experiencias y de la razón" (GP V, 109/NE II, ii, 129).[3] Por ejemplo, el verde se nos presenta como una idea simple aunque es sabido que el

[3] Y continua: "Vemos, pues, que existen percepciones de las cuales no nos apercibimos, pues las percepciones de las ideas aparentemente simples se componen de las percepciones de las partes que componen dichas ideas, sin que el espíritu se aperciba de ello, pues dichas ideas confusas le parecen simples." (GP V, 109 /NE II, ii, 130).

verde consiste en una mezcla de azul y amarillo con lo cual se podría suponer que el concepto de verde también está compuesto por aquellos dos colores.[4]

De esta manera Leibniz subvierte la valoración realizada a las cualidades sensibles como objetos de conocimiento: lejos de ser aquello que más conocemos, la complejidad compositiva de las cualidades sensibles las vuelve un verdadero misterio, constituyen *cualidades ocultas*.[5] En este sentido, el conocimiento que obtenemos de dichas nociones mediante los sentidos resulta siempre e inexorablemente confuso. Los sentidos, dice Leibniz, "no nos permiten conocer qué son esas cualidades sensibles ni en qué consisten" (GP VI, 499/FpP, 111). En efecto, en tanto percepciones, nuestras representaciones de las cualidades sensibles sólo nos permiten reconocer el objeto cuando éste se presenta pero somos incapaces de señalar las notas que lo distinguen. En este sentido, el conocimiento que poseemos de las nociones de las cualidades sensibles es claro y confuso. De hecho, el caso de las nociones de cualidades sensibles constituye un ejemplo paradigmático al que apela recurrentemente Leibniz para ilustrar este grado de conocimiento.

Esta graduación de los conocimientos propuesta por el autor se funda en nivel de descomposición alcanzado respecto de un concepto: mientras más nos acerquemos en nuestro análisis a los elementos simples que componen un concepto, más perfecto será el conocimiento que poseemos de él. Siguiendo un orden de perfección ascendente, el conocimiento, según Leibniz, puede ser oscuro o claro; el claro es, a su vez, confuso o distinto y el conocimiento distinto es inadecuado o adecuado. El conocimiento es *claro* cuando la noción del objeto es tal que me permite reconocerlo cuando éste se me presenta; de lo contrario, el conocimiento es *oscuro*.[6] Al mismo tiempo, el conocimiento claro puede ser confuso o distinto. Un objeto es conocido de manera clara y *confusa* cuando puedo reconocerlo pero no puedo enumerar las notas internas que lo distinguen. Y éste es, precisamente, el tipo de conocimiento que nos proporcionan los sentidos; pues aunque podemos reconocer los colores, olores, sabores, por los datos que nos

[4] Y en los *Nuevos Ensayos* se lee: "Me gustaría distinguir mejor entre *percepción* y *apercibirse*. La percepción de la luz o el color, por ejemplo, de la cual nos apercibimos, está compuesta por multitud de pequeñas percepciones de las cuales no nos apercibimos, y un ruido del cual tenemos percepción, pero que no tomamos en cuenta, se hace perceptible mediante una pequeña adición o aumento de volumen, ya que si lo que precede no hiciese nada en el alma, esta pequeña adición tampoco haría nada, y a su vez tampoco la totalidad provocaría nada." (GP V, 121-2/NE II, ix, 149).

[5] *Cf.* GP VI, 499/FpP, 111.

[6] En este sentido, si poseo una noción clara de "rosa", no la confundiré con otra flor. En cambio, si mi conocimiento es oscuro (es decir, si mi noción de "rosa" es oscura) entonces no podré distinguir una rosa de otras flores.

ofrecen los sentidos, no podemos explicar lo que contienen sus nociones compuestas. Así lo expone en dos de sus textos claves en cuestiones de índole gnoseológica, saber: su escrito *Meditaciones sobre el conocimiento, la verdad y las ideas* (ca. 1684) y los *Nuevos Ensayos sobre el Entendimiento Humano*. En el primero de ellos se lee:

> Confuso cuando no puedo enumerar por separado las notas necesarias para distinguir esa cosa de otras, aunque la cosa posea realmente tales notas y requisitos en los que se puede descomponer su noción: así como reconocemos con claridad suficiente los colores, sabores, y otros objetos propios de los sentidos y los diferenciamos a unos de otros, pero por el simple testimonio de los sentidos y ciertamente no por notas enunciables. (GP IV, 422 /EF 272).

Y dos décadas después en *Nuevos Ensayos*, Leibniz escribe algo similar:

> […] una idea puede ser clara y confusa al mismo tiempo, y así son, en efecto, las ideas de las cualidades sensibles, que afectan a los órganos, como el color y el calor. Son claras, pues se las reconoce y discierne fácilmente unas de otras, pero no son distintas, porque no se distingue lo que contienen. De manera que no es posible definirlas: únicamente podemos conocerlas por medio de ejemplos. (GP V, 237/ NE, II, xxix, 296).

Por su parte una noción es *distinta* cuando puedo analizarla y señalar los conceptos que la componen. Por ejemplo, la noción de hombre es distinta ya que puedo descomponerla en los conceptos animal y racional. En otras palabras, conocemos con distinción un objeto cuando somos capaces de definirlo por sus notas o requisitos suficientes.

Una vez más, las cualidades sensibles constituyen nociones compuestas y el conocimiento que de ellas alcanzamos mediante nuestros sentidos (mediante nuestras percepciones) sólo nos permiten reconocer dichas cualidades pero no es suficiente para permitirnos diferenciar algunas de sus notas particulares. No obstante, si bien es cierto que nuestra experiencia sensible es limitada respecto al grado de los conocimientos de dichas cualidades, es evidente que, valiéndonos de la ciencia y/o de algunos instrumentos específicos, es posible obtener un conocimiento más profundo de las cualidades sensibles. De hecho, Leibniz no niega este progreso. En efecto, cree que este progreso es posible e incluso reconoce que las ciencias han avanzado en el conocimiento de las cualidades sensibles.

En la carta a Sophie-Charlotte que hemos ya mencionado, Leibniz declara:

> No niego que se han hecho muchos descubrimientos sobre la naturaleza de esas cualidades ocultas: sabemos, por ejemplo, mediante qué tipo de refracción se producen el azul y el amarillo, así como que la mezcla de esos dos colores produce el verde. Mas tampoco por eso llegamos a poder comprender de qué manera resulta la percepción que tenemos de esos tres colores partiendo de dichas causas. […] no se puede dar señales distintivas por ejemplo, para reconocer el azul si éste no ha sido ya visto. De suerte que el azul es su señal distintiva para sí mismo, y para que un hombre sepa qué es el azul necesariamente hay que mostrárselo. (GP VI, 500/FpP, 112).

Es decir, Leibniz manifiesta que nuestros sentidos sólo nos pueden proporcionar un conocimiento confuso de las nociones de cualidades sensibles. Al mismo tiempo, reconoce que las ciencias pueden avanzar hacia el conocimiento de las causas de algunas de estas cualidades. Por otra parte, el filósofo considera que las causas forman parte o están incluidas dentro del concepto de su efecto, es decir, las causas que producen el color amarillo forman parte del concepto amarillo.[7] En consecuencia, conocer las causas que producen el amarillo supone que se ha alcanzado un conocimiento distinto de dicho concepto (en tanto hemos podido lograr cierto grado de descomposición). Ahora bien, según la graduación leibniziana de los conocimientos sólo un conocimiento claro puede ser distinto. Sin embargo, conocer las causas o la definición física de una cualidad sensible no supone poder reconocerla: una persona ciega podría perfectamente conocer la definición del amarillo, por ejemplo, y podría explicar cuáles son sus causas, aunque si recobrase la vista, esta persona no podría reconocer dicho color cuando éste se le presentase.[8] Efectivamente, las cualidades sensibles sólo pueden aprehenderse mediante los sentidos. Todo aquello que es captado de otra manera no puede ser una cualidad sensible. De este modo, el ciego poseería un conocimiento distinto pero oscuro del rojo. Distinto en tanto puede descomponerlo en sus causas, en tanto conoce su definición, pero oscuro (y no claro) en tanto este conocimiento no le permite reconocerlo, lo cual entra en evidente conflicto con la jerarquización de conocimientos establecida por Leibniz.

Intentar zanjar esta cuestión requerirá indagar en torno a las nociones de confusión y distinción y examinar si su significado es el mismo cuando se refieren a conceptos que cuando describen percepciones.[9] Además, y entre otras cosas, será

---

[7] Siguiendo esta línea de lectura, Ishiguro sostiene que "[p]ara Leibniz, el concepto de amarillo incluiría las condiciones suficientes y necesarias de la constitución que posee cualquier objeto que aparece en ese tono en condiciones normales. (Ishiguro, 1972, 57).

[8] *Cf. Sobre los elementos de la Ciencia Natural* (L, 285).

[9] De hecho, autores como Brandom (2002) y Wilson (1977) han detectado un significado diferenciado para cada uno de los casos.

necesario examinar la posibilidad de reducción de las cualidades sensibles (nociones sensibles) a los conceptos físicos de estas cualidades (los cuales forman parte de lo que Leibniz denominó nociones imaginables) en tanto expresiones o representaciones del mundo "material" exterior a la mónada.[10]

Ahora bien, dada la ontología leibniziana en la que el mundo no consiste en otra cosa que en una serie infinita de mónadas inmateriales representativas de la totalidad, las cualidades sensibles adquieren un estatus ontológico particular ubicándose entre lo verdaderamente real y las meras ilusiones. En este sentido, las cualidades sensibles forman parte de lo que Leibniz llama *fenómenos bien fundados* (que podríamos entender como apariencias expresivas, es decir, apariencias que preservan una estructura en común con aquello que expresan). Trasladado al plano del conocimiento, el carácter fenoménico de las cualidades sensibles conduce a una situación paradójica que consiste en que mientras más conocemos las cualidades sensibles, menos conocemos cualidades sensibles. Dado que las cualidades sensibles no constituyen verdaderas cualidades de objetos materiales, tener un conocimiento más exacto de las mismas es al mismo tiempo, deshacer esos fenómenos, desvanecer esos conceptos. Al respecto resulta muy esclarecedor el siguiente pasaje de los *Nuevos Ensayos* en el que Leibniz se refiere a la a una rueda dentada en movimiento y a la percepción de una transparencia aparente:

> En la noción distinta de dicha transparencia aparecen evidentemente los dientes, pero en la percepción sensitiva confusa no, pues su naturaleza consiste en ser y en permanecer confusa; de otra manera, si la confusión cesase (como en el caso de que el movimiento fuese lo suficientemente lento como para que se pudiesen observar las partes y su sucesión), ya no sería ella, es decir, ya no sería ese fantasma de la transparencia. […] resulta concebible que eso [el fantasma de la transparencia] no es más que una expresión confusa de lo que sucede en ese movimiento, […] por lo mismo resulta fácil decidir que ocurrirá igual con los demás *fantasmas sensitivos* para los cuales no poseemos todavía un análisis tan perfecto, como los colores, los gustos, etc. Pues para deciros la verdad, les corresponde más bien el nombre de fantasma y no el de *cualidades*, o incluso *ideas*. Desde todos los puntos de vista, nos bastaría con llegar a entenderlos igual de bien que esta transparencia artificial, sin que resulte razonable ni posible pretender saber más; pues afirmar [en francés: querer] que esos fantasmas confusos permanecen, y que incluso la propia fantasía pueda desentrañar sus ingredientes, es contradecirse, es querer tener el placer de verse engañado por una perspectiva

[10] Con respecto a esta cuestión, Leibniz escribe en *Nuevos Ensayos*: "Tampoco hay que imaginarse que ideas como el color y el dolor sean completamente arbitrarias y no tengan ningún tipo de conexión o relación natural con sus causas […] Más bien diré que existe un a modo de parecido, incompleto y por así decirlo *in terminis*, pero, sin embargo, expresivo…" (GP V, 118/NE II, viii, §13) lo cual podría interpretarse como la afirmación de que entre la noción sensible y su explicación (noción imaginable) habría una relación de expresión. Por otra parte, Hidé Ishiguro se ha ocupado de analizar la reductibilidad y la posible identidad entre estos conceptos. *Cf.* Ishiguro (1972).

agradable y querer que al mismo tiempo el ojo vea el engaño lo cual supondría estropearla. (GP V, 384-5/NE, IV, vi, pp. 484-5).

Bibliografía

Brandom, R. (2002) *Tales of the mighty dead. Historical Essays in the metaphysics of intentionality*, Cambridge, Harvard University Press

Ishiguro, H. (1972) *Leibniz´s philosophy of logic and language*, New York, Cornell University Press.

Leibniz, G. W. (1890) *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Berlin, Goerg Olms Verlag, ed. C. I. Gerhardt, 7 vols.

_____ (1977) *Nuevos Ensayos sobre el Entendimiento Humano*, trad. J. Echeverría, Madrid, Editora Nacional.

_____ (1982) *Escritos Filosóficos*, Buenos Aires, Charcas, comp. Ezequiel De Olaso, trad. R. Torretti, T. E. Zwanck y E. de Olaso.

_____ (1989a) *Filosofía para Princesas*, Madrid, Alianza, trad. J. Echeverría.

_____ (1989b) *Philosophical Papers and Letters*, Netherlands, Kluwer Academic Publishers, trad. L. Loemker.

_____ (2007) *Obras filosóficas y científicas. Correspondencia I*, Granada, Comares, eds. Juan Antonio Nicolás y María Ramón Cubells, Vol. 14.

Wilson, M. (1977) "Confused Ideas", en *Rice Institute Pamphlet - Rice University Studies in Philosophy*, 63, 4.

Hobbes: razón artificial como razón científica

Ignacio Bisignano (UNC)
ignaciobisignano@hotmail.com

1. Introducción

El primer filósofo moderno que postulo a la razón como una facultad no natural fue Hobbes. Hobbes presenta en "Leviatán" una concepción novedosa de la racionalidad como facultad del hombre: la razón es una *habilidad artificial* que se adquiere con esfuerzo y disciplina a través del lenguaje. El razonamiento no nace con el hombre, sino que éste se desarrolla y se adquiere mediante la conexión y el cálculo correcto de nombres universales adecuados.

En este trabajo doy muestra de cómo Hobbes postula y defiende la razón como artificio, dejando así a la racionalidad por fuera de las facultades naturales. Una vez hecho esto, fundamento por qué pienso que en "Leviatán" Hobbes da cuenta de que razonar correctamente equivale a hacer ciencia. Por ello es que sostengo que la razón artificial, tal como la defiende Hobbes, no puede ejercerse de otro modo que no sea haciendo ciencia.

2. Facultades naturales

Al comienzo del "Leviatán" Hobbes describe las facultades naturales del hombre, se encarga de marcar en qué consisten aquellas facultades que nos son innatas. *El sentido, el pensamiento, la imaginación y la secuencia de pensamientos* son todas las facultades que contiene el hombre al nacer.

Hobbes afirma que "todo pensamiento es una representación o aparición de una cualidad o de un cuerpo ajeno a nosotros, al que comúnmente llamamos objeto" (Hobbes, 1994, 19). A la imagen o representación *presente*, Hobbes la llama *sentido*. Cuando el sentido deja de ser presente, es decir cuando el objeto que produce una imagen deja de afectar los órganos sensitivos del hombre y éste retiene la imagen en la

mente sin su causa, estamos ante la presencia de la *imaginación* que "[…] no es otra cosa que sentido debilitado" (Hobbes, 1994, 23).

Unas páginas más adelante Hobbes describe la *secuencia de pensamientos*, no haciendo ya referencia a los pensamientos individuales sino a su encadenamiento, es decir a la forma en la cual la mente los conecta y los agrupa para poder guiarse en la vida práctica. Al comienzo del capítulo Hobbes escribe: "Por secuencia o encadenamiento de pensamiento, entiendo esa sucesión con que un pensamiento se sigue de otro, y que, para distinguirla del discurso de palabras, recibe el nombre de discurso mental" (Hobbes, 1994, 28). El hombre puede realizar ésta secuencia de pensamientos de una forma regulada o no regulada. La cadena de pensamientos no regulada no tiene constancia ya que los pensamientos que se siguen unos a otros no están gobernados o guiados por un deseo o fin preciso. En cambio la cadena regulada de pensamientos está guiada por algún deseo o algún fin. De esta manera la cadena de pensamientos funciona como un medio para alcanzar algún fin que deseamos concretar, sirve como vehículo para alcanzar un deseo que se nos hace presente en la mente.

Una vez que Hobbes significa y describe el sentido, el pensamiento, la imaginación y la cadena de pensamientos, asevera lo siguiente:

> Que yo recuerde, no hay ningún otro acto de la mente humana que pertenezca naturalmente a ella y que no necesite, para ejercitarse, de otra cosa que no sea al mero hecho de nacer y vivir con pleno uso de los cinco sentidos. Las otras facultades de las que iré hablando y que son propias del hombre, son adquiridas y desarrolladas mediante el estudio y el trabajo. (Hobbes, 1994, 31-32).

Si Hobbes ya describió todas las facultades que él considera naturales y entre ellas no está la *razón* o el razonamiento humano ¿Resulta ser la razón algo artificial? ¿La razón no es algo innato sino que adquiere con esfuerzo y trabajo? Para Hobbes pareciera ser así. Pero si así resulta ¿Cómo es que adquirimos la razón? Y si un ser humano no logra el fin de adquirir el razonamiento ¿De qué manera se desenvuelve en la vida práctica?

3. Prudencia

Hobbes sostiene que a partir del solo uso de sus *facultades naturales* el hombre puede adquirir la prudencia, esta le será útil y suficiente para conducirse en la *vida práctica*. Hobbes define a la prudencia como *presunción;* ser prudente consiste en tener

premoniciones de las causas que puedan haber ocasionado un determinado efecto, o se basa en tener presunciones de los efectos que puede producir una determina causa. Mientras más prudentes seamos mejores presunciones haremos, y mientras hagamos mejores premoniciones más hábiles seremos en la vida práctica. Para adquirir mayor grado de prudencia es necesario tener mayor *experiencia*; la experiencia es lo que nos permite prever las causas de un efecto o los efectos de una causa. Por esta razón es que un hombre con mucha experiencia será un hombre de mucha prudencia.

Hobbes no solo da cuenta que mientras a mayor experiencia mayor prudencia, sino que también se refiere a dos cuestiones de suma importancia, los *signos* y las *conjeturas.* Los signos son las marcas adquiridas por experiencia que nos informan que luego de tal causa *muy probablemente* vendrá tal efecto, o que tal efecto fue *muy probablemente* producido por tal causa. Digo *muy probablemente* porque para Hobbes toda presunción del futuro, adquirida por la experiencia del pasado y toda presunción de cosas pasadas adquiridas mediante la experiencia de cosas también pasadas tiene el carácter de *conjetura*. La prudencia permite realizar conjeturas con alto grado de probabilidad, pero nunca permite alcanzar la *certeza*. Las conjeturas que se basan en la experiencia siempre tendrán distintos grados de probabilidad, pero nunca podrán considerarse certidumbres. Para alcanzar la *certidumbre* es necesario el lenguaje y el uso de la razón, dos cosas que no se hacen presentes en la prudencia.

"Sin embargo, no es la prudencia lo que distingue al hombre de la bestia. Hay bestias que, a la edad de un año, tienen más poder de observación, y persiguen lo que les conviene con más prudencia que la que un niño puede tener a los diez años" (Hobbes, 1994, 31-32). Si para Hobbes la prudencia no es lo que hace distintivo al hombre con respecto a otros animales u seres vivos ¿Qué es entonces aquello que distancia al hombre de la bestia?

4. No hay razón sin lenguaje

"Además del sentido, de los pensamientos, y de la secuencia de pensamientos, la mente humana no experimenta ningún otro movimiento. Pero con la ayuda del lenguaje y del método esas facultades pueden desarrollarse hasta alcanzar un nivel que distingue a los hombres de todas las otras criaturas vivientes" (Hobbes, 1994, 32). En este fragmento Hobbes da cuenta cómo se desarrollan las demás facultades que no son ni naturales ni innatas. A partir del lenguaje el hombre puede lograr adquirir facultades que

lo distinguen de los otros seres; una de estas facultades adquiridas es la *razón*. El lenguaje antecede a la razón, y la razón depende del lenguaje para desarrollarse, por esto es que *no hay razón sin lenguaje*. De hecho Hobbes define a la facultad racional de la siguiente manera "la RAZÓN […] no es otra cosa que un calcular, es decir, un sumar y restar las consecuencias de los nombres universales que hemos convenido para marcar y significar nuestros pensamientos" (Hobbes, 1994, 43). Si razonar conlleva sumar y restar las consecuencias de los nombres universales convenidos, entonces para que un hombre pueda usar la razón necesita del lenguaje. Si el lenguaje "consiste en la imposición de nombres y en su conexión" (Hobbes, 1994, 35) y se razona calculando nombres universales, entonces se deduce indefectiblemente que el lenguaje es lo que permite el uso de la razón, ya que nos brinda las herramientas (los nombres) con las cuales el razonamiento opera.

Ante lo dicho se aclara de qué manera el hombre se distingue de la bestia y se afirma la dependencia que la razón tiene sobre el lenguaje .Sin embargo se presenta de inmediato el siguiente interrogante ¿Por qué la razón no es algo innato? Si el sentido, el pensamiento y la secuencia de pensamientos aparecen como movimientos naturales de la mente humana ¿Por qué la razón no forma parte de estos movimientos y se postula como algo que debe desarrollarse para constituirse como facultad?

5. ¿Qué es la razón?

> […] la razón no es […] algo que nace con nosotros, ni que se adquiere únicamente por experiencia […] sino que se adquiere mediante el esfuerzo y el trabajo, imponiendo en primer lugar, nombres adecuados, y procediendo después con buen método, a partir de esos elementos que son los nombres, a formar asertos mediante la conexión entre ellos, […] hasta que llegamos al conocimiento de todas la consecuencias que se derivan de los nombres correspondientes a cada asunto que consideramos. Y eso es lo que los hombres llaman CIENCIA." (Hobbes, 1994, 46).

La concepción de *razón* que defiende Hobbes es de carácter riguroso: no se razona si no se opera con *nombres adecuados.* Un nombre adecuado es el que tiene una definición correcta, es decir que tiene un significado preciso. Si un hombre intenta razonar con nombres que tienen significado impreciso o que no tienen significado alguno, entonces este hombre no razona y solo podrá llegar a opiniones falsas y absurdas.

Según Hobbes solo se razona cuando se procede con buen método a partir de nombres adecuados, es decir bien significados. Si logramos imponer nombres adecuados y luego procedemos formando asertos mediante la conexión entre ellos ¿Qué es lo que alcanzamos? Según Hobbes el conocimiento, la verdad, la certeza. Con el solo uso correcto de la razón podemos llegar a hacernos con la verdad certera; esto no podría ser de otra forma, ya que si todos los nombres con los que operamos calculando tienen una significación correcta es evidente que el resultado del cálculo que realizamos al razonar será correcto e indubitable. Si partimos de premisas correctas –nombres con significación precisa– y las conectamos adecuadamente –cálculo entre los nombres– obtendremos un resultado verdadero –conocimiento de las consecuencias de un cálculo adecuado sobre los nombres–.

6. Hacer ciencia

Lo "verdadero y [lo] falso son atributos del lenguaje, no de las cosas. Y donde no hay lenguaje, no hay verdad ni falsedad" (Hobbes, 1994, 37). Según Hobbes solo a partir del lenguaje podemos llegar a la verdad y la verdad que defiende Hobbes es de carácter universal. Con referencia a las cosas o en el mundo un hombre puede cometer errores o realizar conjeturas adecuadas, pero nunca puede alcanzar la certeza o caer en la falsedad. En el mundo de la experiencia, siempre existe la posibilidad que ocurra lo que no ocurre y por ello las conjeturas que realicemos tendrán como máximo la características de ser meramente probables. En cambio en el campo del lenguaje se presente ante nosotros la verdad certera e indubitable, si es que hacemos un pleno uso de la razón. Si razonamos calculando de forma adecuada, a partir de las conexiones de los nombres, y llegamos así a un resultado (suma total por adición de partes, o concepción de un resto por sustracción), este resultado es una consecuencia certera e indubitable del cómputo realizado.

Hacer ciencia es para Hobbes alcanzar conocimiento verdadero y por ello certero. Para lograr este conocimiento solo es necesario hacer un buen uso de nuestra facultad artificial de la razón. Por lo tanto si se razona se hace ciencia. Razonar y hacer ciencia resultan en último término equivalentes, ya que si se razona adecuadamente se llegará al conocimiento certero, que es en lo que consiste hacer ciencia. Si se realizan cálculos correctos a partir de nombres bien significados, es decir si se suman o restan adecuadamente los nombres universales "[…] llegamos al conocimiento de todas la

consecuencias que se derivan de los nombres correspondientes a cada asunto que consideramos. Y eso es lo que los hombres llaman CIENCIA." (Hobbes, 1994, 46).

Si no se razona correctamente, entonces no se razona, ya que este proceder erróneo nos lleva a opiniones sin sentido y a absurdos. Para Hobbes el razonamiento solo puede considerarse como tal si nos conduce a términos con significado, aquello que nos lleva a opiniones falsas, a sin sentidos y absurdos no puede considerarse razonamiento; "cuando formulamos un aserto general, si no es verdadero, su posibilidad es inconcebible" (Hobbes, 1994, 44), y lo inconcebible, según Hobbes, bajo ningún concepto pude considerarse racional.

Esta concepción rigurosa y estricta que sostiene Hobbes permite postular que la única manera de razonar es haciendo ciencia, esto quiere decir que hacer ciencia es razonar.

7. Razón artificial y científica

Para Hobbes la razón es una facultad artificial, ésta no nace con el hombre, sino que se desarrolla con estudio y disciplina. El lenguaje que es para Hobbes "la invención más noble y útil de todas" (Hobbes, 1994, 33), es el punto de partida para poder razonar, es de lo que depende el razonamiento para que éste pueda operar.[1]

La razón no es algo natural porque el hombre no nace con ella y puede que nunca la llegue a adquirir. Algo que resulta extrínseco a la constitución del hombre en el momento de nacer y que necesite de esfuerzo y trabajo para alcanzarse, no puede denominarse natural. La forma en la cual Hobbes define a la razón implica que solo unos pocos, entre la totalidad de los hombres, puedan hacerse con ella. Si la mayor parte de la humanidad no posee razonamiento ¿De qué manera se conducen estas personas por el mundo? ¿Cómo llevan a cabo su vida práctica? Para Hobbes la vida práctica no resulta problemática sin la razón, ya que ésta no parece ser de utilidad para ella: "Y la mayoría de los hombres, aunque posea algún uso de razón, como se manifiesta en su capacidad de numerar hasta cierto grado, la razón le sirve poco en la vida común" (Hobbes, 1994, 32).

[1] No resulta un detalle menor que la razón se pueda desarrollar solo a través de una invención. Este dato posibilita afirmar de manera aún más concluyente el carácter artificial de la razón hobbesiana. Si la razón se desarrolla a partir de una invención ¿Qué carácter natural puede llegar a tener?

Para Hobbes lo que se pone en juego en la vida práctica es la prudencia y no la razón. El hombre prudente que tenga experiencia suficiente, podrá desenvolverse sin inconvenientes en su vida cotidiana. Sin embargo aquel que solo sea prudente, y por tanto solo haga uso de sus facultades naturales, no podrá acercarse a la ciencia. La ciencia queda restringida a los pocos hombres de razón que han desarrollado la facultad racional. Estos escasos hombres han definido nombres adecuados, han hecho cálculos sobre las conexiones entre ellos y han alcanzado la consecuencia de dichos cálculos. De esta manera el hombre racional logra hacerse con la verdad y el conocimiento, es decir logra hacer ciencia.

La razón que Hobbes nos presenta de manera rigurosa y restrictiva no solo es artificial sino que también es científica. Ser racional equivale a realizar ciencia y por ende, la *razón* que este autor nos presenta es una *razón artificial y científica*.

Bibliografía

Hobbes, Thomas (1994) *Leviatán*, Barcelona, Altaya.

La estrategia del escéptico en *De Natura Deorum* y *Diálogos sobre la religión natural*

Sofía Calvente (IdIHCS – UNLP)
vicentesofia@yahoo.com.ar

La influencia de Marco Tulio Cicerón en el pensamiento de David Hume es un hecho que el mismo filósofo escocés pone de manifiesto en diferentes pasajes de su obra.[1] Particularmente, hay un aspecto del escepticismo que es la crítica a la teología racional, sobre el que los especialistas han establecido numerosas comparaciones entre dos obras: *De Natura Deorum* (45 d. C.) y *Diálogos sobre la religión natural* (1779), proponiendo que la primera habría servido de modelo para la segunda (Hurlbutt III, 1956, 495-496; Olshewsky, 1991, 281-282; Fosl, 1994, 112; Maia Neto, 1997, 200). En primer lugar, ambas obras abordan el mismo tema: la naturaleza divina y su vinculación con la humanidad. En segundo lugar, se trata de diálogos enmarcados entre tres interlocutores. En un caso, el relator es Cicerón mismo, quien se presenta como alumno de Cota, uno de los contendientes; y en el otro, Pánfilo, cuyo maestro es Cleantes.[2] Finalmente, ambos diálogos cuentan con la figura del escéptico –Cota y Filón, respectivamente– cuya función es mostrar la equipotencia respecto de los argumentos antagónicos que ofrecen sus interlocutores. En el caso de *De Natura Deorum*, esos interlocutores son el epicúreo Veleyo, y el estoico Balbo. En los *Diálogos*, son Demea, un fideísta ortodoxo, y Cleantes, un teísta inferencial o experimental.

Nos proponemos vincular el pensamiento de Cicerón con el de Hume, centrándonos en las estrategias que adoptan los personajes escépticos de ambos diálogos, para conocer en qué aspectos y en qué medida Hume retoma elementos de su predecesor. Haremos hincapié en la noción de lo divino, en los argumentos para probar la existencia de Dios, y en la relación entre la religión y la moral.

[1] Existe gran cantidad de referencias a obras de Cicerón en los textos de Hume. Entre otras, a *De Officiis*, *De finibus*, *Tusculanae Disputationes*, *De Divinatione*, *Pro Cluentio*, *De Oratore* y por supuesto, a *De Natura Deorum*. *Cf.* "My Own Life" en Hume (1898, 1).

[2] Los nombres que elige Hume para dos de sus personajes remiten casi directamente a *De Natura Deorum*: Filón alude al maestro de Cota y Cicerón, mientras que Cleantes es señalado como el maestro de otro de los personajes del diálogo ciceroniano, Balbo.

1. Las concepciones de lo divino

Tanto Veleyo como Balbo plantean en *De Natura Deorum* que hay un consenso universal acerca de la existencia de los dioses. Ambos consideran que la idea de lo divino está presente en todos los pueblos y es signo de que "tenemos de ello un conocimiento interior, o mejor aún, innato." (Cicerón, 2000, 95).

Esta afirmación taxativa abre la puerta a la objeción del escéptico Cota, quien considera que la existencia de los dioses no puede sustentarse en un instinto o idea innata porque no es posible demostrar que haya un consenso universal al respecto (Cicerón, 2000, 106).[3] Prefiere arraigar su creencia en la tradición: los dioses existen porque "así nos lo trasmitieron nuestros mayores." (Cicerón, 2000, 284). De esta forma, muestra su adhesión al segundo criterio del pirronismo, que consiste en atenerse desinteresadamente a las instituciones y prácticas de la sociedad a la que uno pertenece. Su contraparte Filón admite igualmente la existencia de lo que llamamos "Dios", pero no lo hace por las mismas razones que Cota, porque es altamente crítico de la religión tal como se da en el mundo y se materializa en prácticas que sólo han ocasionado guerras civiles, opresión y esclavitud (Hume, 1947, 220, 223). Por ese motivo, aboga por un tipo de religión "de índole racional y filosófica" (Hume, 1947, 220) que prescinda de ritos, instituciones y sacerdotes.

Una vez establecida la existencia de los dioses, los protagonistas de ambos diálogos se enfrentan a la difícil tarea de definir su naturaleza. Los personajes escépticos advierten que se trata de un asunto que excede los límites de la razón humana y coinciden en señalar que los atributos que le confiramos a la divinidad nos pueden conducir al antropomorfismo, cosa que sus interlocutores hacen, aunque con ciertas variantes. Veleyo les atribuye a los dioses una apariencia similar a la de los hombres, porque la naturaleza más eminente debe ser la más hermosa, y la apariencia humana es la más hermosa. Además, afirma que no puede albergarse razón si no es bajo forma humana, y si los dioses poseen razón, tienen que revestir forma humana.

Cota critica esta postura diciendo que el modo en el que nos representamos a los dioses nos es dado por convención: los sabios fueron quienes les otorgaron esa apariencia para favorecer la adhesión del vulgo al culto divino. Esto queda demostrado

[3] Hume observa lo mismo en *Historia Natural de la Religión*, donde se pregunta si los sentimientos religiosos son inherentes a la naturaleza humana o no. Justamente descarta que lo sean porque no es posible garantizar que todos los pueblos, a lo largo de la historia de la humanidad, los hayan tenido. *Cf.* Hume (2003, 39-41).

por el hecho de que no todos los pueblos conciben a los dioses con apariencia humana; por ejemplo, los egipcios y los sirios les conceden formas de animales. La creencia de que la forma divina es semejante a la humana pudo originarse también en el antropocentrismo antes que en la razón, porque para un ser humano no hay nada más hermoso que el hombre, al igual que para un animal no hay nada más hermoso que un ejemplar de su misma especie (Cicerón, 2000, 116). En cuanto a que no puede albergarse razón si no es bajo forma humana, esto podría implicar que la razón sólo reside en un ser terrestre, mortal, dotado de cuerpo. Todas esas características deberían adjudicarse también a los dioses, si decimos que ellos poseen razón. Por ende, Veleyo está seleccionando ciertos atributos del hombre para su caracterización de lo divino, pero excluyendo otros (Cicerón, 2000, 132).

En los *Diálogos*, el antropomofismo no pasa por concederle a la divinidad una figura similar a la nuestra, sino cualidades racionales y morales tales como sabiduría, poder y bondad en grado superlativo. Esto es lo que pretende Cleantes apoyándose en el argumento del designio, que plantea que el ajuste de medios a fines que existe en el mundo es similar al observado en los productos del intelecto humano. Sobre la base de esta comparación entre los efectos, se afirma que el intelecto de Dios es "en cierto modo" (Hume, 1947, 143) similar a la mente humana, aunque está dotado de facultades mucho más amplias, acordes a la proporción de su obra. Para refutar esta afirmación, Filón retoma la misma crítica que esgrime Cota contra Veleyo y la lleva al extremo.

Filón observa que el argumento de Cleantes parte del conocimiento empírico; por lo tanto, los atributos divinos que propone deberían inferirse *a posteriori*. Pero la experiencia no es suficiente para atribuirle a Dios bondad, sabiduría e inteligencia en grado sumo, sino que al igual que Cota procede con Veleyo, le muestra que existen otros argumentos basados en la experiencia que llegan a conclusiones opuestas. O bien, si afirmamos la semejanza, debemos hacernos cargo también de las consecuencias indeseables que trae aparejadas, como por ejemplo, que la mente divina pueda cometer errores, o esté encarnada en un cuerpo como el nuestro (Hume, 1947, 168).

Así, demuestra que el argumento de Cleantes no parte de la experiencia sino que se formula *a priori*: supone que el orden procede del pensamiento, y de ahí concluye que la organización y armonía que vemos en el universo surge de una mente similar aunque superior a la nuestra.

En definitiva, tanto Cota como Filón argumentan que nuestra concepción de Dios se forma a partir de una selección de nuestros propios atributos, refinándolos hasta

su estado más perfecto, y esperando que la divinidad encaje en el modelo así construido (Hume, 1999, 97-98, 191; Price, 1964, 103).

2. Orden versus azar

Luego de revisar los problemas concernientes a los atributos divinos, veamos si el esfuerzo por demostrar la existencia de un principio ordenador inteligente ocasiona dificultades semejantes. El intento mismo es objetable desde una perspectiva escéptica, porque si los dogmáticos consideran que la existencia de Dios es evidente, no sería necesario argumentar a favor de ella (Cicerón, 2000, 283; Hume, 1999, 199).

Tanto en *De Natura Deorum* como en los *Diálogos* se apela al argumento del designio para probar la existencia de una divinidad entendida en esos términos. En el primer caso, el argumento es presentado por Balbo, quien dice haberlo aprendido de su maestro Cleantes (Cicerón, 2000, 164-165); y en el segundo caso –y no casualmente- es el personaje de Cleantes quien lo hace (Hume, 1947, 163, 143).[4] El argumento del designio no sólo establece que la mente divina es similar a la humana -como hemos visto en el apartado anterior-, sino que su accionar es también análogo, al postular que la deidad es arquitecta o artesana del mundo (Cicerón, 2000, 192; Hume, 1947, 143). Por otra parte, estas similitudes habilitan la posibilidad del conocimiento de Dios a través de la contemplación de sus obras (Cicerón, 2000, 260, 268-269).

Ahora bien, es necesario destacar que a diferencia de Cleantes, Balbo usa el argumento del designio para probar que el mundo está regido por un principio organizador inmanente. Inclusive, afirma que si asumimos la condición divina del mundo, tenemos que reconocer la misma condición para los astros, que al igual que el mundo, se mueven con regularidad y por su propia iniciativa. Este argumento es recogido por Filón para señalarle a Cleantes que el argumento del designio no lleva necesariamente a probar la existencia de una deidad que es exterior al mundo ni posee los atributos que él pretende concederle.

Por lo tanto, la analogía propuesta es muy débil como para conducirnos ineludiblemente a la definición que Cleantes ofrece de Dios. El pensamiento, el designio y la inteligencia son algunas de las causas que actúan en el universo, pero también lo

[4] Ambos personajes formulan el argumento en sus dos versiones: la que lo basa en el sentimiento que genera adhesión inmediata a la idea de una causa inteligente, y la sustentada en la razón, que se apoya en la analogía entre las obras del divino hacedor y los productos de la mente humana. Por razones de espacio nos centraremos sólo en esta última versión.

son el calor, la electricidad y la gravedad; por ende no podemos transferir una conclusión sobre el accionar de algunas de las partes del universo a la totalidad (Hume, 1947, 147-149). Para Filón, es posible afirmar la existencia de algún tipo de plan en la naturaleza (Hume, 1947, 174) y en ese sentido los descubrimientos de la ciencia son argumentos a favor de ese orden, pero a su vez obran en contra del teísmo experimental de Cleantes, porque muestran cuán alejada está la causa de ese designio de los efectos del arte y el pensamiento humanos (Hume, 1947, parte V).

En *De Natura Deorum*, tanto Cota como Veleyo rechazan abiertamente la idea de un designio artesanal. Cota afirma que existe una organización en la naturaleza, que es generada por sus propios movimientos y mutaciones, y no por un principio racional (Cicerón, 2000, 295-296). De esta manera, ofrece una explicación alternativa para dar cuenta de la regularidad y la belleza del mundo que prescinde de un principio ordenador externo o inmanente. Por su parte, Veleyo sostiene que los dioses no se esfuerzan en trabajo alguno, por eso afirma que el mundo fue creado por la naturaleza sin el auxilio de una mente o principio organizador, al igual que Cota. No obstante, ofrece una hipótesis distinta a la de su interlocutor, basada en la doctrina de Epicuro, cuya cosmogonía parte del movimiento de una infinita cantidad de átomos en un espacio ilimitado, que se unen entre sí y se van amalgamando hasta generar las formas y figuras de los seres. Es una hipótesis que no implica la intervención de una mente creadora ni supone designio alguno, sino que pone por origen el azar. En los *Diálogos*, Filón la retoma para ofrecerle a Cleantes una explicación alternativa acerca del orden natural (Hume, 1947, 182-183).

Estas hipótesis rivales no se presentan como más verosímiles que el argumento del designio, sino con el propósito de mostrar la equipotencia, indicando que son tan plausibles como la alternativa teísta. Es necesario conceder que tanto Balbo como Cleantes señalan que el orden y la belleza del universo son evidentes para cualquiera, y eso necesita una explicación. Pero lo que el escéptico puede responder es que esa explicación no tiene por qué ser unívoca, ya que la evidencia empírica con la que contamos es lo suficientemente escasa como para no conducirnos a una sola alternativa. Por ende, tanto una inteligencia diseñadora como el ciego azar son principios admisibles para dar cuenta del arte y planificación que observamos en el mundo, pero ninguna de ellas está exenta de críticas u objeciones.

3. La indiferencia o el favor divino

El último aspecto que revisaremos tiene que ver con la relación entre Dios y los hombres. En el texto de Cicerón, este vínculo se manifiesta a través de la noción de providencia que propone Balbo, quien, en tanto estoico, considera que la divinidad no sólo administra y dirige al mundo, sino que además interviene en los asuntos humanos (Cicerón, 2000, 193, 255).

La principal objeción que le formulan tanto Cota como Filón es la existencia del mal.[5] Filón señala que el sufrimiento y las miserias humanas nos impiden pensar en la existencia de un Dios providente que haya erigido el mundo para felicidad de sus criaturas. Por ese motivo, considera que la causa del mundo no alberga bondad ni maldad alguna, o bien que se trata meramente de una naturaleza ciega que azarosamente dio origen al estado actual de las cosas, sin incidir en él (Hume, 1947, 211-212). En este sentido, su postura es afín a la de Veleyo, quien sostiene que los dioses no se preocupan en absoluto por asuntos humanos. Por su parte, Cota señala que nuestra capacidad racional nos permite cometer faltas. Entonces, si los dioses nos la dieron, nos concedieron al mismo tiempo la posibilidad de hacer daño (Cicerón, 2000, 329, 334). Estas consecuencias indeseables nos llevan a pensar o bien que los dioses nos dieron la razón pero no la bondad y la maldad, o bien que se despreocupan de los hombres. Para resolver esta paradoja, restringe la intercesión de la providencia: su accionar se limita a facilitarnos bienes externos tales como riquezas, salud, honores, mientras que la virtud es un bien propio del hombre, en el que no media la intercesión divina (Cicerón, 2000, 343).

En este último aspecto, la postura de Filón se acerca a la de Cota, ya que considera que la rectitud moral se adquiere a partir de la propia experiencia y no es fruto de ningún donativo divino. Pero se aleja de su par escéptico al sostener que podemos prescindir de los motivos, prácticas e instituciones religiosas, ya que éstas no son tan eficaces como la experiencia para guiar nuestro accionar, sino que generalmente resultan contraproducentes, ocasionando temor, actitudes fanáticas y conductas absurdas (Hume, 1947, 220). Cota, como ya hemos señalado, es fiel a la postura pirrónica de aceptar las leyes, costumbres e instituciones de la sociedad a la que pertenece. Por ese motivo adhiere a los motivos religiosos de forma no dogmática. (Cicerón, 2000, 281). La existencia del culto indica que los dioses se preocupan por nosotros y pueden

[5] Nos limitamos a reconstruir parcialmente los argumentos acerca del problema del mal, porque se trata de un tema extenso y complejo que excede los límites del presente trabajo.

ayudarnos, ya que de lo contrario, no existirían motivos para adorarlos (Cicerón, 2000, 148). En definitiva, para Cota es posible conciliar la idea de que la virtud es un mérito personal con el apoyo a la religión establecida, mientras que para Filón esta conjunción resulta incompatible.

El personaje de Cicerón, al comienzo del diálogo, manifiesta una postura semejante a la de Cota (Cicerón, 2000, 59), aunque añade que la eliminación de la práctica religiosa traería aparejada "una vida de desorden y una gran confusión." (Cicerón, 2000, 60). Esta observación acerca su postura a la de Cleantes, quien considera que la religión no tiene una justificación en sí misma, sino que su rol consiste en "fortalecer los motivos de la moral y la justicia." (Hume, 1947, 220). La religión desempeña para ambos personajes el rol de cohesionante social, mientras que para Filón esta función es innecesaria y basta la moralidad natural para garantizar la armonía de la comunidad, ya que la experiencia histórica demuestra que el poder eclesiástico sólo ha acarreado consecuencias nocivas para la sociedad.

Explicar la causa de estas diferencias de índole moral puede ayudarnos a comprender la principal divergencia que observamos entre las posturas de Cota y Filón, que pasa por la adhesión o rechazo del segundo criterio del escepticismo. Para ello es necesario salir brevemente de ambos diálogos y recurrir al *Ensayo sobre los principios de la moral*. Allí, Hume dice apoyar su propuesta sobre las enseñanzas de Cicerón porque considera que le permiten construir una moral secular, basada en la naturaleza humana antes que en la religión (Beauchamp, 1998, 49; Darwall, 2013, 108, 117) partiendo de la premisa de que la virtud es un mérito personal y no algo que debamos a los dioses, tal como sostiene Cota. Con este planteo, busca oponerse a teólogos y filósofos de su época, que ponían a la religión como fundamento de la moral. A sus ojos, esto era objetable porque basaba la virtud en el temor al castigo divino antes que en cualidades intrínsecamente estimables (Hume, 1998, 183, 197). Ahora bien, ¿cómo explicar que la moral no estuviera reñida con la religión para Cicerón, mientras que para Hume, sí? Y ¿cómo conciliar esta diferencia con el hecho de que Hume se apoye en Cicerón para construir una moral secular? Ambas cuestiones parecen tener la misma respuesta, que se vincula con las características de la religión en cada momento histórico.

Como hemos visto, lo que Hume encuentra condenable de la moral moderna es que ha perdido su autonomía al subordinarse a la teología, mientras que en los autores antiguos observa una mayor libertad porque mantienen su juicio independiente de los

distintos sistemas religiosos (Hume, 1999, 187). Esto se debe a que el politeísmo nunca alcanzó el poder político y cultural del cristianismo, que instauró un punto de vista absoluto, conduciendo a la supresión de la diversidad de opiniones y al aislamiento de los filósofos respecto de las cuestiones de la vida cotidiana (Hume, 1987, 121; Holden, 2013, 170, 177). A criterio de Hume, en la antigüedad sólo la filosofía regulaba la conducta de los hombres, mientras que la religión se limitaba a sacrificios y plegarias en el templo. En la modernidad, la ecuación se invirtió: la filosofía "parece haberse confinado mayormente a especulaciones en el closet", y su lugar es ocupado por "la religión moderna, que inspecciona toda nuestra conducta." (Hume, 1998, 198).[6]

Dadas estas diferencias, se comprende por qué un escéptico como Cota puede aceptar sin más las instituciones religiosas de su tiempo, ya que, como explica Hume, los dioses "no se complacían ni se ofendían con aquellas virtudes o vicios que sólo afectaban la paz y la felicidad de la sociedad humana." (Hume, 1998, 198).[7] Por su parte, Filón se niega a hacerlo porque la superstición religiosa que lo rodea genera ilusiones y actitudes que pueden llegar a subvertir el funcionamiento regular de los principios de la naturaleza humana (Hume, 1998, 57; Hume, 2003, 145).

4. Un método en común

Luego de este recorrido, podemos concluir que Hume adopta a Cota como uno de los referentes para construir el personaje de Filón, fundamentalmente en cuanto a su método y actitud, aunque se trata de una influencia no lineal. En ocasiones, Hume reformula o usa con propósitos diferentes los argumentos expuestos por Cicerón, asignándolos a los distintos personajes en función de la lógica del debate. Sin embargo, como hemos señalado, hay una diferencia importante entre Cota y Filón en cuanto a su adhesión al segundo criterio del escepticismo, lo que marca ciertas diferencias entre ambos en el plano moral. Hemos intentado resolverlas mediante una explicación de carácter histórico, para poder conciliarlas con la influencia que el filósofo escocés le reconoce al arpinate en su filosofía moral.

Según explica Cicerón, cuando hay desacuerdo sobre un tema, el escepticismo resulta ser el método más apto para mostrar las distintas posturas al respecto, y además le otorga a quien lo adopta la libertad de valerse de unos sistemas filosóficos para

[6] La traducción es nuestra.
[7] La traducción es nuestra.

examinar la validez de otros. Esta es la principal enseñanza que, a nuestro juicio, Hume recoge de *De Natura Deorum* para poder expresar su punto de vista sobre un tema de difícil abordaje tanto en el siglo I antes de Cristo como en el siglo XVIII de la era cristiana.

Bibliografía

Beauchamp, Tom (1998) "Introduction", en Hume, David, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Oxford, Oxford University Press, editado por Tom Beauchamp.

Cicerón, Marco Tulio (2000) *Sobre la naturaleza de los dioses*, Madrid, Gredos, introducción, traducción y notas de Ángel Escobar.

Darwall, Stephen (2013) "David Hume: Modern Metaethicist, (mostly) Ancient Normative Ethicist", en *40th International Hume Conference Proceedings*, Belo Horizonte, Universidade Federal de Minas Gerais, pp. 108-124.

Fosl, Peter (1994) "Doubt and Divinity: Cicero's Influence on Hume's Religious Skepticism", *Hume Studies*, XX, pp. 103-120.

Holden, Tom (2013) "Hume, Ancient and Modern Religion, and the Autonomy of Philosophy", en *40th International Hume Conference Proceedings*, Belo Horizonte, Universidade Federal de Minas Gerais, pp. 169-180.

Hume, David (1898) "My Own Life", en *The Philosophical Works*, Londres, editado por Th. H. Green & Th. H. Grose.

_____ (1947) *Dialogues concerning Natural Religion*, Indianapolis y Nueva York, Bobbs-Merrill, editado por Norman Kemp Smith.

_____ (1987) *Essays Moral, Political and Literary*, Indianapolis, Liberty Fund, editado por Eugene Millar.

_____ (1998) *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Oxford, Oxford University Press, editado por Tom Beauchamp.

_____ (1999) *An Enquiry concerning Human Understanding*, Oxford, Oxford University Press, editado por Tom Beauchamp.

_____ (2003) *Historia Natural de la Religión* (edición bilingüe), Madrid, Trotta, traducción de Concha Cogolludo, introducción de Sergio Rábade.

Hurlbutt III, R. H. (1956) "David Hume and Scientific Theism", *Journal of the History*

of Ideas, 17, pp. 486-497.

Maia Neto, José (1997) “Academic Skepticism in Early Modern Philosophy”, *Journal of the History of Ideas*, 58, pp. 199-220.

Olshewsky, Thomas (1991) “The Classical Roots of Hume's Skepticism”, *Journal of the History of Ideas*, 52, pp. 269-287.

Price, John Valdimir (1964) “Sceptics in Cicero and Hume”, *Journal of the History of Ideas*, 25, pp. 97-106.

Derivas práctico-políticas del deber kantiano

Giuliana De Battista (UNR)
giudebattista@hotmail.com.ar

A partir de la lectura y el análisis de *Teoría y Práctica* (1793), en el presente escrito se dará cuenta de las principales aseveraciones concernientes al ámbito de la filosofía moral y de la filosofía política kantiana, con el objeto de analizarlas a la luz de la crítica que Hegel realiza al autor en sus *Principios de la Filosofía del Derecho* (1821), y, en particular, a la luz de la lectura que Jorge Dotti (*Dialéctica y Derecho. El proyecto ético-político hegeliano*, 1983) realiza de dicha crítica. Se intentará demostrar la hipótesis según la cual, la gran distancia que advierte Dotti entre la concepción kantiana de la moral y el derecho y la eticidad hegeliana, no es tal en algunos aspectos; esto es, que en lo que se refiere a la posibilidad o a la imposibilidad de afirmar una libertad de autoconsciencia capaz de cuestionar el orden instituido y elaborar una alternativa, se advierten más continuidades que discontinuidades entre las propuestas de estos dos autores. En la medida en que logre alcanzarse dicho cometido, se podrá concluir que la filosofía práctica kantiana difícilmente proporciona una sólida alternativa al "quietismo" que el comentador denuncia en la propuesta ética de Hegel.

1. El bien moral como determinación formal de la voluntad del hombre

Kant define a la moral como una ciencia que enseña cómo hemos de hacernos dignos de la felicidad y no cómo hemos de procurarnos la dicha o llegar a ser felices. Ello significa que somos seres morales en la medida en que somos capaces de prescindir de la felicidad cuando ésta se halla en contradicción con el deber. Si bien el autor no propone la renuncia a lo que constituye nada menos que el fin natural del hombre, la felicidad jamás puede convertirse en principio determinante de su voluntad, ni establecerse como un condicionamiento para la observancia de la ley que prescribe la razón. De lo que se trata, y en eso consiste el "ser digno de felicidad", es de que la voluntad se halle en conformidad o arreglo con la legislación universal de la razón, esto es, de que no se oponga o esté integrada en la moralidad.

Quienes creen que los móviles que dirigen el movimiento de la voluntad hacia una cierta meta o afán sólo pueden emanar de la felicidad, cometen el error de no distinguir entre lo que es *bueno en sí* y lo que sólo es *relativa o condicionalmente bueno*: la máxima del deber que prescribe el cumplimiento incondicionado de la ley es algo bueno en sí mismo que se distingue de cualquier otra determinación de la voluntad por una diferencia de índole; la acción que tiene como principio al libre albedrío y se fundamenta en la felicidad, a saber, en un fin que nos es impuesto por la naturaleza, sólo es relativa o comparativamente buena (con respecto a un bien mejor o peor) y hasta podría llegar a ser mala en caso de que entre en conflicto con el deber. Se trata, en definitiva, de que cuando el principio que fundamenta el actuar es un fin impuesto por nosotros mismos y no la ley, el acto jamás puede ser bueno en sí mismo porque se sustenta en la contingencia que constituye la preferencia de un estado frente a otro. Un estado moralmente bueno, es decir, bueno en sí mismo, sólo puede ser aquél en el que se prefiera el deber de la razón aun cuando éste no se halle en conformidad con los fines propios; dicha elección es la que se fundamenta en la mera *forma* de la legalidad universal de la máxima y no en la materia del arbitrio:

> Como una acción por deber debe apartar el influjo de la inclinación y con ello todo objeto de la voluntad, a ésta no le queda nada que pueda determinarla objetivamente salvo la *ley* y, subjetivamente, el *puro respeto* hacia esa ley práctica, por consiguiente la máxima de dar cumplimiento a una ley semejante, aun con perjuicio de todas mis inclinaciones. (Kant, 2012, 92).

Ahora bien, una teoría fundada sobre el concepto de deber ha de tener como condición la posibilidad de diferenciar aquello que deseamos de aquello a lo cual *debemos* aspirar y, por ende, la posibilidad de aspirar a algo distinto de lo que efectivamente deseamos. Según Kant, ello es factible porque ninguna de las motivaciones procedentes del concepto de felicidad posee tanta fuerza y simplicidad como el concepto de deber; la diferencia entre aquello que se debe hacer y aquello que manda mi felicidad, está grabada a modo de fuego en las almas de los hombres y éstos pueden experimentarla con completa legibilidad en su interioridad.

2. El Estado jurídico kantiano como un conjunto de reglas externas fundamentadas en los principios puros de la razón

El derecho político es la instancia en la que la moral concierne al bien de los Estados. No guarda ningún tipo de vínculo con la felicidad en tanto fin que los hombres persiguen de modo natural, ni tampoco se ocupa de los medios a través de los cuales éstos pudiesen procurársela. Consiste en la limitación de la libertad de cada uno –de allí que el autor afirme que "procede del concepto de libertad"– para que ésta se halle en armonía con la libertad de los otros; en este sentido, se postula que el derecho público es el conjunto de leyes externas y coactivas que hacen posible la convivencia o concordancia de las libertades particulares de todos los individuos. En la medida en que es un producto de la razón misma, la constitución civil, en su calidad de contrato social, es el único que constituye un *fin en sí mismo*, es decir, es el único que resguarda el fin que cada uno *debe* tener. La peculiaridad de este contrato se basa, entonces, en el principio de su institución: al constituir éste el *deber* y no un fin abocado al bienestar de quienes participan del pacto, inaugura una unión que es en realidad el fin de toda relación externa posible y de los hombres en general porque se halla fundada en la formalidad del concepto de deber y no en los contenidos empíricos relativos al concepto de felicidad.

Como tal, la ley pública constituye un acto que sólo puede emanar de una *voluntad general* que asegure no cometer injusticia contra nadie, y que ha de ser entendida como la voluntad del pueblo entero. Ahora bien, ¿cómo es posible que dicha voluntad se exprese a través de los legisladores? Kant afirma que es la *idea* de un contrato originario la que, como mera *idea de la razón*, tiene un correlato o una realidad práctica que obliga a todo legislador a promulgar leyes que pudieran haber sido promulgadas por el pueblo. En este sentido, se descarta toda posibilidad de concebir al contrato social como si éste constituyese un hecho histórico, al mismo tiempo en que se fundamenta la legitimidad de una ley en la *posibilidad* de que el pueblo se mostrara en conformidad con ella. No obstante, la consideración que atañe a la conformidad que un pueblo pudiese guardar con respecto a una ley, parte del juicio del legislador y no del juicio de los súbditos. Es por ello que, a pesar de lo perjudicial que la medida pudiese resultar en la *inmediatez* para el pueblo, a éste no le queda otra opción que obedecer y tenerla por legítima:

> Si esa ley es de tal índole que resultara *imposible* a todo un pueblo otorgarle su conformidad […] entonces no es legítima; pero si es simplemente posible que un pueblo se muestre conforme con ella, entonces constituirá un deber tenerla por legítima, aun en el supuesto de que el pueblo estuviese ahora en una situación o

disposición de pensamiento tales que, si se le consultara al respecto, probablemente denegaría su conformidad. (Kant, 2004, 233).

Lo que se presupone que, aun cuando el jefe de Estado pudiese equivocarse en lo que concierne a la prudencia de una medida adoptada para asegurar el auge de la comunidad, no puede equivocarse en lo que se refiere a la legitimidad de la misma (puesto que para ello basta preguntarse si acaso un pueblo podría estar de acuerdo con dicha ley); de ello se sigue que su sanción implica su irreprochabilidad y la prohibición de oponérsele. En el Estado constitucional kantiano no hay, entonces, posibilidad de resistencia;[1] si tal cosa fuese factible sería imposible determinar si el Derecho se halla del lado del pueblo o del lado del soberano, volviéndose necesaria, según el autor, una autoridad superior que dirimiese el asunto: "el poder que en el Estado da efectividad a la ley no admite resistencia, y no hay comunidad jurídicamente constituida sin tal poder, sin un poder que eche por tierra toda resistencia interior" (Kant, 2004, 236).

3. Crítica de Hegel a la filosofía práctica kantiana

La *moralidad*, entendida como la interiorización del deber por obra de la voluntad que se aísla en su subjetividad, constituye en Hegel el segundo momento de realización del concepto; en éste la conciencia libre juzga la realidad y le opone la idealidad del "deber ser". La crítica que realiza a Kant consiste en que, en esta instancia, no se supera el nivel abstracto y formal del derecho; sólo en la esfera de *la eticidad* –tercer momento del derecho– se supera el formalismo y se resuelve la contradicción propia de la moralidad como deber ser (es decir, la contradicción entre el deseo de realidad y la realidad efectiva). Con el ingreso del punto de vista kantiano la subjetividad que concierne a la interioridad de la persona se hace valer como principio fundante de la libertad de la voluntad; tal cosa significa que el sujeto del Estado y de las

[1] Roberto Aramayo (2004) se pregunta cómo se explican estas radicales afirmaciones que condenan la iniciativa del pueblo para oponerse o levantarse contra cualquier modo de gobierno, a la luz del abierto entusiasmo que Kant manifiesta frente a procesos revolucionarios como los levantamientos de Irlanda y la sublevación de las colonias norteamericanas. Para esbozar una respuesta, aduce que no se trata de una inconsecuencia del autor sino de una diversidad de enfoques sobre el mismo problema; al mismo tiempo trae la interpretación de Felipe González Vicén según la cual la condena a toda revolución parte desde una perspectiva lógico-jurídica y no valorativa-histórica: "El problema de resistencia al poder no es tratado por Kant desde el punto de vista histórico de su posible justificación o no justificación, sino sólo como un problema de lógica jurídica. Su condena de toda revolución no encierra, en realidad, un juicio valorativo; sólo dictamina que un 'derecho' de resistencia es un contrasentido en sí mismo, meras palabras sin contenido alguno" (Aramayo, 2004, 25-26).

relaciones sociales es ahora el hombre singular que se pone a *sí mismo* –como interioridad, intencionalidad, autoconciencia, etc.– en todas las cosas que hace. Si bien Hegel reconoce a Kant que con su filosofía práctica introduce la especificidad de la modernidad y del Estado moderno, considera que es necesaria la transición hacia una forma superior de moralidad. Según el autor, su propuesta posee la limitación de restringir la moral al ámbito de la interioridad del sujeto; ello establecería un dualismo irresoluble entre la subjetividad fundante de todo juicio moral y la realidad que se enfrenta a ella, que 1) desvincula completamente a la esfera moral de la esfera estatal y 2) da lugar a una moral meramente formal, es decir, sin contenido o no prescriptiva. Si se quisiese distinguir en el planteo hegeliano a la moralidad de la eticidad, habría que decir que en virtud de la referencia que la eticidad guarda hacia las instituciones estatales, las costumbres y los hábitos –que constituirían la existencia o realización de la idea ética–, con ella se superan las limitaciones que restringen a la moralidad a la interioridad del sujeto. Ello significa que dichas instituciones –encarnadas en el Estado germánico– han de ser comprendidas como la realidad en la que vive la voluntad subjetiva, es decir, como la realización de la unidad o reconciliación de lo particular con lo universal –en este contexto entendida como preservación y cumplimiento de los intereses individuales en las instituciones comunitarias–.[2]

Si bien Dotti reconoce la justicia que en ciertos aspectos comporta la crítica hegeliana, también advierte la necesidad de permanecer precavidos en otros: la abstracción y falta de contenido que Hegel denuncia en la reafirmación de la libertad de consciencia kantiana (puesto que en tanto que establecimiento del "deber ser" su moralidad abre la posibilidad a una situación distinta de la que efectivamente es), presupone una actitud de aceptación del estado de cosas, es decir, opuesta a todo proyecto que conlleve transformaciones ético-políticas, y, como tal, sea necesariamente abstracto, a saber, no se adecúe a la realidad tal como ella es. Sucede, entonces, según Dotti, que aún cuando Hegel no haya pretendido justificar tal o cual régimen histórico, la ineficacia de la lógica dialéctica como instrumento de análisis de la realidad termina por justificar ordenamientos o elementos políticos contingentes y pasajeros, ya sea

[2] Según Hegel el derecho es, no un conjunto de reglas externas que coaccionan las libertades particulares de los individuos, sino la realización de la idea de libertad, a saber, el modo en que se da existencia el concepto absoluto. De la misma forma en que en la *Ciencia de la Lógica* se describe el despliegue de la Idea en su pureza, la *Filosofía del Derecho* da cuenta de la realización del concepto de derecho en las instituciones y principios en que aquél se manifiesta. La mediación dialéctica –ya resuelta en el campo de la lógica como relación entre lo particular y lo universal– se da en este contexto en clave ético-política, es decir, adquiere aquí la forma de la mediación entre la individualidad de la subjetividad moderna y el interés comunitario representado en el presupuesto clásico de la politicidad del hombre.

presentando a los "defectuosos" como *momentos* de la manifestación de lo racional en y para sí, o a la figura del Estado moderno como manifestación plena suya. Por otro lado, y en este mismo sentido, la propuesta hegeliana no escaparía al *Sollen* o "deber ser" que el autor critica en Kant: Hegel nos exhorta a reconocer en la facticidad una racionalidad que le sería inherente –a saber, la racionalidad propia del autodespliegue dialéctico de la idea–, cuando aquélla no hace más que desmentirla. La conciliación que postula la teoría hegeliana es filosófica y no real: lo que tiene lugar no es una descripción de los hechos sino una expresión de deseos que se manifiesta según la lógica dialéctica.

4. Observaciones críticas

Se concede, frente a otras interpretaciones posibles,[3] que el imperativo categórico kantiano permanece relegado a la interioridad del sujeto en la medida en que es *en el alma de los hombres* en donde permanece grabada a fuego la distinción entre aquello que deseamos y aquello a lo cual debemos aspirar. En la propuesta hegeliana, en cambio, la ética tiene como objeto la acción *en el contexto del mundo* porque la voluntad subjetiva halla su reconocimiento en las instituciones estatales; en este sentido, no hay dudas de que la moral cesa de ser algo concerniente a la interioridad de los hombres para encarnarse en el mundo jurídico institucional en donde se hallan acogidos y realizados los intereses particulares de los individuos (característica propia del Estado moderno en donde se cumple la verdadera relación dialéctica entre lo universal y lo particular). Se puede afirmar, entonces, que en virtud de su concepción ética (que Dotti interpreta subordinada a la dimensión política) en Hegel hay 1) una integración entre el ámbito del derecho y el de la moral que en Kant se halla ausente, y 2) una moral no formal o *prescriptiva* ya que el contenido le viene dado de la institucionalidad del mundo ético (en contraposición a la doctrina kantiana que concibe al bien moral como la atención que presta la voluntad a la mera *forma* del concepto del deber impidiendo el influjo de motivos ajenos a ésta). Ahora bien, ¿se sigue de estas observaciones que la

[3] Otfried Höffe (1986) hace referencia a que, si bien desde la concepción kantiana la moralidad no reside en la acción sino en la *motivación* de ésta, la acusación de "ética de la interioridad" que suele hacérsele adolece de un malentendido de las ideas de Kant. En efecto, el querer no habría de entenderse como un mero acto de deseo, sino como un empleo de todos los medios que están a nuestro alcance; la voluntad no es indiferente a su plasmación en el mundo social y político aun cuando dicha plasmación pueda faltar por condiciones externas que trascienden al sujeto en cuestión. Según Höffe, entonces, que la ética kantiana resida en la motivación no significa que permanezca relegada a la interioridad del individuo, sino que sólo afecta al ámbito de responsabilidad del sujeto, a lo que es posible para éste, y no al mero resultado o éxito objetivamente observable.

propuesta kantiana, en su no identificación de la moralidad con el mundo jurídico-estatal, habilita a un cuestionamiento del orden instituido? ¿La abstracción propia del deber ser posibilita una situación distinta a la que efectivamente es o un proyecto de transformaciones ético-políticas?

Si, tal como se explicó anteriormente, la legitimidad de una ley descansa en el hecho de que un pueblo pudiese hallarse en conformidad con ella pero ésta es una consideración que sólo descansa en el criterio del legislador, se descarta a-priori la posibilidad de denunciar como ilegítima cualquier disposición procedente del soberano. Si bien Kant reconoce la posibilidad de que, en su condición de ser finito e imperfeto, aquél cometa error en lo que respecta a los beneficios o perjuicios que se derivan de una determinada ley para el pueblo, no admite que se equivoque en lo que el autor mismo establece como pauta para su legitimidad (esto es, en el hecho de que el pueblo *pudiese* mostrarse conforme con ella). Desde esta óptica, parece difícilmente probable que la distancia o contradicción que el *deber ser*, en tanto tal, guarda con la facticidad pueda ser colmada por una formulación que exprese una situación verdaderamente distinta a la que efectivamente es, ya que, lo que no se puede cuestionar, es precisamente la legitimidad de lo instituido. Aun cuando Kant conceda al pueblo la no poco importante ni significativa "libertad de pluma" en virtud de la cual los hombres pueden hacer uso libre de su razón pública, esta opinión ha de darse *en el marco de los límites que impone la constitución*, bajo el presupuesto de que ello se hace con el objeto de informar al soberano algo que *él mismo modificaría* si estuviese informado sobre las consecuencias injustas que se siguen de una decisión suya (y por ende bajo el presupuesto de que, en toda ocasión, el soberano encarna la voluntad general del pueblo). En este sentido, todo cuestionamiento, al igual que toda libertad, ha de darse al interior de lo que prescribe la ley, constituyendo ésta misma algo incuestionable. De qué manera se pudiese, por ejemplo, trabajar para la introducción de alguna modificación en la constitución a partir de dicha libertad de opinión, resulta una pregunta difícil de responder. La falta de "contenido moral" que Dotti observa como una garantía para la posibilidad de un posicionamiento crítico, difícilmente constituye un espacio vacío al que puedan ir a situarse propuestas ético-políticas que diverjan considerablemente de la realidad. En efecto, si la particularidad de una constitución civil radica en el principio de su institución, esto es, en que tiene al *deber ser* como fundamento –y constituye por ello el único contrato que resguarda el fin que cada uno *debe tener*–, ella misma, a saber, la ley, pierde el status de *contenido* histórico (y por ende contingente) para convertirse en

deber incondicionado, esto es, en la *forma universal* a la que ha de atenerse la conducta. La negativa kantiana a que cualquier cuestión relativa a la felicidad de los hombres se constituya en principio del derecho termina por obstaculizar cualquier iniciativa de cambio, aun cuando fuese injusto establecer este tipo de afirmaciones sin contextualizarlas en un escenario de fuerte preocupación por conservar la estabilidad del orden establecido.

Para finalizar, y a raíz de las observaciones previamente realizadas, concluyo que la amenaza contra la autonomía de la autoconciencia que Dotti advierte en el planteo hegeliano, no tiene consecuencias prácticas demasiado diversas a las que se derivan, en el plano del derecho, de la libertad de autoconsciencia kantiana.

Bibliografía

Aramayo, R. R. (2004) "Estudio preliminar", en Kant, I., *¿Qué es la ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, Madrid, Alianza trad. Roberto Aramayo.

Dotti, J. E. (1983) *Dialéctica y Derecho. El proyecto ético-político hegeliano*, Buenos Aires, Hachette.

Hegel, G. W. F. (1999) *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho natural y Ciencia política*, Barcelona, Edhasa, trad. Juan Luis Vermal.

_____ (2011) *Ciencia de la lógica*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, ABADA, trad. Félix Duque.

Höffe, O. (1986) *Immanuel Kant*, Barcelona, Herder.

Kant, I. (2004) *Teoría y práctica. En torno al tópico: "Eso vale para la teoría, pero no sirve para la práctica"*, en Kant, I., *¿Qué es la ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, Madrid, Alianza, trad. Roberto Aramayo.

_____ (2012) *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Madrid, Alianza, trad. Roberto Aramayo.

“Mi corazón al descubierto”
La concepción romántica de la subjetividad estética

María Verónica Galfione (IDH-UNC-CONICET, FFyH-UNC, UNL)
veronicagalfione@yahoo.com.ar

La recepción que realiza Karl Heinz Bohrer del romanticismo alemán no puede ser entendida más allá de su disputa con lo que el autor llama la “falta de estilo” del pueblo alemán. Este déficit estético se vería reflejado tanto en las debilidades del gobierno alemán como en la tendencia de la filosofía y de la literatura alemana de postguerra a someter la dimensión estética a imperativos de carácter moral. Según Bohrer, esta tendencia alcanza un dramatismo particular en el grupo 47 y en las diferentes perspectivas que asumen la teoría crítica tradicional. Entre estas últimas, ocupa un lugar central el planteo de Jürgen Habermas en la medida en que este autor procura cancelar el potencial subversivo de la dimensión estética a través de la subordinación de la misma a principios que serían propios de una racionalidad de carácter comunicativo (Bohrer, 1988, 218).

No obstante, la insistencia de Bohrer en la capacidad de la esfera estética para dislocar las determinaciones de orden racional tampoco debe ser inscripta en la línea del postestructuralismo francés. Desde su punto de vista, la tesis neo-estructuralista acerca de la muerte del sujeto (Bohrer, 1988, 216) resulta tan problemática como la propia tendencia de Habermas a neutralizar la autorreflexión estética por medio de una perspectiva pragmático-comunicativa. Para Bohrer, el neo-estructuralismo francés acaba objetivando, sin quererlo, “al sujeto en una naturaleza arcaica reconstruida” y acalla, de esta forma, aquella protesta frente a lo general que se escondería por detrás de la renuencia de la subjetividad estética a remitir a “ideas” el infinito potencial de la imaginación (Bohrer, 1988, 216).

En este contexto problemático, la referencia de Bohrer al concepto de “subjetividad estética” se presenta como un intento de contrarrestar tanto el planteo habermansiano de una integración de lo estético al proyecto filosófico de la modernidad como la perspectiva postmoderna del postestructuralismo francés. Contra Habermas, el autor intenta desarrollar una interpretación de la subjetividad que permita remitir a la

propia modernidad estética aquellos rasgos antiilustrados que, desde la perspectiva hebermasiana, deberían ser identificados con el planteo antimoderno del postestructuralismo francés. Contra este último, el objetivo consiste desarrollar una concepción más amplia de la subjetividad que no obligue a superar las exigencias desmesuras de la subjetividad moderna por medio de la disolución de toda posible instancia de orden subjetivo.

Para Bohrer los primeros indicios de esta concepción de la subjetividad se encuentran en el pensamiento de de Friedrich Schlegel. De hecho, a diferencia de autores como Schiller o como Hegel, Schlegel no reemplaza las determinaciones teológicas o metafísicas de la apariencia estética por medio de un discurso de carácter histórico-filosófico y asume, de esta forma, la autonomía de la dimensión estética de una manera verdaderamente radical. Como sostiene Schlegel en uno de sus fragmentos de *Athenäum*, la filosofía del arte debe comenzar "con la independencia de lo bello, con la afirmación de que lo bello está, y debe estar, separado de la verdad y de la moral y que tiene iguales derechos que estas" (Schlegel, 1967, 207).

No obstante, Bohrer no realiza una recuperación integral del planteo schlegeliano sino que se concentra en obras tales como "Conversación sobre la poesía" (1799) o "Sobre la incomprensibilidad" (1800) y, aun en estos casos, no deja de hacer referencia a las limitaciones de las que adolecería la contribución de Schlegel al desarrollo de una concepción adecuada de la subjetividad estética. Desde la perspectiva de Bohrer, el proyecto schlegeliano de una nueva mitología se caracteriza por rechazar la posibilidad de una subordinación de la fantasía a las ideas de la razón. A diferencia de "El más antiguo programa del idealismo alemán", cuyo objetivo consistiría en propiciar la sensibilización de las ideas de la razón, Schlegel se esfuerza por liberar a la imaginación de todo tipo de determinación de carácter extraestético. Al respecto sostiene el propio Schlegel: "¿y qué es toda bella mitología sino una expresión cifrada de la naturaleza circundante transfigurada por la fantasía y amor?" (Schlegel, 1967, 318).

Por ello mismo, las reflexiones de Schlegel acerca del problema de la nueva mitología constituyen para Bohrer un verdadero aporte en la historia de la progresiva autonomización de la esfera estética. Desde el punto de vista de este autor "la vinculación de la poesía como mitología con lo preconciente, con el caos de nuestra fantasía y con la superación de las leyes del pensamiento" (Bohrer, 1983, 69), que realiza Schlegel en el "Discurso acerca de la nueva mitología", da cuenta de una

radicalización sin precedentes de la dimensión estética e introduce en la tradición alemana una concepción acerca del placer estético que enfatiza tanto el anclaje de este último en la existencia corporal como su irreductibilidad en términos conceptuales.

No obstante, tras rechazar las determinaciones espurias del ámbito estético, Schlegel se vería tentado a recrear una nueva instancia de carácter extrasubjetivo y traicionaría, de esta forma, defensa de la subjetividad particular que presuponía su crítica a la filosofía de la historia. Según lo entiende Bohrer, esto último resulta particularmente evidente si se tiene en cuenta que la nueva mitología debe cumplir las mismas funciones aglutinantes que había desempeñado el mito en el marco de la poesía de la antigüedad: ella debe recrear un centro, un punto medio en el cual pudiera encontrar su anclaje la problemática producción poética de la modernidad. A esto se refiere Schlegel cuando afirma: "A nuestra poesía le falta un punto medio, como lo fue la mitología para los antiguos y todo lo esencial en lo que la poesía moderna está a la zaga de la antigua, se puede sintetizar con estas palabras: no tenemos una mitología" (Schlegel, 1967, 312).

Para Bohrer este tipo de afirmación pone de manifiesto hasta qué punto Schlegel continúa vinculando la creación poética a una instancia que se encontraría situada más allá de la propia acción de la subjetividad. Concretamente, al ser identificada con la nueva mitología, la poesía es "hipostasiada como una magnitud objetiva, autónoma" (Bohrer, 1983, 58) en torno a la cual es posible volver a fundar algún tipo de comunidad. Esta comunidad no está constituida por la esfera pública republicana, como sucedía en los escritos tempranos de Schlegel, sino que remite a un grupo de elegidos, a una "nueva iglesia" de características místicas. El sujeto de la nueva mitología es, sostiene Bohrer, un "fantasma colectivo, la certeza preconciente" (Bohrer, 1983, 71). No obstante, esto torna aun más problemática la posición de Schlegel. Puesto que la subjetividad se disuelve ahora en algo "ya-no-subjetivo" que se coloca incluso más allá de las reglas generales del diálogo racional.

Desde la perspectiva de Bohrer esta sustancialización de la dimensión colectiva recién es superada por la segunda generación de autores románticos, esto es, por autores como Heinrich von Kleist, Clemens Brentano y Karoline von Günderode. Estos jóvenes escritores serían fieles al descubrimiento romántico del carácter infranqueable de la autorreflexión y evadirían, en tal sentido, la tendencia de Schlegel a superar la falta de anclaje subjetivo por medio de la reinstauración de alguna imagen mítica de las relaciones intersubjetivas. Dicho en pocas palabras, estos autores no concebirían lo

estético como el producto de una subjetividad autoconsciente, como sucedía en el caso de Schiller o Fichte, ni como la obra de un fantasma colectivo en el cual se disolvería la conciencia subjetiva, como postula Schlegel en el discurso acerca de la nueva mitología. Para ellos lo estético debería ser remitido más bien a una subjetividad que ha logrado asumir de una manera radical la crisis de todo proyecto de carácter fundacional.

En este contexto no podemos reconstruir de una manera exhaustiva la interpretación del intercambio epistolar de Kleist, Brentano y Günderode que propone Bohrer. No obstante, resulta necesario hacer una breve mención a algunos de los rasgos que este último le atribuye a la concepción romántica de la subjetividad. Pues dichos rasgos ponen en evidencia hasta qué punto el autor está dispuesto a llevar la idea de la autorreferencialidad del ámbito estético. En este sentido, debe ser entendida la ruptura de la carta romántica con la orientación dialógica que era propia de la tradición epistolar clásica. Según sostiene Bohrer, a diferencia de esta última, que se definía en virtud de su carácter comunicativo, las cartas románticas constituyen meras escenificaciones narcisistas del yo. En ellas la curiosidad por lo otro, que había caracterizado a la carta del siglo XVIII, es sustituida por una construcción monológica que tiene como referente un yo que ya no se encuentra interesado en recibir ningún tipo de respuesta. Lejos de dirigirse a un destinatario verdaderamente existente, la carta romántica convierte al otro a un espejo de la propia subjetividad. En virtud de la propia radicalización del proyecto de la autocomprensión, el destinatario termina presentándose como una instancia que hace posible la autorreflexión de la subjetividad o que, dicho con mayor precisión, simplemente permite que esta se constituya a sí misma por medio de la permanente autorepresentación (Bohrer, 1994, 47).

Para Bohrer, esta ruptura con el ideal ilustrado de la comunicación remite a otro rasgo distintivo de la carta romántica. Pues, si esta ya no se encuentra atravesada por el imperativo clásico de la comunicación, es porque la propia subjetividad ya no puede ser concebida a partir de una representación genérica de humanidad. El poeta romántico abandona el presupuesto según el cual los hombres se encontrarían unidos por algún tipo de interés común y deja de presentarse, por ello mismo, como un representante de la humanidad. Renegando hasta de las propias formas lingüísticas convencionales, el yo romántico solo se reconoce en la absoluta autorreferencialidad, en la "pura autoreferencia del yo sagrado sin certificaciones externas" (Bohrer, 1989, 57). En este sentido, la segunda generación de escritores románticos llega a oponerse incluso a la propia poética del romanticismo temprano que enfatiza la necesidad de una

Symphilosophie. Ya que, para esta última, el aislamiento social solo constituye una estrategia que se halla destinada a garantizar el surgimiento de un nuevo tipo de comunidad.

No obstante, quizás el rasgo más llamativo de la subjetividad romántica remita a su modo de ser temporal. En este punto la interpretación de Bohrer toma como referencia la afirmación de Brentano acerca de su incapacidad para identificarse completamente con una cosa (Bohrer, 1988, 166). Según Brentano su mayor desgracia consistiría en "poner hacer todo de tantas maneras diferentes que podría volverse loco y hacerlo ciertamente de diferentes maneras." (Brentano, 1981, 278) Esta es, para Bohrer, la definición más temprana del hombre radicalmente estético cuya historia se prolonga durante el siglo XIX y llega a la obra temprana de Hugo von Hofmannsthal o al *Hombre sin características* de Robert Musil. La subjetividad estética se caracteriza por su exceso de fantasía, por su capacidad para poder realmente todo. Pero carece, por ello mismo, de toda posible continuidad o identidad personal. Pues el exceso de fantasía se encargaría de destruir aquellas ideas que podrían ofrecer un anclaje objetivo para la configuración del yo. "La fantasía de Brentano impide que la conciencia llegue a la formación unívoca del yo pues esta fantasía destruye el presupuesto de esta formación de la fantasía, es decir, las ideas a las que la conciencia se podría vincular de una manera identificatoria" (Bohrer, 1988, 167).

Desde la perspectiva de Bohrer la importancia de la subjetividad estética radica en el hecho de que la misma se encuentra en mejores condiciones que la subjetividad autónoma del pensamiento racionalista a la hora de responder de una manera adecuada frente al vacío de fundamentos que produce el proceso moderno de secularización. De hecho, la única respuesta que ofrecerían las perspectivas racionalistas ante la disolución moderna de todos los fundamentos sería la integración histórico-filosófica de la subjetividad enajenada en una perspectiva general, esto es, la negación de su carácter subjetivo. La dimensión estética, en cambio, contaría como mejores herramientas para enfrentar la crisis de todas aquellas instancias que, tradicionalmente, habían contribuido a atenuar el problema de la finitud. Pues ella haría posible un tipo de experiencia que se caracterizaría por interrumpir el tiempo secular y por hacer estallar, de esta forma, esa cadena de instantes homogéneos y vacíos que conduce indefectiblemente hacia la muerte. En este sentido, la experiencia estética ofrecería un momento de felicidad realizada (Bohrer, 1988, 288). Como ya sostenía Bohrer en su *Asthetik des Schreckens*, "el instante coincide siempre con la vivencia de la felicidad. Los momentos eróticos de

Proust, Joyce o Musil son […] ataques de un sentimiento extremos de felicidad" (Bohrer, 1978, 216).

En este sentido, la dimensión estética se presenta como una instancia capaz de desestabilizar las formas sociales instituidas y no como un refugio frente a la presunta disolución del sentido a la que habría dado lugar el proceso de modernización social. Sin embargo, uno podría preguntarse hasta qué punto el planteo de Bohrer no acaba dando lugar a una neutralización similar de las potencialidades críticas de la dimensión estética. De hecho, esta parecería ser la conclusión que se desprende de su tendencia a concebir en términos ontológicos la "situación de planificación total" (Bohrer, 1973, 66) que caracterizaría a las sociedades occidentales contemporáneas. Pues, si ella la permite inhibir la posibilidad de una instrumentalización política de la dimensión estética, lo hace al precio de tornar superfluo su propio efecto desestabilizador. En última instancia, podría decirse que Bohrer solo está dispuesto a admitir el derecho a la existencia de la subjetividad estética en la medida en que su influjo subversivo no trascienda los límites del ámbito propiamente estético.

En este punto resulta visible cuál es el costo que tiene la lectura antiidealista del romanticismo alemán que propone Bohrer. Pues en su intento por disociar el pensamiento romántico con respecto a toda posible perspectiva de carácter histórico-filosófico, Bohrer acaba desvinculando la autonomización de la obra de arte del reconocimiento del potencial crítico de la dimensión estética. Para el pensamiento romántico, en cambio, la autonomización radical de la obra de arte no tiene como consecuencia la transformación de la dimensión estética en una esfera de carácter parcial. Esto último resulta particularmente evidente en el caso de Friedrich Schlegel, en la medida en que, pese a sus discusiones con la filosofía idealista, este concibe a la autonomización progresiva de la obra de arte como un momento en el marco del propio proceso de mediación reflexiva de lo real.

Bibliografía

Bohrer, Karl Heinz (1973) *Der Lauf des Freitag: die lädierte Utopie und die Dichter*, München, Hanser.

_____ (1978) *Die Ästhetik des Schreckens*, München, Hanser.

_____ (1983) “Friedrich Schlegels Rede über die Mythologie”, *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, Frankfurt, Suhrkamp, pp. 52-82.

_____ (1988) *Nach der Natur*, München, Hanser.

_____ (1989) *Die romantische Brief*, Frankfurt, Suhrkamp.

_____ (1994) *Das absolute Präsens*, Frankfurt, Suhrkamp.

Brentano, Clemens (1981) *Gedichte, Erzählungen, Briefe*, Frankfurt, Insel.

Schlegel, Friedrich (1967) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, t. II, München, Schöningh.

La categoría de causalidad: ¿un género para dos especies?

Ariel Giménez (UNSAM – ICALA)
blasariel87@gmail.com

En el siguiente trabajo hemos de limitarnos a considerar de manera específica la categoría de causalidad (*Kausalität*)[1] y su relación con la idea de libertad (*Freiheit*). Las categorías en general son funciones lógicas o formas del pensamiento de objetos en general. Ello indica que las categorías en general son funciones sin determinación "real" de objetos. Ahora bien, en relación a la categoría de causalidad, si se abstrae el *tiempo* en la relación de síntesis según una regla, la categoría es pensada lógicamente como algo desde el cual *se puede* inferir la existencia de otra cosa. En este sentido Kant señala:

> Del concepto de causa (si dejo de lado el tiempo en el que algo sigue, según una regla, a algo diferente) no encontraría yo en la categoría pura nada más, sino que hay algo a partir de lo cual se puede inferir la existencia de algo diferente; y no solamente no se podría distinguir una de otro la causa y el efecto, sino que, puesto que este «poder inferir» requiere bien pronto condiciones de las cuales no sé nada, el concepto no tendría determinación alguna de cómo aplicarlo a algún objeto. (*KrV* A 243/B 301).

La categoría de causalidad, en cuanto concepto *puro* del entendimiento (categoría sin esquema), carece de toda determinación que permita un juicio de objeto.[2] Ello se debe, claro está, a la abstracción de las determinaciones de tiempo. Sin embargo, la cita señala que la categoría (si se abstrae la determinación del tiempo) podría ser pensada de cierto modo y, a su vez (sin la abstracción del tiempo), podría ser pensada de

[1] *Cf.* B XXXVII, B 5, B 122 y ss., A 112, B 232 ss., B 429-432. En estos pasajes se encuentran claramente los diversos matices de definición del concepto de causalidad.

[2] *Cf. KrV* B 289, B 298, A 349. Estos pasajes indican el tipo de determinación de las categorías en su función lógica. A lo anteriormente dicho agregamos una connotación especial: el vacío de contenido. Con respecto a los conceptos vacíos sería oportuno analizar detenidamente la crítica hegeliana sobre el vacío en relación a las determinaciones de las categorías, ya que según el § 43 de *Enciclopedia* de Hegel alguna especie de determinación deben tener para diferenciarse una categoría de otra. Lo que interesa en ésta crítica hegeliana es falta de "contenido" para la distinción de las categorías. Sin embargo, creemos más bien que el problema radicaría en la especie de determinación, esto es, en el juicio. Ello se debe (al menos en Kant) a que el entendimiento es discursivo y procede por juicios. En el orden práctico se verá con mayor detalle el problema de determinar una acción desde la categoría de causalidad sin apelar a la instancia del juicio (presidida por los esquemas de tiempo) pensado en la relación de esa categoría.

otra manera. En consecuencia, la categoría de causalidad puede ser comprendida en una doble especie (*cf. KrV* A 531/B 559).

La categoría de causalidad pensada como necesidad natural y, a su vez, pensada como libertad encierra el problema del vínculo y compatibilidad entre ambas causalidades. Establecer esta doble diferencia en la categoría conduce a Kant a la necesidad de aclarar de qué modo se determinan estas especies de causalidades. De modo específico, la causalidad de la necesidad natural refiere a la existencia de objetos determinables en el tiempo, esto es, refiere a la existencia de *fenómenos*. En cambio, la causalidad de la razón o causalidad por libertad, refiere a la existencia de las *cosas en sí* mismas (*cf. KpV*, V, 94).

La libertad en sentido cosmológico o libertad trascendental,[3] concebida como una causalidad por libertad, se nos presentan dos razones que merecen atención y análisis: a) la primera razón consiste en que la idea de libertad pensada como una causalidad *inicia* el problema de la compatibilidad y, a la vez, deja abierto de qué modo debe ser pensada ésta causalidad en el ámbito práctico; b) la segunda razón consiste en que nos muestra el problema de una idea de libertad que como causa sin-causa pretende realidad objetiva *sin* "tiempo" (*cf. KpV*, V, 94 ss.), lo cual escinde al sujeto actuante en dos caracteres (empírico e inteligible) de suyo compatibles por su propia heterogeneidad de ámbitos. Estas dos razones sugieren que la aspiración de la razón pura en sí misma es "unificar-se" o "hacer-se" efectiva en lo sensiblemente determinado por el tiempo.

En cuanto a la primera de las razones debemos partir de la afirmación de que la idea de libertad trascendental en sentido cosmológico no pretende "mostrar la efectiva realidad de la libertad como [si fuera] una de las facultades que contienen la causa de los fenómenos de nuestro mundo sensible" (*KrV* A 558/B 586). Entonces, ¿qué busca mostrar la razón pura con una idea de libertad trascendental pensada como causalidad?

El "comienzo absoluto" en la serie temporal de la explicación de las causas de los fenómenos es el problema a resolver en el conflicto cosmológico.[4] Allí la categoría de causalidad y la libertad se implican de cierto modo. Ahora bien, si seguimos el hilo

[3] Dice Duque: "Kant llama a tal causalidad: *libertad trascendental*, o sea: una libertad que obra *en* el mundo sin empero *del* mundo y cuya idea debe ser inferida, no para garantizar conexiones particulares, sino la conexión del «todo» (aunque Kant se atendrá a las acciones humanas, capaces de iniciar *una* serie –sólo de ellas tenemos conciencia–, apuntando por analogía a una acción capaz de iniciar *la* serie completa). *Cf.* Duque (1998, 87).

[4] En las antinomias dinámicas ocurre que la tesis afirma la existencia de algo que ejerce sus efectos en la serie sin ser parte de ella; en cambio en la antítesis se afirma la imposibilidad de poder salirse de la serie misma. En la tesis se defiende la posibilidad de pensar una idea; en cambio en la antítesis se defiende el conocimiento de los fenómenos. *Cf.* Duque (2002, 140).

conductor de la Analítica y pensamos a la categoría en sí misma ¿Qué pensamos? Sabemos que despojada de su contenido esquemático, esto es, pensada como una función lógica indeterminada en el mero concepto, la causalidad se define como: *algo desde el cual se puede inferir la existencia de otra cosa*. A partir de la definición lógica pensada en la categoría de causalidad sabemos que el conflicto antinómico va a implicar que mecanismo natural y libertad presupongan aquella representación. Además, ésta función lógica de la causalidad es usada por el entendimiento para pensar las relaciones en un juicio a priori. ¿De qué modo se piensa toda relación en un juicio a priori? Al modo de *fundamentos* y *consecuencias*.[5] De aquí que la inferencia de la existencia de una cosa a otra es pensada como relación de síntesis entre un fundamento y su respectiva consecuencia. Esta relación es la única relación pensada lógicamente en toda representación de la causalidad como concepto puro del entendimiento, independientemente de si el concepto es necesario o no para la posibilidad de la experiencia (*cf. KrV* A 112-114).

El conflicto de la razón consigo misma en la Tercera Antinomia[6] presupone un concepto de causa-efecto (esquematizado) en la sucesión temporal de los fenómenos subalternos. Esto quiere decir que todo lo que acontece, en cuanto es algo que existe, presupone algo que lo ha determinado en el tiempo, esto es, presupone una causa (*Ursache*). La experiencia de todo acontecimiento es posible por esta necesidad de que los fenómenos que acontecen presupongan fenómenos que anteceden como causas en un orden temporal objetivo. La asimetría de determinación temporal de los fenómenos es lo que demuestra la Segunda Analogía de la experiencia y el conflicto cosmológico presupone una causalidad natural regido por este principio.[7] En este sentido, la posibilidad de la experiencia se basa en esa "regla" de estricta necesidad y universalidad.[8] La propuesta integral de la *Segunda Analogía* es que la posibilidad de la

[5] *Cf.* B 98. Allí el pasaje dice: "todas las relaciones del pensar en los juicios son a) la del predicado con el sujeto; b) la del fundamento con la consecuencia; c) la del miembros reunidos de la división, los unos con los otros".

[6] Sería oportuno un análisis más detallado de la relación entre la Tercera Antinomia y el Principio de razón suficiente leibniziano. En este respecto señala Duque: "La Tercera Antinomia es seguramente la más importante de todas ellas, pues que aquí se discute la validez y alcance del *principium grande*: el Principio de "razón suficiente" leibniziano (rector justamente de todas las verdades *de hecho*, o sea: que implican *existencia*)". *Cf.* Duque (2002, 141).

[7] En la Segunda Analogía la posición de Kant se basa en que la causalidad natural es la única causalidad *cognoscible* por un entendimiento aplicado a las condiciones intuitivas de la experiencia, pero no se afirma que fuera la única causalidad *pensable* como existente. *Cf.* Duque (2002, 141, nota 168).

[8] El problema esencial en el concepto de causa-efecto es la necesidad (*Notwendigkeit*) identificada con la universalidad estricta. Esa necesidad estriba en que, si afirmamos que A es la causa de B, afirmamos que

experiencia de los fenómenos consiste en una ley de causalidad que determina una sucesión objetiva donde: todo lo que *acontece* está determinado por todo lo que *precede* en el tiempo.[9]

Ahora bien, en la investigación de las causas para un efecto natural dado, esto es, en la serie ascendente hacia el pasado que ha dado origen a un fenómeno subalterno, la razón busca de manera necesaria lo absoluto *incondicionado*. ¿En qué consiste este comienzo absoluto de una serie o absoluto incondicionado? Consiste en que si está dada una condición también lo está la serie completa de condiciones, con lo cual fue posible esa condición. La categoría de causalidad "ofrece una serie de causas para un efecto dado, en la cual se puede ascender, a partir del último, como lo último condicionado, hasta aquéllas, como condiciones, y [así] se puede responder la pregunta de la razón" (*KrV*, B 442-443).

El argumento nos conduce a pensar que si la causalidad estricta significa: determinación de la conexión en una síntesis de causas y efectos en una serie temporal asimétrica,[10] la razón busca una causalidad que no es causalidad. La causalidad incondicionada exige un tipo de causa que no sea determinada por la serie regresiva, y esto es su máximo conflicto (como podemos apreciar en la Tercera Antinomia). La condición absoluta (sin-relación) no es posible si atendemos a la investigación del entendimiento en la búsqueda de causas para un efecto según una regla. La inevitable y aparente ampliación del conocimiento, que el entendimiento pretende con la categoría de causalidad, trasciende sus propios límites esquemáticos y permite a la razón fundar una idea cuya causalidad es más amplia que la anteriormente restringida.

Lo que Kant muestra es *una* especie de causalidad cuya determinación consiste en: *espontaneidad para comenzar por sí misma a obrar*. El surgimiento u origen de esta causalidad por libertad está en la búsqueda de lo absoluto incondicionado. La relación

---

A junto con condiciones permanentes B se seguirá invariablemente (*cf.* Allison, 1992, 345). Esto sugiere en líneas generales que: un efecto determinado se sigue de su causa.

[9] El problema general de las analogías es la posibilidad del conocimiento de un "orden temporal objetivo". *Cf.* Allison (1992, 337). En este sentido, Allison señala que: "El problema especifico de la «Segunda analogía» es la posibilidad del conocimiento de un orden de estados sucesivos de un objeto, es decir, la posibilidad de juicios de la forma «el estado *A* precede al estado *B* en el objeto *X*». Tal sucesión de estados puede llamarse «sucesión objetiva»". *Cf.* Allison (1992, 337). También puede verse: Paton (1970, t. II, 230-232); Van Cleve (1973); y Melnick (1973, 85).

[10] En cuanto a dicha definición habría que situarla en el contexto de la distinción que el mismo Kant realiza al referirse al concepto de causalidad. En este sentido señala Duque: "Kant distingue cuidadosamente entre «causalidad» (*Kausalität*) y «causa» (*Ursache*). La primera apunta a la pura *ley* relacional, y puede desde luego ser *pensada*. La segunda tiene como referente un fenómeno *cognoscible*. En el mundo puede haber pues, dos tipos de causalidad, aunque en él sólo se den causas fenoménicas". *Cf.* Duque (2002, 86).

de síntesis de causas y efectos en la serie temporal no permite a la razón acceder a la totalidad absoluta de las condiciones en esa relación, con lo cual *espontáneamente* surge una causa que *por sí* misma se determina a obrar y, con ello, se resuelve la búsqueda de una condición (*cf. KpV*, V, 99). Resulta evidente que la determinación de la espontaneidad no se puede explicar al modo como explicamos un fenómeno en la serie de condiciones de ese fenómeno, porque "una acción *originaria*, por la cual ocurriera algo que antes no era, [es algo que] no se puede esperar de la conexión causal de los fenómenos" *(KrV*, A 544). Entonces, ¿por qué llamar *causalidad* por libertad a un principio de que no es causalidad en sentido estricto? Dos puntos importantes habría que señalar con respecto a esta pregunta:

1) El concepto de causalidad por libertad está desarrollado como espontaneidad que origina por sí misma una acción fuera del tiempo y cuya finalidad es poder ser *fundamento* de una serie de fenómenos determinados en el tiempo. Su contexto es la unión, en una acción como fenómeno, de un fundamento inteligible con una consecuencia sensible (*cf. KrV* A 538/B 566). De esta manera, la causalidad por libertad es pensada, y sólo puede ser *pensada*, al modo como es definida la categoría de causalidad despojada de su contenido esquemático, esto es, como *fundamento* espontáneo desde el cual surge una *consecuencia*. Aunque la causalidad natural exige ser definida a partir de una *regla*, la idea de libertad exige pensar en el concepto de causalidad algo que no puede ser explicado: *la espontaneidad como fundamento inteligible*. La diferencia marcada entre una y otra causalidad es la determinación del tiempo. Sin embargo, ésta diferencia no impide "pensar" la determinación entre causalidad natural y causalidad por libertad en un mismo fenómeno.

2) Con el concepto de causalidad por libertad se logra pensar lógicamente un fundamento espontáneo que tiene como consecuencia (en el orden práctico) objetos según ideas. Sobre la base de esta concepción de fundamento espontáneo pensado en la causalidad por libertad se funda una *independencia* de la naturaleza o necesidad natural. Lo peculiar de la causalidad por libertad es que surge *en* oposición y por medio de la causalidad natural.[11] El concepto de causalidad aplicado a la libertad tiene una legitimidad lógica sin realidad efectiva (en tanto facultad) por estar *fuera* del tiempo.

[11] Vicenzo Vitiello señala esa oposición (divergencia) y continua remisión reciproca de la libertad con respecto a la naturaleza. El conflicto irresoluble (al menos en la Segunda Crítica) marca la coherencia de la moral en Kant (*cf.* Vitiello, 2004, pp. 54-58).

Esto intentará revertir Kant en el ámbito práctico -orden del deber ser (*Sollen*/*Pflicht*)- afirmando una autoconciencia moral (conciencia de sí mismo como libre).

Si la causalidad natural refiere a la existencia de todo fenómeno en el tiempo, entonces la causalidad por libertad no hace alusión a ninguna relación objetiva determinada. ¿La razón tiene una causalidad por libertad?[12] Responder este planteo conduce a pensar el problema que señala Kant en el ámbito práctico cuando vuelve a pensar la confluencia, en una misma acción, de la causalidad natural y la causalidad por libertad: "¿cómo puede llamarse totalmente libre un hombre que, en el mismo momento y respecto de la misma acción está a la vez sometido a una necesidad natural inevitable?" (*KpV*, V, 95).

Echemos una mirada retrospectiva a lo anteriormente analizado. La razón teórica en la búsqueda de lo incondicionado partía desde el acontecimiento como efecto hacia la causa. En este sentido, el movimiento hacia la causa que produce el efecto es un regreso en la serie ascendente. Este movimiento se considera una regla cuya denominación es: la ley natural. La causalidad natural queda así establecida por una ley mecánica en la cual "todo" fenómeno subalterno tiene una causa en una sucesión temporal. En cambio, la causalidad por libertad sólo puede ser pensada como una determinación lógica del paso del fundamento a la consecuencia sin realidad objetiva. La realidad objetiva del concepto de causa (al menos en cuento razón teórica) queda asegurada por medio de la exposición o esquematismo[13]. Sin el esquematismo la causalidad es un concepto vacío sin intuición y no hay posibilidad de síntesis o relación objetiva en un juicio.

Kant señala en la cita que la razón pura no necesita conocer que un sujeto posee voluntad pura. Lo que si requiere la razón (en la idea de libertad) es una manera de "determinarse". En este sentido, la *Crítica de la razón práctica* vuelve a pensar la causalidad desde otro plano, esto es, a partir de la búsqueda de un principio o fundamento (*Grund*) para la voluntad. Si tenemos en cuenta que la razón práctica no tiene como finalidad el conocimiento de la causa de un efecto natural dado, manifestado en un acontecimiento, sino "determinarse a sí misma, mediante la propia causalidad, a la realización de sus objetos" (*KpV*, V, 15), entonces la razón necesita (y sería interesante preguntar por qué necesita) determinarse a actuar de la misma manera en que se

[12] En un sentido general Duque señala que la libertad según Kant es una "determinación de la voluntad no afectada por el mundo, aun cuando tenga causalidad eficiente en él". *Cf*. Duque (2002, 143).
[13] La realidad objetiva del concepto de causalidad por libertad no puede ser conocida desde la razón teórica (*cf.* por ejemplo *KrV* A 567/B 595).

determina la causalidad natural (o necesidad natural) en la serie de fenómenos. Este "determinarse a sí misma" funciona como una autoconciencia de la razón práctica. Esta razón actúa *como si* fuese naturaleza, esto es, actúa del mismo modo en que proceden las determinaciones de las necesidades naturales: según una causa. Con esto estamos ante una analogía[14]. La finalidad de dicha analogía es una necesidad objetiva de la razón por el siguiente motivo: la razón necesita (se ve precisada) *unir* la función lógica de la causalidad a la idea de libertad porque ello significa darle un estatus determinado a esta idea. La razón precisa determinarse libremente, en oposición y gracias a las necesidades naturales, como un fundamento que tiene sus propias consecuencias. En efecto, Kant sostiene que con ésta unión de la categoría pura de causalidad a la idea de libertad le es suficiente a la razón práctica para determinarse como voluntad pura y libre. No necesita más que unir la *función* del concepto de causalidad con la idea de libertad para proporcionar una determinación en el ámbito práctico[15]. La función del concepto de causalidad está en la relación entre *fundamento y consecuencia*. La razón traslada esa función lógica para establecer la relación de ésta con la voluntad. Traslada esa función de tal modo que pueda establecerse a sí misma como un "fundamento de determinación" (*Bestimmungsgrund*) para la voluntad.

Bibliografía

Alcoba, M. L. (2004) "Consideraciones en torno a la causalidad", *ÁGORA*, 23, 2, pp. 191-206.

Allison, H. (1982) "Practical and transcendental Freedom in the *Critique of practical Reason*", *Kant Studien*, 73, pp. 271-290.

_____ (1990) *Kant´s Theory of Freedom*, Cambridge University Press.

_____ (1992) *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, Barcelona/México, Ed. Anthropos/Centro de Documentación Kantiana, trad. Dulce María Granja Castro.

Beck, L. W. (1960) *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago, London, Phoenix Books, The University of Chicago Press.

[14] Aquí hacemos alusión a la analogía en sentido estricto, es decir, al modo como puede ser definido lo suprasensible (la libertad): "una semejanza incompleta de dos cosas completamente desemejantes". *Proleg.*, § 58.

[15] *Cf.* Duque (2002, 145. nota 177).

Bennett, J. (1981) *Kant´s Dialectic*, Madrid, Alianza, Cambridge University Press, 1974, trad. J. C. Armero.

Cassini, A. (1988) "Poder causal, experiencia y conceptos a priori", *Revista de Filosofía de la Universidad de Río IV*, Córdoba, mayo, 3, 1, pp. 3-15.

Di Sanza, S. L. (2010) *Arte y Naturaleza. El concepto de "Técnica de la naturaleza" en la Kritik der Urteilskraft de Kant*, Buenos Aires, Ed. Del signo.

Duque Pajuelo, F. (1988) *De la libertad de la pasión a la pasión de la libertad (ensayos sobre Hume y Kant)*, Valencia, Ed. Natán.

_____ (1989) "Causalidad y Teleología en Kant", en Muguerza, Javier y Rodríguez Aramayo, Roberto (eds.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*, Madrid, Ed. Tecnos, pp. 285-307.

_____ (1998) *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la Crítica*, Madrid, Akal.

_____ (2002) *La fuerza de la razón. Invitación a la lectura de la «Crítica de la razón pura» de Kant*, Madrid, Dykinson.

Enskat, R. (1991) "Universalität, Spontaneität und Solidarität. Formale und prozedurale Grundzüge der Sittlichkeit", en Seebohm, Th. M. (Hg.), *Prinzip und Applikation in der praktischen Philosophie*, Mainz – Stuttgart, Akademie der Wissenschaften und der Literatur – Franz Steiner, pp. 34-79.

Fernández, F. I. (2009) "El problema de la libertad y de la normatividad en la teoría ética de Kant", *DIKAIOSYNE. Revista Semestral de filosofía práctica*, Venezuela, Universidad de Los Andes, julio-diciembre, 23, pp. 67-95.

_____ (2012) "Libertad Práctica y Trascendental en la Crítica de la Razón Pura", *Ideas y Valores*, Colombia, LXI, 150, pp. 91-125.

Forschner, M. (1974) *Gesetz und Freiheit. Zum problem der Autonomie bei Immanuel Kant*, München-Salzburg, ed. Anton Pustet.

_____ (2004) "Freiheit als Schlußstein eines System der reinen Vernunft. Transzendentale und praktische Freiheit", en Fischer, N. (Hg.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Hamburg, Felix Meiner, pp. 131-159.

Geismann, G. (2007) "Kant über Freiheit in spekulativer und in praktischer Hinsicht", *Kant-Studien* 98, pp. 283-305.

Gerhardt, V. (1986) "Handlung als Verhältnis von Ursache und Wirkung. Zur Entwicklung des Handlungsbegriffs bei Kant", en Prauss, G. (Hg.),

Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., pp. 98-131.

Graband, C. (2005) "Das Vermögen der Freiheit: Kants Kategorien der praktischen Vernunft", *Kant-Studien*, 96, pp. 41-65.

Gregor, M. (1963) *Laws of freedom. A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the Metaphysics of Morals*, Oxford, Basil Blackwell.

Gunkel, A. (1989) *Spontaneität und moralische Autonomie. Kants Philosophie der Freiheit*, Bern – Stuttgart, Haupt.

Guyer, P. (2000) *Kant on freedom, law and happiness*, New York, Cambridge University Press.

_____ (2011) "Freedom: will, autonomy", *Immanuel Kant. Key Concepts*, 68, pp. 85-102.

Heck, J. N. (1983) *Liberdade em Kant*, Porto Alegre, Movimento.

Henrich D. (1973) "Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft", in Prauss, G. (ed.), *Kant Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Koln: Kiepeneuer & Witsch, pp. 77-105.

Kant, I. (1902ss.) *Kant´s Gesammelte Schriften*, Hrsg. von der Königlich Preussischen und der Deutschen Akademie der Wissenschaften, G. Reimer, W. Gruyter, Berlín.

Melnick, A. (1973) *Kant's Analogies of Experience*, Chicago, University of Chicago Press.

Paton, H. J. (1970) *Kant's Metaphysic of Experience. A Commentary on the First Half of the* Kritik der reinen Vernunft, London, George Allen & Unwin Ltd.

Van Cleve, J. (1973) "Four Recent Interpretations of Kant's Second Analogy", *Kant Studien*, 64, 1, pp. 71-87.

Vitiello, V. (2004) "Un hierro de madera moral: el placer negativo", en *Sileno*, Madrid, 16, pp. 54-58.

El carácter práctico de la resolución de la Tercera Antinomia

Marilín Mercedes Gómez (CONICET-UNR)
marilinmercedesgomez@gmail.com

La *Crítica de la razón Pura*[1] no es considerada una de las obras prácticas de Kant. No obstante, objeto de múltiples estudios e interpretaciones, el texto de la "Tercera Antinomia" y su resolución ha sido señalado repetidas veces como detentor de un carácter eminentemente práctico. Comentaristas como Bennett y Strawson han remarcado, incluso, que en la resolución de la Tercera Antinomia Kant tiene un interés principalmente práctico, en detrimento del carácter exclusivamente cosmológico con que se introducen al comienzo de la Antitética los conflictos antinómicos de las ideas de la razón. Otros estudiosos de la obra de Kant, como Allison, sostienen que lo cosmológico no es dejado totalmente de lado en la resolución de la Tercera Antinomia pero reconocen, al mismo tiempo, su importancia en la doctrina de la libertad y de la acción humana. En el presente trabajo (1) reconstruiremos la Tercera Antinomia, (2) señalaremos algunos pasajes que muestran el carácter práctico de su resolución y (3) repasaremos los comentarios críticos, no sólo con el objetivo de decidir la validez de las críticas, sino principalmente buscando caracterizar ese interés práctico que parece evidente en la resolución del tercer conflicto de la razón consigo misma.

En la primera sección de la "Antinomia" Kant presenta el sistema de las ideas cosmológicas. Allí, define las ideas cosmológicas de la razón[2] y las caracteriza como categorías extendidas a lo incondicionado, que son trascendentes y que, aunque no van más allá de los fenómenos, ocupándose solamente del mundo sensible (no de *noúmenos*), llevan, sin embargo, la síntesis hasta un grado que sobrepasa la experiencia posible (*cf.* A 420/ B 447-448). Las ideas cosmológicas son cuatro, a saber, la absoluta integridad de la *composición* de todo lo dado en los fenómenos (comienzo del mundo),

[1] La paginación citada corresponde a la Edición Académica de las obras kantianas: Kants gesammelte Schriften, Berlin, herasugegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1903s/1911, vol. I-IX. Para las citas correspondientes a la *Crítica de la razón pura* [*Kritik der reinen Vernunft*], nos referimos a la primera y a la segunda edición bajo las abreviaturas A y B, de acuerdo con el uso convencional.

[2] Comentaristas como Kemp Smith (1962, 478) han señalado inconsistencias entre las definiciones de las ideas de la razón que el filósofo ofrece en la Primera Crítica. En Allison (2004, 361-363) puede encontrarse una defensa de la coherencia interna del texto kantiano.

la absoluta integridad de la *división* de todo lo dado en el fenómeno (límite del mundo), la absoluta integridad del *surgimiento* de un fenómeno en general (espontaneidad) y la absoluta integridad de la *dependencia de la existencia* de lo mudable en el fenómeno (necesidad natural). Todas podrían denominarse según Kant muy acertadamente *conceptos de mundo*.

En la "Antitética de la razón pura" Kant plantea los cuatro conflictos antinómicos que se le presentan inevitablemente a la Razón (*cf.* A432/B450) cuando no es aplicada meramente a objetos de la experiencia, sino que se aventura más allá de los límites de ésta. Se generan lo que el filósofo denomina teoremas *sofísticos*, que no admiten ni confirmación ni refutación de la experiencia y encuentran en la naturaleza misma de la razón sus condiciones de necesidad pero, agrega Kant, "desgraciadamente, el [teorema sofístico] contrario tiene de su parte fundamentos igualmente válidos y necesarios [para] su afirmación" (A431/B449). Surgen así las antinomias de la Razón, en tanto una de estas ideas genera dos concepciones de lo incondicionado, ambas igualmente inevitables pero contradictorias entre sí. La Antitética supone, consecuentemente, una doble condición: por un lado, se refiere a un problema inevitable de la razón, que aparece necesariamente en su progreso natural y, por otro lado, la tesis y la antítesis juntas generan una ilusión natural también inevitable, que persiste incluso después de que su carácter ilusorio es descubierto (*cf.* A 432/ B 449). De modo tal que hasta este punto, nos encontramos con problemas que aparentemente conciernen a la cosmología, sin que se puedan advertir notas prácticas. No obstante, y como hemos adelantado, los intérpretes han remarcado que cuando Kant resuelve la Tercera Antinomia realiza un desplazamiento hacia lo práctico, es decir hacia una teoría de la acción humana.

Comencemos entonces por recordar, brevemente, el planteo de la Tercera Antinomia. La *tesis* propone que la causalidad según leyes de la naturaleza no es suficiente para derivar de ella todos los fenómenos del mundo, sino que "es necesario, para explicarlos, admitir además una causalidad por libertad" (A 444/ B 472). La *antítesis* sostiene que "no hay libertad, sino que todo en el mundo acontece según leyes de la naturaleza" (A 445/ B 473). La "Prueba de la Tesis" presenta dos argumentos. El primer argumento afirma que si la causalidad de las leyes de la naturaleza fuera la única posible, entonces todo lo que acontece presupondría un estado anterior, del que se seguiría indefectiblemente. Ese estado anterior debe ser a su vez algo acontecido, que presupone por eso mismo un estado anterior y la causalidad de él, y así indefinidamente

debería poder desandarse la cadena de las causas por las leyes naturales. En ese caso, no habría un primer comienzo sino sólo comienzos subalternos, "por tanto no hay integridad de la serie por el lado de las causas que provienen unas de otras" (A 446/ B 474). El segundo argumento sostiene que es ley de la naturaleza que nada acontezca sin causa suficientemente determinada *a priori*. Es decir que, a menos que se admita una primera causa incausada, las causas que constituyen la serie fenoménica no se hallarán suficientemente determinadas *a priori* y no podrá alcanzarse, en tal caso, una explicación satisfactoria de los fenómenos del mundo. Es necesario admitir, por tanto, la *libertad trascendental*, que consiste en la espontaneidad absoluta de las causas, capaz de comenzar por sí misma una serie de fenómenos, los cuales transcurrirán según las leyes de la naturaleza.

La "Prueba de la Antítesis" se basa en que admitir la libertad trascendental llevaría a presuponer un primer comienzo espontáneo que no tiene con el estado que lo precede ninguna conexión de causalidad. Ahora bien, todo comienzo de acción presupone el estado de una causa, y un primer comienzo dinámico de la acción presupone un estado que no se sigue en modo alguno del estado que lo precede. "Por consiguiente, la libertad trascendental se opone a la ley de causalidad, y un enlace tal de los estados sucesivos de las causas eficientes, según el cual no es posible unidad alguna de la experiencia […] es una vacía criatura del pensamiento" (A 447/ B 475). Por otro lado, la libertad implica también independencia respecto de las leyes de la naturaleza "*liberación* de una *coacción*" (A 447/ B 475), de modo tal que la causalidad de la naturaleza y la causalidad por libertad se diferencian como conformidad a leyes y ausencia de leyes. La primera plantea la inquietud de buscar la causa de los acontecimientos cada vez más arriba en la serie causal, pero a cambio promete unidad de la experiencia, conforme a leyes. La "ilusión de la libertad" promete al entendimiento reposo en la cadena de las causas, pero rompe el hilo conductor de las reglas que permite la unidad de la experiencia.

Así planteada, la Tercera Antinomia deja abierta la posibilidad de que tanto la tesis como la antítesis sean verdaderas. Sin embargo, la resolución que Kant propone ha sido acusada de estar eminentemente basada en intereses prácticos, esto es, de buscar fundamentar una teoría de la libertad de la acción humana, ignorando los argumentos presentados en el planteo inicial. Expondremos en primer lugar algunos pasajes que evidencian ese carácter práctico.

La “Observación a la Tesis” define la idea trascendental de la libertad afirmando que no constituye el contenido completo del concepto psicológico de libertad, el cual en gran parte es empírico, “sino solamente el [concepto] de la espontaneidad absoluta de la acción, como fundamento propio de la imputabilidad de esta” (A 449/ B 477). Aparece aquí un intento de distinguir el carácter práctico del carácter trascendental de la libertad, pero inmediatamente encontramos una referencia la estrecha relación entre ambos, afirmando que la *idea trascendental de la libertad* es

> la verdadera piedra de escándalo para la filosofía, que encuentra dificultades insuperables para admitir tal especie de causalidad incondicionada. Así, pues, en la cuestión de la libertad de la voluntad, aquello que ha puesto siempre en tanta perplejidad a la razón especulativa, es propiamente [algo] sólo *trascendental*, y se refiere solamente a si se debe admitir una facultad de comenzar por sí una serie de cosas o de estados sucesivos. (A 449/B 477)

Aunque el problema de la relación entre libertad práctica y libertad trascendental no se encuentra resuelto aquí, sino que debería ser abordado con un estudio pormenorizado de las obras prácticas, lo que queremos remarcar en este punto es que el problema práctico de la libertad se presenta como fundado en un problema cosmológico-trascendental. De modo tal que el carácter práctico de la cuestión, lejos de ser introducido arbitrariamente, se deriva de y está íntimamente relacionado con el problema cosmológico que se está abordando.

A continuación, Kant sostiene en la Observación que una vez demostrada “la facultad de comenzar por sí una serie en el tiempo, nos es permitido también, de ahora en adelante, hacer que comiencen por sí según la causalidad, en medio del curso del mundo, diversas series, y [nos es permitido] atribuirles a las substancias de él una facultad de actuar por libertad” (A 450/B 478). Encontramos aquí lo que se puede entender como una *proyección práctica* (*cf.* Beade, 2010, 196) del problema cosmológico, en tanto se plantea la posibilidad de atribuir la facultad de actuar por libertad a las sustancias del mundo. Sin embargo, la dimensión práctica no es una simple consecuencia sino un aspecto fundamental e inseparable del problema cosmológico. Más adelante en, la Sección tercera de la Antinomia, Kant define los conflictos antinómicos como sigue:

> Las cuestiones de si el mundo tiene un comienzo, y límites de su extensión en el espacio; de si en algún lugar, y quizá en mi Yo pensante, hay una unidad indivisible e indestructible, o si no hay nada más que lo divisible y perecedero; de si en mis acciones soy libre, o si, como otros entes, soy dirigido por los hilos de la naturaleza y del destino; de si, finalmente, hay una causa suprema del mundo, o si

> las cosas de la naturaleza, y el orden de ella, constituyen el objeto último en el que tenemos que detenernos en todas nuestras consideraciones: son cuestiones por cuya solución el matemático daría con gusto toda su ciencia. (A 463/B 492)

Encontramos en este pasaje una definición expresamente práctica del problema cosmológico planteado en la Tercera Antinomia. Sin embargo, no consideramos que Kant realice un desplazamiento injustificado hacia lo práctico, sino que entendemos que esta definición da cuenta de la inescindible relación que el filósofo establece entre la dimensión práctica y la dimensión cosmológico-trascendental del problema de la libertad.

A los fines de esta exposición, consideraremos suficientes los pasajes expuestos para evidenciar el carácter práctico de la resolución de la Tercera Antinomia y añadiremos una referencia al supuesto erróneo que da lugar a las antinomias de la razón, a los fines de dejar sin efecto las críticas de inconsistencia que ha recibido el aspecto práctico de este problema cosmológico al ser tenido en cuenta por Kant en su resolución.

Se presenta en la "Sección sexta" la tesis de que todo lo intuido en el espacio y en el tiempo no es *cosa en sí*, sino puro *fenómeno* (*cf.* A 490/B 518-519) "meras representaciones, que tales como son representadas, como entes extensos, o como serie de mudanzas, no tienen en sí, fuera de nuestros pensamientos, existencia fundada". Tal es la doctrina del *idealismo trascendental*. Alude allí a esta cuestión en relación a la necesidad de hacer explícito el supuesto falso que da lugar a las antinomias, a saber: la concepción del *mundo* (de los objetos dados en la experiencia) como algo *real en sí*, concepción a la que Kant denomina *realismo trascendental* (doctrina que contrapone al *idealismo trascendental*) (*cf.* Beade, 2010, 200). En la Sección séptima Kant explicita el "argumento dialéctico" que es origen del conflicto antinómico, y que consiste en que "si lo condicionado está dado, también lo está la entera serie de todas las condiciones de ello; ahora bien, objetos de los sentidos nos son dados como condicionados; en consecuencia, etc." (A 497/B 525). Dicho argumento llevaría a contradicciones inevitables al *realista trascendental* (defensor de la Antítesis). "En efecto, si "lo condicionado" es considerado como algo *real en sí* (*i.e.*, si se considera al *mundo* y a los fenómenos dados en él como *cosas en sí*) surgen las contradicciones analizadas en cada una de las antinomias" (Beade, 2010, 200). Si se abandona este supuesto erróneo y se adopta la posición contraria, esto es, la del *idealismo trascendental*, la contradicción

entre Tesis y Antítesis que era irresoluble pasa a ser una oposición *dialéctica*. Puede arribarse entonces a la solución de la antinomia:

> Así, según esto, queda suprimida la antinomia de la razón pura en sus ideas cosmológicas, al haber mostrado que es [una antinomia] meramente dialéctica, y es un conflicto [que se da] en una apariencia ilusoria que surge porque la idea de totalidad absoluta, que sólo tiene validez como condición de cosas en sí mismas, se ha aplicado a fenómenos, que sólo existen en la representación. (A 506/B 534)

Lo necesario para la resolución de la antinomia es la reformulación del problema cosmológico en términos del idealismo trascendental (*cf.* Herszenbaun, 2013, 155-182). En dichos términos, el carácter práctico de la resolución se encuentra fundamentado y su carácter cosmológico no es dejado de lado en ningún momento. Ahora sí, entonces, expondremos rápidamente las objeciones que recibió la resolución kantiana, con el objetivo de acercarnos un poco más al carácter práctico de dicha resolución.

Peter Strawson afirma que Kant resuelve incorrectamente el tercer conflicto antinómico. Según su interpretación, por un lado, la argumentación kantiana para la tesis derivaría su fuerza del supuesto de que el mundo tiene un comienzo. Eliminado este apoyo, quedaría reducida a un falso principio[3]. Por otro lado, la antítesis sería una simple negación de la libertad y en tanto las cosas que hay en el tiempo y el espacio no son sino fenómenos, la serie de las causas no debe considerarse como un todo en mayor medida que la serie de estados del mundo. Y ya que la serie no existe en tanto todo, no tiene lugar la cuestión de si se trata de un todo infinito o finito con un primer comienzo incausado. "Todos los miembros de la serie que de hecho *encontramos* en la experiencia, pueden, sin embargo, considerarse como fruto de una causa antecedente. Entonces, la tesis es falsa y la antítesis verdadera" (Strawson, 1975,187). Tal sería la correcta solución crítica según Strawson de la Tercera Antinomia. No obstante, Kant afirma explícitamente en la sección novena de la "Antinomia" que tanto la tesis como la antítesis se fundan en un supuesto erróneo, a saber, la concepción del mundo como *cosa en sí*. (*cf.* Beade, 2010, 210) Si atendemos al carácter cosmológico y práctico de la resolución kantiana, la crítica de Strawson puede considerarse superada.

[3] Strawson, sostiene que "para que un estado x, sea una condición suficiente verdaderamente causal de otro estado y, es necesario o bien que no haya condiciones suficientes causalmente antecedentes de x o bien que la serie anterior de condiciones suficientes, causalmente antecedentes, que empiezan en x termine en un miembro que no tenga condiciones necesarias, causalmente antecedentes, propias" (Strawson, 1975, 186).

Jonathan Bennett, por su parte, argumenta que Kant deja de lado en la resolución de la Tercera Antinomia los argumentos presentados en la prueba de la Tesis, e intenta una defensa de la tesis sobre la antítesis que implica un salto hacia la libertad del "yo pensante", esto es, hacia la teoría de la voluntad humana libre, dejando atrás el planteo originalmente cosmológico del problema de la libertad. Respecto a esta crítica, puede sostenerse que si bien la resolución evidencia un carácter práctico, eso no implica un abandono de la cuestión cosmológica. Kant contempla una relación indisoluble entre libertad práctica y libertad trascendental afirmando que "en esta *idea trascendental de la libertad* se funda el concepto *práctico* de ella" (A533). De modo tal que no parece válido señalar un "salto", "desplazamiento" o "arbitrariedad" en cuanto al carácter práctico de la resolución, dado que se trata de dos aspectos estrechamente conectados y ambos pertinentes a la resolución del tercer conflicto antinómico.

Bibliografía

Allison, Henry (2004) *Kant's Transcendental Idealism. Revised and Enlarged Edition*, New Haven/London, Yale Univerity Press.

Beade, Ileana (2010) "Acerca del carácter cosmológico-práctico de la Tercera antinomia de la razón pura", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 27, pp. 189-216.

Bennett, Jonathan (1990) *La Crítica de la razón pura de Kant*, t. 2, España, Alianza Editorial, trad. Julio César Armero.

Herszenbaun, Miguel (2013) "La tercera antinomia y la cosmología racional o ¿cómo reformular el problema de la tercera antinomia en términos idealista-trascendentales?" en Caimi, Mario, *Temas kantianos*, Buenos aires, Prometeo Libros, pp. 155-182.

Kant, Immanuel (1903s/1911) *Kants gesammelte Schriften*, Berlin, herasugegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, vol. I-IX.

_____ (2009) *Crítica de la razón pura*, México, FCE, UAM, UNAM, trad. de Mario Caimi, ed. bilingüe.

Kemp Smith, Norman (1962) *A commentary to Kant´s Critique of Pure Reason*, New York, Humanities Press.

Strawson, Peter (1975) *Los límites del sentido. Ensayo sobre la* Crítica de la razón pura *de Kant*, Madrid, Revista de Occidente S.A.

Consideraciones acerca de la idea de afección en Spinoza

María Victoria González (UNR)
prof.mvgonzalez@gmail.com

Ya desde una primera aproximación al pensamiento de Spinoza, se puede advertir que uno de los objetivos de su sistema filosófico es la eliminación de las ideas inadecuadas o, lo que es lo mismo, la sustitución de ideas inadecuadas por ideas adecuadas. Ahora bien, ¿qué es, exactamente, una idea? El esclarecimiento de ese interrogante es el objetivo de este trabajo pues entendemos que es una etapa imprescindible para llegar a una comprensión más acabada del proyecto de emancipación de las pasiones.

La imposibilidad de realizar una búsqueda que agote todos los sentidos de la noción de idea en la doctrina spinozista es evidente, por consiguiente nos proponemos analizar sólo algunos de ellos. Para tal fin, se realizará en primer lugar un breve recorrido sobre determinadas propiedades que Spinoza le asigna a las ideas, para luego observar las interpretaciones que algunos comentaristas ofrecen al respecto.

I.

Spinoza propone un sistema filosófico donde una única sustancia, a saber, Dios, se expresa en infinitos atributos, de los cuales sólo conocemos el pensamiento y la extensión. Al ser diferentes manifestaciones de una única sustancia, se observan las siguientes consecuencias lógicas: *i*) no existe entre los modos relación de causalidad ni interacción alguna; *ii*) el pensamiento y la extensión no poseen independencia ontológica, sino que son dos perspectivas de considerar la misma sustancia infinita. Esta perspectiva metafísica va a ser, como observaremos más adelante, el fundamento de lo que Radner entiende como conflicto inherente a la noción de representación en Spinoza.

Si los atributos no poseen independencia ontológica, mucho menos la tendrán las modificaciones de dichos atributos. Es aquí donde podemos ubicar ontológicamente a las ideas, son modificaciones del atributo pensamiento. Ahora bien, los modos del

pensamiento pueden ser tanto ideas como afectos (E, II, ax. 3; II, 11, demost.),[1] pero es posible diferenciarlos, según Deleuze, de acuerdo a su carácter representativo: la idea es un modo del pensamiento que representa una cosa mientras que el afecto es un modo del pensamiento, pero no representativo. Además, según la perspectiva del filósofo francés, todo afecto presupone una idea (lo cual no significa que uno se pueda reducir a otro).[2]

Las ideas son definidas por Spinoza al comienzo del libro II de la *Ética* como un concepto del alma, como un acto o producto que el alma produce por ser un modo (activo) del pensamiento.

> Entiendo por idea un concepto del alma, que el alma se forma por ser una cosa pensante. Digo concepto, más bien que percepción, porque la palabra 'percepción' parece indicar que el alma padece por obra del objeto; en cambio, 'concepto' parece expresar una acción del alma" (E, II, def. 3)

Tanto las ideas como los afectos se encuentran en el alma humana, que no es otra cosa que la idea de cuerpo. Por lo cual, entre cuerpo y alma existe la misma relación que se establece entre cualquier idea y su objeto, a saber, dos modificaciones de la sustancia que conforman una unidad dado que expresan lo mismo, pero desde distintos atributos. Si las ideas son modificaciones del atributo pensamiento, entonces los cuerpos son modificaciones de la extensión y como cada atributo expresa de una

---

[1] Spinoza, B. (1984) *Ética demostrada según el orden geométrico*, Buenos Aires, Orbis, traducción, introducción y notas de Vidal Peña. La referencia a esta edición se hará mediante la abreviatura E, seguida del capítulo y proposición.

[2] La noción de idea presenta ciertas dificultades en tanto se refiere a la noción de afecto, pues de acuerdo a las distintas proposiciones de la *Ética* a las que se haga referencia, este vínculo puede interpretarse de dos modos diferentes: a) Las ideas son afectos. b) Las ideas son causa de los afectos. Es posible pensar que la presencia de ambas interpretaciones en Spinoza sea producto de un uso incorrecto de los términos, del autor expresándose equívocamente; sin embargo, si se tiene en cuenta el método, el estilo y la rigurosidad con la que define cada elemento de su sistema, es prudente advertir que esta ambigüedad, probablemente, exprese la complejidad esencial al planteo mismo. Sin desestimar ninguna de estas alternativas, o incluso sosteniendo la conjunción de ambas, lo que interesa aquí es evidenciar que es en esta tensión entre idea y afecto donde radica una discusión que trasciende el plano meramente gnoseológico; esa relevancia se manifiesta aún en mayor medida cuando se advierte que ninguno de los comentaristas de Spinoza puede dejar de tomar una posición determinada con respecto a estos conceptos. Sin embargo, las discusiones sobre esta problemática son escasas y no se ocupan específicamente de dicha relación. La mayoría de los comentarios construyen sus interpretaciones desestimando dicho análisis, o asumiendo sin más la prevalencia de uno de los dos aspectos sobre el otro. En este sentido, es posible establecer una diferenciación inicial entre dos posturas: la primera supone una concepción de corte intelectualista según la cual todo afecto se encuentra determinado por una idea, o bien, que todo afecto es producto (necesario) de la presencia previa de una idea en el alma; la segunda alternativa de interpretación propone una relación disociada entre idea y afecto, poniendo en cuestión la base cognitiva de la afectividad sugerida por la primera alternativa.

manera determinada la misma esencia eterna e infinita de Dios, entonces a cada idea del pensamiento le corresponde una cosa extensa.[3]

II.

Daisie Radner, en *Spinoza's Theory of Ideas* (1971), propone pensar los supuestos de Spinoza frente a la idea y su vínculo con el objeto como un intento de mejorar la teoría cartesiana que sostiene una relación de correspondencia entre idea y objeto. En Descartes, las ideas son entes mentales que representan entes no mentales, los objetos; esto conlleva a un problema clave: ¿cuál es la garantía de que la idea representa realmente el objeto? ¿Cómo es posible determinar si existe una relación de representación entre la idea y su objeto? Es sabido que Descartes establece una garantía para que el conocimiento claro y distinto de las ideas no sea distinto del objeto sino que se encuentre una correspondencia, una semejanza entre ambas sustancias. Esa garantía es la existencia de un Dios bondadoso. De todas maneras, persiste otro problema, ligado a la naturaleza de la representación: ¿cómo pueden dos entes de distinta naturaleza, que incluso pertenecen a dos ámbitos de la realidad diferentes, sostener una relación de representación? La respuesta de Descartes señala la semejanza entre la idea y el objeto; pero, ¿es posible esa cualidad entre dos sustancias esencialmente distintas? Es aquí donde, según Radner, Spinoza propone un enfoque diferente del problema de la representación ligado a la distinción entre el *objeto de la idea* y la *cosa que la idea representa*; en Spinoza son dos nociones diferentes. Deleuze también observa esta diferencia y plantea que las ideas, en tanto modos de pensamiento representativos, poseen una *realidad objetiva* y una *realidad formal*. La primera señala la relación de la idea con el objeto que representa (Deleuze denomina a esto el carácter extrínseco de la idea); la realidad formal, por su parte, corresponde al carácter intrínseco de la idea y a su grado de perfección o de realidad, es decir, a las ideas comprendidas en tanto son en sí mismas, en tanto expresan, y no en tanto representan un objeto determinado (idea de la idea) (*cf.* Deleuze, 1996, 134 y ss.) Las ideas de la mente humana son ideas cuyo objeto no son los cuerpos exteriores sino las afecciones que esos cuerpos producen en el cuerpo humano, y esto implica para Radner que la representación sea, en un punto,

[3] Spinoza afirma que un cuerpo es un "modo que expresa de cierta y determinada manera la esencia de Dios, en cuanto se la considera como una cosa extensa" (E, II, def. 1). Coherente con la teoría del paralelismo, Spinoza afirma más adelante que "el alma es un cierto y determinado modo de pensar" (E, II, 48), en tanto es idea del cuerpo (E, II, 13).

producida por el sujeto. Esta noción de la representación activa es coherente con la definición de idea que Spinoza expone al comienzo de la segunda parte de la *Ética*.

Para Deleuze esta diferenciación es sólo una distinción de razón, ambas forman la unidad real de una idea, que sólo puede explicarse formal y objetivamente. ¿Dónde se ve reflejada esta unidad? En la concatenación de ideas que se manifiesta tanto material como formalmente; la concatenación material de ideas parte de la idea de Dios y remite a la forma lógica de las mismas; la concatenación formal se produce a partir de la potencia de pensar del hombre y posee un contenido expresivo. La unidad entre ambas series se entiende, según Deleuze, en relación al concepto de *autómata espiritual*. Deleuze distingue esta noción en reiteradas oportunidades, a pesar de no ser un elemento recurrente en la *Ética*. Considerar el cuerpo humano como una máquina, como un autómata, es una consecuencia del mecanicismo de la época (Descartes, Hobbes, Pascal). Pero era el cuerpo el que era concebido de tal manera; el espíritu, por su parte, se concibió de diversas formas. La novedad de Spinoza es considerar al espíritu también como autómata. Sin embargo, es necesario aclarar que en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, Spinoza supone que el alma actúa como si fuese un autómata espiritual (*quasi aliquod automatum spirituale*). Deleuze supone que en tanto el alma piensa, no hace otra cosa que obedecer las leyes del pensamiento, leyes que

> determinan a la vez la forma y el contenido de la idea verdadera, que nos hacen concatenar las ideas según sus propias causas y según nuestra propia potencia, de manera que no conocemos nuestra potencia de comprender sin conocer por las causas todas las cosas que caen bajo esa potencia (Deleuze, 1996, 135-136).

Radner ve en este doble registro de la noción de idea la solución al problema cartesiano de la representación, puesto que la semejanza ya no se dará entre dos entidades que pertenecen a distintas realidades sustanciales, como en Descartes sino que esa semejanza será posible entre la realidad objetiva de una afección en mi cuerpo y el cuerpo que causa dicha afección, pues como debe existir algo en común entre el efecto y su causa (E, I, ax. 4), se puede concluir que existe una relación de semejanza entre el objeto y la idea de la afección que experimenta mi cuerpo.[4]

[4] Daisie Radner no deja a un lado los inconvenientes que esta hipótesis plantea. Lo que tienen en común la afección que experimenta el cuerpo humano y el objeto exterior es algo muy dificultoso de conocer, pues el conocimiento que nos brindan las ideas de las afecciones se refiere en mayor medida a nuestra propia naturaleza que a la naturaleza de los objetos exteriores (*cf.* Radner, 1971, 340 y ss.)

> Todo en la existencia nos condenaba a no tener sino ideas inadecuadas: no teníamos ni la idea de nosotros mismos, ni la idea de los cuerpos exteriores, sino solamente ideas de afecciones, indicando el efecto de un cuerpo exterior sobre nosotros. Pero precisamente, a partir de ese efecto, podemos formar la idea de lo que es común a un cuerpo exterior y al nuestro […]. La primera idea adecuada que tenemos es la noción común, la idea ese 'algo en común' (Deleuze, 1996, 273).

Si bien las dificultades que se le presentaban a Descartes parecen superadas, el problema persiste sólo que trasladado a otro plano. Si es dificultoso ver cómo una relación de semejanza se puede plantear entre entidades que pertenecen a dos sustancias distintas, es incluso más difícil pensar, como lo hace Spinoza, en una relación de semejanza entre dos entidades que, perteneciendo a dos atributos de distinta naturaleza, son una y la misma cosa expresada de distintas formas. ¿La idea de la afección puede ser semejante al objeto que la provoca cuando cada elemento pertenece a un plano diferente de la realidad? ¿Cómo es posible establecer la unidad entre modos que pertenecen a distintos atributos?

Este problema que Radner encuentra en el nivel de los modos finitos termina por ser el mismo que se plantea al nivel de los atributos que, a pesar de ser distintos entre sí, expresan la misma sustancia eterna e infinita. La unidad de los atributos y la unidad de sus modificaciones no se siguen de la unidad de la sustancia, pues si bien podemos suponer que habrá modos que expresan exactamente la misma modificación, dada la unidad de la sustancia expresada en los distintos atributos, no se posee certeza absoluta de esta posibilidad. La naturaleza podría ser múltiple en sus alteraciones, con distintas modificaciones en cada atributo y seguir siendo una sola sustancia.

Es en este punto donde Deleuze propone una respuesta a esto que aparece como una incongruencia inherente al sistema filosófico de Spinoza. Según el filósofo francés es la idea de Dios y su doble registro como realidad objetiva y realidad formal lo que permite pensar en el pasaje de la unidad sustancial a la unidad modal. Desde el punto de vista de su *necesidad objetiva*, la idea de Dios es el principio de todo lo que existe y tiene la misma unidad que la sustancia infinita, es potencia absolutamente infinita de pensar; pero el *ente objetivo* no sería nada sin tener como correlato un ente formal en el atributo pensamiento y, desde el punto de vista de su posibilidad formal la idea de Dios es sólo un modo dentro del atributo pensamiento, una idea entre las ideas. Deleuze toma la idea de Dios como multiplicidad y unidad, como el todo y la parte, y es esa doble función la que le otorga la posibilidad de comunicar a los modos algo de la unidad

sustancial, haciendo que una y la misma modificación sea la que se exprese en los atributos de Dios.

> Spinoza fue perfectamente consciente de un problema particular de la unidad de los modos, y de la necesidad de hacer acopio de principios originales para rendir cuenta del pasaje de la unidad sustancial a la unidad modal. Es, sin duda, la idea de Dios la que nos da un principio, en virtud de su doble aspecto. Se pasa de la unidad de la sustancia, constituida por todos los atributos que expresan su esencia, a la unidad de una modificación comprendida en el entendimiento infinito, pero constituida por modos que la expresan en cada atributo (Deleuze, 1996, 121-122).

La misma modificación existe en la infinidad de modos y es una unidad en tanto que expresa lo mismo, es una y la misma individualización en una infinidad de modos diferentes. Con este argumento es posible afirmar algo que para Radner no era tan evidente: la teoría de la representación de Spinoza no cae en las incongruencias del cartesianismo al proponer una relación de semejanza entre la idea de la afección de un cuerpo exterior y ese cuerpo en sí mismo, semejanza que en definitiva se encuentra garantizada en la unidad de ambas modificaciones sustanciales. El doble registro de la idea de Dios es el argumento que utiliza Deleuze no sólo para dar sentido a la unidad y semejanza de los modos sino también al paralelismo ontológico en sí mismo.

Bibliografía

Brandom, Robert (2002) “Adequacy and the individuation of ideas in Spinoza's Ethics”, en *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge, Harvard University Press, pp. 121-142.

Deleuze, Gilles (1984) *Spinoza: filosofía práctica,* Barcelona, Tusquets, traducción de Antonio Escohotado.

_____ (1996) *Spinoza y el problema de la expresión,* Barcelona, Muchnik, traducción de Horst Vogel.

Lloyd, Genevieve (1994) *Part of Nature. Self-Knowledge in Spinoza's Ethics*, Ithaca, Cornell University Press.

Radner, Daisie (1971) “Spinoza's Theory of Ideas”, *The Philosophical Review*, 80, 3, pp. 338-359.

Spinoza, Baruch De (1677a) *Ethica Ordine Geometrico demonstrata*, Amsterdam.

_____ (1677b) *Tractactus de Intellectus emendiatione*, Amsterdam.

_____ (1984) *Ética demostrada según el orden geométrico*, Introd., trad. y notas de Vidal Peña. Madrid, Editora Nacional (hay reedición: Madrid, Alianza, 1987/1994/1998 y Buenos Aires, Orbis-Hyspamérica, 1983).

_____ (2006) *Tratado de la reforma del entendimiento*, Madrid, Alianza, Introd., trad. y notas de Atilano Domínguez.

La relación "Sustancia", "Dios" y "Naturaleza" en la *Ética* de Spinoza

Magalí L. Henke (UNSAM – ICALA)
magali_henke@hotmail.com

Introducción

En el presente trabajo nos proponemos mostrar de qué modo deben concebirse las ideas de "sustancia", "Dios" y "Naturaleza" en la *Ética* de Spinoza, con el fin de abordar la cuestión de la identidad Dios-Naturaleza en la parte primera dicho texto -titulada "*De Deo*"-. Mostrando que lo que enuncia la sentencia "*Deus sive Natura*" no es una igualdad sin más entre dos términos intercambiables.

La relevancia de este análisis radica en el esclarecimiento de la acusación de panteísmo, y con ella, la de ateísmo y fatalismo, que ha recaído sobre el sistema de Spinoza como consecuencia de la mala interpretación de la sentencia "*Deus sive Natura*", entendiéndose en ella una igualación entre Dios y la Naturaleza, de manera que ellos fueran una y la misma cosa que en nada se diferenciaran, o bien, que todas las cosas son Dios.

La idea de "Sustancia"

En Spinoza el término "sustancia" adquiere un significado diferente al que tenía en la filosofía escolástica y la temprana filosofía moderna. En primer lugar, niega que las cosas sean sustancias, pues la sustancia es aquello que es causado por sí mismo y es eterno. Spinoza afirma la existencia de una única sustancia auto-suficiente y eterna, que es fundamento de sus atributos y modos. Esta única sustancia infinita y eterna, que se expresa en sus infinitas modificaciones, es la única realidad, pues produce todo dentro de sí.

Luego de definir la *causa sui*, Spinoza introduce su definición de "sustancia", como el ser que es en sí, distinguiéndola de los modos:

> Por sustancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, es decir, aquello cuyo concepto no necesita el concepto de otra cosa, por el que deba ser formado […]. Por modo entiendo las afecciones de la sustancia, o sea, aquello que es en otro, por medio del cual también es concebido. (Spinoza, 1925, 45)

De aquí se infieren dos cosas: por un lado, que sólo la sustancia y sus modificaciones existen realmente, pues "todo lo que es, o es en sí o en otro" (Spinoza, 1925, 46); por otro, que la sustancia es anterior a sus modificaciones, pues éstas sólo pueden existir y ser concebidas por aquella.[1]

La principal diferencia que permite distinguir a la sustancia de sus modos, es que sólo la sustancia puede ser causa de sí misma: sólo la sustancia es *causa sui*. De esto se sigue que la noción de "sustancia" incluye no sólo la independencia ontológica -"es en sí"-, es decir, la auto-suficiencia que implica la *causa sui*; sino también la independencia conceptual -"se concibe por sí"-, es decir, la auto-suficiencia explicativa. La sustancia tiene auto-suficiencia causal, es decir, que no depende causalmente de otra cosa. Asimismo, la sustancia es el fundamento final de explicación de las cosas, o su fuente de inteligibilidad; es decir, que la sustancia es la fuente de conocimiento de las cosas. Esto lo enuncia Spinoza en el *Tratado Breve*:

> Finalmente, si queremos buscar la causa de la causa de aquella sustancia, que es el principio de las cosas que proceden de su atributo, nos incumbe entonces buscar, a su vez, la causa de esa causa, y así al infinito. De modo que, si debemos, como debemos, detenernos y descansar en alguna parte, es necesario que descansemos en esta sustancia única. (Spinoza, 1925, 21).

En tanto que la sustancia no puede tener la causa o razón de su existencia en algo externo a ella, debe tenerla en sí misma. De este modo, la sustancia es definida como *causa sui*. Por el contrario, en el orden de las cosas finitas, cada una de esas cosas está siempre determinada a ser y actuar de determinada manera por otra cosa, también finita. Por ello, cada causa finita es consecuencia de otra causa finita, la cual tiene a su vez otra causa finita como condición. Por ello, es necesaria una naturaleza que no sólo exista por sí misma, sino que se conciba por sí misma, es decir, cuya misma definición implique su existencia y que no tengan ninguna causa externa: que ella misma sea causa de sí. Que no sea a través de otra cosa, sino a través de sí misma y cuyo concepto no suponga el concepto de otra cosa. Esto es lo que Spinoza entiende por "sustancia". Ella

[1] Como veremos, esta "anterioridad" de la sustancia con respecto a los modos no es temporal, sino que es la "anterioridad" del fundamento.

se vuelve, entonces, el punto de partida del cual se siguen luego sus expresiones. Así, todas las cosas finitas son modificaciones de la sustancia única, que comprende todas las cosas. A esta sustancia única Spinoza la denomina "Dios".

"*Deus, sive substantia*": la definición de "Dios"

Sólo existe una única sustancia, pues Dios es la única sustancia que se puede dar y concebir. "Dios es único" (Spinoza, 1925, 56), por ende, comprende toda realidad en sí mismo. La demostración de la unicidad de Dios está fundada en que su naturaleza implica la existencia necesaria. En tanto que en Dios existencia y esencia son una y la misma cosa, Él es único.

> Dios, o sea la sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, existe necesariamente. (Spinoza, 1925, 52)

En la definición sexta de la primera parte de la *Ética* Spinoza define a Dios como la sustancia que consta de infinitos atributos. Dios es el ser absolutamente infinito que incluye en sí toda la realidad, además, existe necesariamente, de igual manera que sólo la sustancia puede concebirse como existiendo de ese modo. Es decir, que Dios existe necesariamente porque es la única sustancia, y a la naturaleza de la sustancia pertenece el existir. Dios no es una sustancia, sino que es *la* sustancia, la única que se puede dar.

> Aparte de Dios, no se puede dar ni concebir ninguna sustancia. Demostración. Puesto que Dios es un ser absolutamente infinito, del que no se puede negar ningún atributo que exprese la esencia de la sustancia (por 1/d6), y Dios existe necesariamente (por 1/11), si se diera alguna sustancia aparte de Dios, debería ser explicada por algún atributo de Dios, y así existirían dos sustancias del mismo atributo, lo cual (por 1/5) es absurdo. Por tanto, no puede darse ninguna sustancia fuera (extra) de Dios ni, por consiguiente, tampoco concebirse […]. Corolario 1. De aquí se sigue con toda claridad: primero, que Dios es único, es decir (por 1/d6), que en la Naturaleza real no existe más que una única sustancia […]. (Spinoza, 1925, 56).

Al parecer, demostrando que la sustancia existe necesariamente y que es infinita, Spinoza está identificando a la sustancia con Dios. Pero esta idea sólo va a quedar completa en la proposición 9 cuando Spinoza prueba que la sustancia es *absolutamente* infinita.

Entonces, del mismo modo que la única sustancia que puede darse es Dios, sólo Dios tiene las características de la sustancia, pues sólo Dios depende de sí mismo: sólo Dios es *causa sui*. La *Ética* comienza con la definición de la *causa sui*, es decir, con la afirmación de una esencia que existe necesariamente. Y esta realidad cuya existencia es necesaria es Dios: el ser que existe por su propia suficiencia. Al afirmarse la existencia necesaria de la sustancia (divina) -que actúa con la misma necesidad con la que existe- se afirma la existencia de los modos como resultado de su auto-afectarse, como resultado de su auto-producción. Pues Dios actúa necesariamente, y su actuar es producir y producir-se. Es decir, que del mismo modo que Dios existe necesariamente, existen necesariamente sus modificaciones. Aunque los modos existen por Dios, y no por sí mismos.

Este acto de producción no es resultado de una voluntad o entendimiento divino. Spinoza no concibe a Dios en el mismo sentido en que lo hace la tradición judeo-cristiana, aunque entiende a Dios como un ser absolutamente infinito –por ello, lo identifica con la Naturaleza- rechaza que Dios sea trascendente al mundo. Tampoco se trata de un Dios que crea al mundo a partir de la nada, sino que lo produce a partir de sí mismo. No es un Dios que mediante un acto de creación dio origen al mundo en un tiempo concreto -como su causa transitiva-, sino que es causa eterna del mundo, e inmanente al mundo, es decir, que permanece en el mundo, produciéndolo eternamente. Así, el Dios de Spinoza es despojado de todo antropomorfismo que le adjudica cualidades humanas a la naturaleza divina, como por ejemplo, y principalmente, la voluntad libre y el entendimiento.

Dios es concebido, entonces, de varias maneras: como ser sumamente poderoso, pues existe por su misma potencia –que es su esencia-. Se sigue de ello, que pueda ser entendido como *causa sui*. De ello se desprende que Dios es un ser absolutamente infinito y por ello, único. Y es la sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa su esencia eterna e infinita. Y cuanto más atributos le corresponden tanto más ser tiene una cosa: "Cuanta más realidad o ser tiene cada cosa, tanto más atributos le pertenecen" (Spinoza, 1925, 51). De modo que Dios es, entonces, el *ens realissimun*, es decir, el ser con mayor realidad posible.

La idea de "Naturaleza"

Spinoza se separó de la tradición judeo-cristiana, que concibe un Dios antropomórfico y trascendente al mundo. Por ende, su manera de entender a la Naturaleza será también bien diferente. En Spinoza, el concepto "Naturaleza" no tiene el sentido técnico moderno del mundo físico cuantificable y manipulable. La Naturaleza no debe entenderse como "cierta masa o materia corpórea" (Spinoza, 1925, 307), ni se reduce a ello. Es decir, que no es (sólo) el conjunto de objetos materiales de suyo inertes y pasivos. La Naturaleza es aquello que es real -la realidad-, pero no es toda la realidad.

Por "Naturaleza" se debe entender la totalidad de la realidad modal infinita y de las cosas finitas -de sus esencias eternas y de sus existencias finitas-, que se rigen por los modos infinitos inmediatos y mediatos, conformando ellos también ese Todo. Esta Naturaleza sólo puede ser la realidad modal dependiente. Así, la Naturaleza es un Todo compuesto de partes que se relacionan entre sí, o bien, una unidad -no numérica, sino unidad absolutamente infinita-, compuesta de una multiplicidad: "cada parte de la Naturaleza concuerda con su todo y está relacionada con las demás" (Spinoza, 1925, 169). Los modos son esas partes que conforman la totalidad de la Naturaleza modal, y mediante la cual Ella puede ser y ser explicada, pues esas partes son modificaciones de la sustancia. Pertenecer como parte, es un pertenecer que es necesario para que la sustancia exista y pueda ser concebida. Pues la Naturaleza modal es necesaria para que la sustancia se auto-constituya: es parte necesaria de esa auto-constitución, del mismo modo que es necesaria para que pueda auto-concebirse.

En la proposición quinta de la primera parte de la *Ética* se menciona por primera vez a la Naturaleza: "En la Naturaleza no puede haber dos o más sustancias de la misma naturaleza o atributo" (Spinoza, 1925, 48). En la proposición sexta agrega: "en la Naturaleza no hay nada más que las sustancias y sus afecciones" (Spinoza, 1925, 48). Si la sustancia es la única realidad que puede ser y puede ser concebida, y la sustancia es *en* la Naturaleza, entonces, se está afirmando aquí por primera vez que Dios y la Naturaleza son inseparables -pues, se dan juntos-, aunque "el orden natural" es real, no es toda la realidad. Pues la realidad infinita la conforman la sustancia y sus afecciones o modos. Si la sustancia es absolutamente infinita, la Naturaleza no puede ser nada otro de ella, es decir, no puede ser algo que la exceda. Por ende, la Naturaleza -como el conjunto infinito de modificaciones- y la sustancia -junto a sus modificaciones- son infinitas. Por ello, la Naturaleza no se separa de Dios. No hay un proceso -lógico y ontológico- temporal de deducción desde Dios hacia la Naturaleza, sino que Dios y

Naturaleza se dan de manera simultánea. Pues Dios, que es potencia, puede ser en la Naturaleza, en tanto que es su fundamento de causación, sin salir de Él mismo, es decir, en la identidad absoluta consigo mismo. De este modo, Spinoza identifica a Dios con la Naturaleza, pues Dios no es algo aparte de la Naturaleza, sino que la realidad modal es el Ser infinito expresándose necesariamente. Si Dios produce la Naturaleza en el mismo acto en el cual se produce a sí mismo, y esa producción de sí mismo es necesaria, entonces, la Naturaleza también es producida necesariamente: "Todo lo que concebimos que está en la potestad de Dios, existe necesariamente" (Spinoza, 1925, 77). La Naturaleza es producida de manera necesaria porque el ser necesario de Dios es tan originario como su actuar, y su actuar es producir:

> "[…] los modos de la naturaleza divina también se han seguido de ella necesaria y no contingentemente (por 1/16), y ello en cuanto se considera la naturaleza divina determinada, o bien de modo absoluto (por 1/21), o bien de un cierto modo, a actuar (por 1/28)". (Spinoza, 1925, 70)

Así, las cosas se explican causalmente en referencia a la sustancia, pues "Dios es causa eficiente de todas las cosas" (Spinoza, 1925, 60): los modos son entendidos como procediendo necesariamente de la sustancia. Pero aunque las cosas finitas sean una consecuencia de la sustancia, ellas son algo determinado, producto de la auto-determinación de lo indeterminado. Entonces, en tanto que las cosas finitas son modificaciones de Dios, la Naturaleza modal no es ontológicamente distinta de Dios, porque Dios es infinito y en Él está comprendida toda la realidad. Pero la Naturaleza sí es lógicamente y ontológicamente dependiente de Él. Pues la Naturaleza es infinita y existe necesariamente, pero no se produce a sí misma, ni produce las cosas finitas por su propia fuerza, sino por el poder infinito de Dios.

"*Non opposita, sed diversa*"

En Spinoza, la identidad no debe entenderse como igualdad, sino como unidad. La identidad de la sustancia es el exteriorizarse de sí y, a la vez, el mantenerse en sí. Por ello, lo que está enunciando la identidad no es *sólo* una unidad: la identidad está enunciando la inseparabilidad de aquello que está unido. Es decir, que la identidad no sólo dice que Dios y Naturaleza se dan juntos, sino que uno no puede darse sin el otro,

pues ambos se originan en el mismo acto, siendo la producción de la Naturaleza aquello que da lugar a la auto-producción de Dios. "*Non opposita, sed diversa"*: no opuestos, sino diferentes. Esta es la relación entre Dios y la Naturaleza. No se oponen a pesar de diferir: son idénticos. Dios y Naturaleza no son opuestos -pues la existencia de uno no suprime la existencia del otro-, sino contradictorios -pues coexisten en sus esencias-. Se tratan de dos realidades antagónicas, pero no independientes, ni exteriores una a la otra. Estos dos términos contrarios, están unidos indisolublemente.[2]

La identidad Dios-Naturaleza radica en la identidad de la sustancia consigo misma, que es el estar en sí y expresarse en los modos. Eso es lo que constituye la identidad. Pero esta identidad no será una identidad unilateral, sino también la diferencia entre Dios y el mundo. En tanto que el mundo es el resultado del auto-afectarse de la sustancia, no es otra cosa que la sustancia misma, siendo el conjunto de modos de ser de -y en- ella. Pero a la vez es una identidad que pasa por la diferencia de sí, pues la Naturaleza no es Dios mismo. De modo que la identidad se constituye en tanto que Dios es fundamento de sí mismo -siendo en sí mismo-, y fundamento de las cosas -siendo ellas en Él-. Esta es la diferencia que incluye la identidad: la distinción entre Dios y la Naturaleza.

Es la concepción de Dios como causa inmanente lo que nos permitirá comprender la unidad, y por ende, la identidad. Pues la identidad declara la distinción de lo no-separable, o la unidad de lo diferenciable. Ya que la identidad, al referir un término de la relación hacia el otro, enuncia la unidad de los contrarios. Es decir, que uno en referencia a otro constituirá la unidad, pues cada lado sólo es y es comprendido en relación con el otro. En esta relación, en la cual se producen y realizan, se vuelven, por ello, inseparables. Una causa inmanente es inseparable de su efecto, pues produce todo en sí misma. Por ello, al caracterizar Spinoza a la causalidad divina como inmanente no está separando a Dios de la Naturaleza.

Es la causalidad inmanente de Dios la que no permite su separación de la Naturaleza, pues en ella Dios no sale de sí para producir, sino que todo lo que produce lo produce dentro de sí. De este modo, en tanto que la Naturaleza no es exterior a Dios, Dios y la Naturaleza son inseparables: las cosas solamente son en cuanto existe Dios, pues Dios y las cosas se dan juntos. Esta manifestación de la actividad de Dios -

[2] Tenemos presente aquí la interpretación que Pierre Macherey hace con respecto a este asunto (Macherey, 2006, 211-216).

actividad que define su esencia (esencia actuante), porque es poder de ser y de actuar- le es necesaria para su auto-realización. Así, los modos son la manera por la cual se realiza la potencia de Dios. Por ello, no hay ninguna determinación que no esté contenida en Dios. Dios no es sin la Naturaleza, y la Naturaleza no es sin Dios.

El concepto "expresión" nos dice que Dios no crea saliendo de sí, sino que la sustancia sólo es en sus modos que la expresan. Es decir, que lo expresado, en tanto que es causa inmanente, no existe por fuera de sus expresiones. Así, la expresión une a Dios y a la Naturaleza, pero a su vez, los diferencia. Es decir que el término "expresión" no sólo nombra la relación entre lo Uno (infinito) y el Todo (multiplicidad infinita). Al mismo tiempo, dicho término señala la distinción entre Dios y la Naturaleza, pues implica el concepto de "fundamento": la Naturaleza es expresión y Dios es su fundamento.

Es la idea de expresión la que determina la relación existente entre Dios y la Naturaleza cuando se tratan de una misma realidad. De este modo, la expresión permite dar una respuesta al problema de entender simultáneamente la unicidad de la sustancia y la multiplicidad de sus modos: cómo pensar el mundo -un todo múltiple- como un efecto necesario de la naturaleza divina -una unidad-. La naturaleza de Dios es expresiva, por ello no se puede decir que Dios produce a la Naturaleza para expresarse, sino que se expresa como causa libre, excluyendo toda finalidad. Dios no se expresa por necesidad (en el sentido tradicional del término), pues no tiene ninguna carencia, y las esencias singulares nada agregan a la esencia divina.

Dios es y se expresa necesariamente, y no hay distinción entre ser y expresar(se). Si el ser es uno y ser es expresarse o ser expresado, entonces, toda la realidad es expresar. Pues, lo que se expresa es el Ser. Y como el Ser es eterno, también lo es su expresión. Esta expresión eterna no significa que el Ser, además de ser, sea algo que también se expresa, sino que es la misma acción ilimitada de existir. Todo lo que es, es expresión, por ello Dios jamás es causa lejana de la Naturaleza. Dios es causa inmediata de todos los modos existentes, pues su esencia se expresa inmediatamente. Por ello, la expresión es en Dios y en Él permanece. En ello radica la inseparabilidad de Dios y la Naturaleza. Asimismo, la infinidad de esencia particulares son expresivas: expresan la esencia divina. Por ello, cada esencia es parte de la potencia divina, en tanto que la esencia de Dios es explicada por esas esencias. De modo que cada esencia es una expresión necesaria de Dios: una posibilidad de su potencia infinita.

Vemos entonces, conforme lo anunciamos, que la relación enunciada en la sentencia "*Deus sive Natura*" es la relación de identidad entre Dios y la Naturaleza. Pero que ella enuncie la identidad no quiere decir que afirme la indistinción entre Dios y la Naturaleza, es decir, que ellos sean iguales, o bien, la misma cosa. Sino que la identidad, a diferencia de la igualdad, implica y abarca a la diferencia. Por ello, la identidad debe darse entre dos términos que son distintos, y en este caso, contrarios. Y en la superación de la contradicción, que implica pensar la identidad de los contrarios, se constituye la unidad. Esta unidad mantiene relacionados de manera inseparable a Dios y a la Naturaleza, en tanto que Dios es la causa inmanente de la Naturaleza.

Bibliografía

Allison, H. E. (1987) *Benedict de Spinoza: an introduction*, New Haven, Yale University Press.

Curley, E. (1988) *Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza's* Ethics, New Jersey, Princeton University Press.

Dujovne, L. (1943) *Spinoza. Su vida-su época-su influencia. III: La obra de Baruj Spinoza*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.

Hubbeling, H. G., *Spinoza* (1981), Barcelona, Editorial Herder.

Joachim, H. (1901) *Ethics of Spinoza (Ethica ordine geometrico demonstrata)*, New York, Oxford.

Macherey, P. (2006) *Hegel o Spinoza*, Buenos Aires, Tinta Limón.

Peña García, V. I. (1974) *El materialismo de Spinoza. Ensayo sobre la ontología Spinozista*, Madrid, Revista de Occidente.

Spinoza, B. (1925) *Spinoza Opera*, Heidelberg, Carl Winter, ed. Carl Gebhardt.

_____ (2009) *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Trotta, trad. Atilano Domínguez.

_____ (1990) *Tratado Breve*, Madrid, Alianza, trad. Atilano Domínguez.

El problema de la teoría del sentido de la cópula en el juicio en las *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana* de F. W. J. Schelling. Aproximaciones para una comprensión del problema de la libertad como Uno Todo de la Filosofía

Carolina Jürgens (UCA – UNSAM)
caro.jurgens@gmail.com

1. Introducción

La obra del filósofo alemán F. W. J. Schelling (1775-1854) presenta a la Historia de la Filosofía un desafío. La crítica habitual se ha empeñado en periodizarlo en distintas etapas casi inconexas, figurándolo como un autor sumamente cambiante que no ha logrado realizar un sistema único. A partir de mediados del siglo XX, gracias a los estudios y aportes principales de Walter Schulz (Schulz, 1955) y Xavier Tilliette (Tilliete, 1970) la obra de Schelling ha empezado a ser considerada como una filosofía en devenir e incluso el culmen del idealismo alemán, resaltando así tanto su carácter unitario y de desarrollo continuo como también de reelaboración constante de los problemas principales del Idealismo Alemán.

La importancia de las *Investigaciones* radica en ser el epicentro especulativo de la obra de Schelling, a partir del cual pueden comprenderse tanto las obras anteriores, pertenecientes a la parte real de la filosofía, como las posteriores. En ellas presenta el autor el núcleo de su comprensión filosófica, es decir la necesidad de hablar de un sistema de la libertad. La importancia ya no está dada sólo por comprender partes (sea el Yo, la Naturaleza o un Absoluto) sino en entenderlos todos desde el marco de un sistema de la libertad. La libertad, tal como le confesó a Hegel, es el alfa y el omega de la filosofía (Schelling, 1795, 10). Lo intentará mostrar con las *Investigaciones* en las que inicia la parte ideal de su sistema pensando el desarrollo del Absoluto desde la libertad. La verdadera oposición será entre libertad y necesidad, cuya reconciliación sólo sería posible si vemos a ambos extremos como sentidos de un único proceso, desplegado respectivamente como parte ideal y como parte real de la filosofía (Duque, 1998, 300). La libertad es la única caracterización inicial del punto de partida, de lo absoluto, si

verdaderamente se quiere partir de un principio. Se exige un principio absoluto, esto es: un principio que no se distinga como forma respecto a todo contenido y que por consiguiente no se reconozca por relación a nada que no sea él mismo. Pero esto sólo significa que el principio sea la totalidad: que lo Uno sea Todo.

En las *Investigaciones* el autor muestra a la libertad como inicio del sistema, afirmando que ella es el Uno Todo de la filosofía (SW I, 7, 351).[1]

2. El uno todo y el problema del panteísmo

La noción de Uno Todo se remonta a la filosofía griega presocrática, especialmente a las afirmaciones de Heráclito. Asevera en uno de los fragmentos conservados: "Tras haber oído al Logos y no a mí es sabio convenir en que todas las cosas son una" (Heráclito, 1987, 273). Entre los atecedentes especulativos de esta obra, hemos distinguido tres fuentes principales que se entrelazan entre sí. A saber: a) neoplatonismo, b) la llamada "Disputa del Panteísmo" de Jacobi con Mendelssohn, y c) la recepción del spinocismo por parte de Hölderlin y su influencia en el *Stift* de Tubinga.

El desafío que se presenta al pensamiento es el de evitar la acusación simplista de panteísmo e intentar pensar la identidad no como mera igualdad, sino como relación de unión y separación de lo diferenciante y lo diferenciado. Heidegger afirmará que es una relación de mutua pertenencia o co-pertenencia (*Zusammengehörigkeit*) (Heidegger, 2008, 67-79) de ambos términos. Se plantea que el Uno no es a partir del Todo ni desde el Todo sino en el Todo y por encima del Todo (Beierwaltes, 1985, 64). Pero se siguen afirmando tanto lo *uno* como lo *otro*.

En las *Investigaciones* Schelling se pregunta por la libertad y la necesidad a partir de una unidad originaria sin la cual no sería posible esta oposición. El problema del Uno Todo es esencial. Afirma: "La idea de convertir de pronto a la libertad en el Uno y Todo de la filosofía ha liberado al espíritu humano en general y no sólo en

[1] Las citas de Schelling se realizan teniendo en cuenta la edición original de las obras completas (1856-1861), *Sämtliche Werke*, editadas por su hijo Karl Friedrich August Schelling, divididas en dos apartados. El primero cuenta con 10 volúmenes, mientras que el segundo con cuatro. Esta edición se cita de la siguiente manera y orden: SW (*Sämtliche Werke*), número de apartado con números romanos, número de volumen con números arábigos y número de página también con números arábigos. Para las citas en español de las *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana* se ha utilizado la traducción Española: F. W. J. Schelling (2004) *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana*, Barcelona, Anthropos, trad. Arturo Leyte y Helena Cortés, edición bilingüe.

relación consigo mismo, y ha provocado en todas las partes de la ciencia un cambio más profundo y fuerte que el de cualquier revolución anterior" (SW, I, 7, 351).

La libertad es el verdadero En kai Pan, la filosofía cobra sentido a partir de ella. Así puede comenzar a indagarse el problema del ser del ente. Es desde el hecho humano del sentimiento (*Gefühl*) de la libertad que podemos emprender el camino hacia el Absoluto, para comprenderlo también como Libertad que se manifiesta, se desarrolla y despliega en la historia.

La libertad humana pone de manifiesto la relación real de las cosas con su fundamento, la estructura ontológica de la realidad y cómo la exigencia de una concepción unitaria y viva de la realidad se encuentra en la raíz de todo acercamiento de la inteligencia humana a la libertad. Despliega lo que denomina "parte ideal del sistema" perfilándose una doble tarea: 1) desarrollar el verdadero concepto de libertad, y 2) hacer manifiesta la conexión de este concepto con la totalidad de una concepción científica del mundo.

Sobre la libertad Schelling expone dos posiciones habituales en la Filosofía: 1) que el concepto de libertad es incompatible con el sistema y 2) que el concepto de sistema contradice, en general y en sí mismo, el concepto de libertad. Las concepciones del panteísmo que Schelling narra y refuta pueden ser expresadas según las siguientes proposiciones: 1) Todo es Dios (SW I, 7, 340-341), 2) cada cosa individual es Dios (SW I, 7, 341), y 3) Las cosas en total no son nada (SW I, 7, 343-344).

3. Sobre la esencia de la cópula en el juicio

Para comprender el principio de identidad se debe conocer la esencia de la cópula, sino se comienza a creer que el principio de identidad habla de una identificación *toto genere* entre los dos términos como si ambos fueran iguales y sin diferencia alguna (SW I, 7, 340). Acá refiere a la proposición "este cuerpo es azul". No significa que el cuerpo sea también azul en aquello mismo en lo que y por lo que es cuerpo, sino que aquello mismo que es ese cuerpo, también es azul (aunque desde otra consideración). La cópula quiere decir: el cuerpo (Unidad) es el fundamento de todas las notas que convengan al cuerpo (SW I, 7, 341).

El filósofo refiere la raíz de las malinterpretaciones del panteísmo al mal entendimiento generalizado del principio de identidad o del sentido de la cópula en el juicio, recomendado imperiosamente un estudio profundo de la lógica. Para Schelling,

no prestamos suficiente atención al “es”, es decir a la cópula, lo tomamos como una palabra más, necesaria gramaticalmente para expresar un enunciado, para poder decir, en conjunto con la doctrina panteísta, que Todo es Dios, o que cada cosa individual es Dios.

Schelling quiere advertirnos que la cópula no es un mero lazo de unión entre sujeto y predicado ni una palabra solamente de relación. Es directriz, esto es, marca el sentido y la dirección del uno hacia lo otro, fundando la relación entre sujeto y predicado. Eliminada ella, eliminamos a la vez todo cuestionamiento ontológico, dejamos de lado la pregunta por el Ser, separamos de manera absoluta al Dios y a las cosas. “El ‘es’ es lo decisivo –la ensambladura entre el fundamento del ente en total y el universo del ente” (Heidegger, 1996, 98). La dirección que marca la cópula permite que un antecedente tenga su consecuente, genera, en tanto que creadora, el despliegue del uno hacia lo otro, y nos conduce a una comprensión del origen del sistema.

La identidad no es mera igualdad, sino un juicio sintético. No es vacía ni abstracta. El principio de identidad es creador, no es estático sino extático, es progresivo y con vida: “La unidad de este principio es inmediatamente creadora” (SW I, 7, 346). El Uno Todo también es un juicio sintético, relación de implicación y explicación, y no una tautología sin sentido. La libertad misma presenta una relación de implicación y explicación de lo uno con lo múltiple, posibilita la unidad universal desde el infundamento afirmando a su vez la real multiplicidad de las cosas.

La proposición el Uno Todo alude al juicio el “Uno es Todo” (i.e., todas las cosas) bajo la fórmula A=A. Esta homologación de dos términos puede comprenderse o como una mera igualdad, es decir una tautología, o bien como una relación predicativa en la cual se establece que del primer término se predica un atributo o característica. En este segundo caso la relación de identidad queda caracterizada por una implicación y una explicación, un juicio sintético si tomamos la explicación kantiana en el que se produce una extensión y un enriquecimiento. La explicación por lo tanto es plenificada y no reducida a un análisis. Se produce una relación de antecedente y consecuente, en donde ambos no son iguales pero sí pueden ser identificados el uno como consecuencia del otro.

La cópula “es” está uniendo (y a la vez separando) dos términos aparentemente opuestos. Los pone en relación. El predicado (“todas las cosas”) pone una diferencia en el sujeto (Uno). Lo que caracteriza esta relación de identidad por lo tanto es el establecimiento de la diferencia en el sujeto, diferencia dada por la *explicación* de una

de sus características. En el sujeto se implican diferencias que se ven explicadas en el predicado. "Tales malentendidos, que cuando no son intencionados presuponen un grado de minoría de edad dialéctica que había sobrepasado ya la filosofía griega casi desde sus primeros pasos, convierten en deber imperioso recomendar un estudio profundo de la lógica. La vieja y profunda lógica distinguía a sujeto y predicado como antecedente y consecuente *(antecedens et consequens),* expresando con ello el sentido real del principio de identidad" (SW I, 7, 342).

Frente a este pasaje de Schelling, Heidegger afirma: "Quien no puede concebir expresamente la identidad en ese sentido superior, y no puede pensar y expresar proposiciones de acuerdo con ese concepto, permanece prisionero de la 'menoría de edad dialéctica'" (Heidegger, 1996, 95). Dialéctica es comprender lo uno en tránsito a través de lo otro, está referida esencialmente al otro. Una proposición dialéctica es la enunciación "lo uno es lo otro". Un uno es sólo lo que él es, en su diferencia respecto del otro (Heidegger, 1996, 96-97).

Schelling rechaza la opinión de que la afirmación de la Identidad afirme una igualdad (*Einerleiheit*) de Sujeto y Predicado. Los trata como antecedente y consecuente, como lo que está recogido y lo que está desplegado.

Schelling asevera: "Ya hemos mostrado, en la relación del sujeto al predicado, la del fundamento, la consecuencia, y la ley de fundamento es por eso tan original como la de la identidad. Lo eterno debe por tanto ser inmediatamente, y tal como es en sí mismo, fundamento" (SW I, 7, 346). Refiere a una co-originalidad del *Grundsatz* o *Das Gesetz des Grundes* (principio de fundamento o principio de razón suficiente) con el *Das Gesetz der Identität* o *Identitätgesetz* (principio de Identidad). Esto nos muestra que la razón de ser de algo es siempre idéntica con aquello de lo cual deviene (Pérez-Borbujo Álvarez, 2004, 61). Ambos "principios" son entendidos como pro-posiciones. Por tanto, la identidad consiste en una relación de fundamentación en la que el fundamento fundamenta, es decir es la base, de lo existente.

Schelling analiza que el panteísmo requiere la autonomía da la consecuencia respecto al fundamento. No obstante, mediante la cópula en el juicio, la pluralidad no se ve absorbida por la unidad sino desplegada a partir de ella. "La inmanencia en Dios y la libertad se contradicen tan poco, que justamente sólo lo libre, y en la medida que es libre, es en Dios y lo no-libre, en la medida que no es libre, está necesariamente fuera de Dios" (SW I, 7, 347). El panteísmo, no estaría ligado a la negación de la libertad sino que es su verdadero fundamento. Una concepción tal de la libertad exige una concepción

correcta de la Naturaleza en su unión y diferencia con Dios, sin ser este último un concepto abstracto ni alejado del mundo.

4. Sistema de la libertad

La existencia de un sistema de la libertad en la filosofía de Schelling implica dos afirmaciones. A saber: a) la libertad absoluta sólo puede darse mediante una forma sistemática, a través y en el sistema, toda libertad absoluta es un saber-se, es decir un saber esclarecido y consciente; y b) el sistema es constitutivo y esencial de una libertad libre de sí misma. La libertad se libera de sí misma sólo mediante y por el sistema. Encierra en su seno una forma sistemática

Las *Investigaciones* se fundamentan en la distinción entre fundamento y existencia (SW I, 7, 357-358). Con esto se logra una exposición científica, una analítica del ser. "La filosofía de la naturaleza de nuestro tiempo ha establecido por primera vez en la ciencia la distinción entre el ser, en cuanto que existe, y el ser en cuanto mero fundamento (Grund) de la existencia (Existenz)." (SW I, 7, 357).

Esta distinción conceptual o trascendental llevada a cabo en el marco de la discusión del panteísmo, se demuestra simultáneamente operativa como categoría explicativa de la naturaleza en su concepción dinámica. "Puesto que no hay nada anterior o exterior a Dios, éste debe tener en sí mismo el fundamento de su existencia. […] Ese fundamento de su existencia que Dios tiene en sí mismo, no es Dios considerado absolutamente, esto es, en cuanto que existe, pues es sólo lo que constituye el fundamento de su existencia, es la *naturaleza* en Dios, un ser inseparable de Él, pero sin embargo distinto de Él." (SW I, 7, 358).

El Fundamento es la condición de posibilidad de la existencia y de lo existente. No es su principio explicativo sino su base. Requiere de una causa que lo ponga como tal fundamento y dé razón de su relación de fundamentación respecto a la existencia. "Dios lleva dentro de sí el fundamento interno de su existencia que, por lo tanto, le precede en calidad de existente, pero de la misma manera, Dios es a su vez el *Prius* del fundamento, en cuanto que el fundamento como tal tampoco podría ser si Dios no existiera como acto." (SW I, 7, 358).

Siendo definida la libertad como una facultad para el bien y para el mal, es por tanto una potencia superior de cambio y alteración. Por eso, Schelling, al analizar el problema del mal comienza preguntándose "de dónde procede aquello en lo que reside

eso que es, la base que constituye propiamente el mal." El fundamento (*Grund*) de Dios es la Naturaleza-en Dios. No es Dios considerado absolutamente, esto es en cuanto que existe, sino sólo en tanto que constituye el fundamento de su existencia. La raíz independiente del mal es la Naturaleza-en Dios.

Schelling en 359 asimila el concepto de lo Uno a Dios. Este Uno es eterno y ansía engendrarse a sí mismo. No es el ansia, sino que ésta es igualmente eterna a él. La Unidad no está todavía presente en el ansia por engendrarse. Cuando esta ansia es voluntad consciente que es entendimiento se puede afirmar que se engendró la Unidad insondable. La Voluntad busca entender, y esto Schelling lo denomina presentir. El entendimiento constituye el fin de la Voluntad en cuanto tal. El Fundamento en Dios es comprendido como pasión. Las cosas devienen de Dios, pero de manera absolutamente distintas a él. No son lo mismo en cuanto a su esencia. El fundamento de las cosas está en aquello que, estando en Dios, no es Dios. Es decir, en el fundamento de su existencia. A partir de esto Schelling prosigue explicando el hecho eterno de la autorrevelación y el origen del hombre. Una vez que se dio este hecho eterno, todo en el mundo es regla, orden y forma. Sin embargo, antes, en un pasado eterno, el origen fue marcado por una base sin regla, ni orden, ni forma, que nosotros no podemos entender, es inasible según Schelling, pero es la base de la realidad que permanece eternamente en el fundamento. De la ausencia de entendimiento surge el entendimiento mismo. La oscuridad preliminar permite la realidad actual del hombre. Como Dios es el único ser que es por sí mismo, a Él le corresponde habitar en la luz. El hombre, en tanto ser que no es por sí mismo, sino por la Voluntad engendradora de Dios, ha habitado en la oscuridad del fundamento. El Uno se engendra a sí mismo, por su ansia originaria, para luego poder engendrar todas las cosas. De esta manera, podemos afirmar que el Uno es Todo puesto que el mundo y las cosas como todo tienen su fundamento en la naturaleza de Dios.

Dado que el ser, es decir la cópula, es eminentemente creadora, podemos afirmar que el querer originario es el que mueve todo lo real. Entones es un ser que es querer originario y por eso se expone (se pone hacia fuera) el Absoluto. Lo específico del hombre en cuanto tal es la libertad de la voluntad respecto a sí misma. La libertad de la voluntad es el ser originario. El ser originario no es la esencia de la cópula, es en el hombre, pero es el culmen del despliegue o del atravesamiento de la Voluntad en la Naturaleza hasta llegar a la conciencia humana. Y en esto último consistiría el ser-en-Dios que es la esencia de la cópula. La libertad es el ser del hombre.

5. Conclusión

En síntesis, como la libertad humana es el centro del sistema, el principio de éste, puede ella ser el Uno Todo de la Filosofía. Idealismo Absoluto sólo hay de la libertad. Sólo la filosofía, cuando es un sistema de la libertad (filosofía positiva de Schelling), configura una filosofía del Absoluto. Sólo hay una filosofía del Absoluto y dicho Absoluto no es otro que la libertad. Por esto mismo, la libertad es el Uno Todo de la filosofía. El Uno es el Fundamento del Todo que es la existencia de las cosas y de Dios mismo. La noción de sistema es la que permite unificar la pluralidad puesta por la libertad en el Todo Absoluto. Es un sistema de la libertad, porque es ésta última la que vivifica el sistema siendo directriz en el mismo que pone a las pluralidades como singularidades, todas inmersas en un mismo Uno.

Bibliografía

Beierwaltes, Werner (1985) *Denken des Einen*, Frankfurt, Klostermann.

Díaz, Jorge Aurelio (ed.) (2011) *Correspondencia. Kant, Fichte, Schelling, Hegel*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, traducción, introducción y notas de Hugo Ochoa y Raúl Gutiérrez, carta de Schelling a Hegel de 4.2.1795 n° 10.

Duque, Félix (1998) *Historia de la filosofía moderna: La era de la crítica*, Madrid, Akal.

Heidegger, Martin (1996) *Schelling y la libertad humana*, Caracas, Monte Ávila, trad. cast. de Alberto Rosales.

_____ (2008) *Identidad y Diferencia*, Barcelona, Anthropos, trad. cast. de Helena Cortés y Arturo Leyte.

Kirk, G. S.; Raven, J. E. y Schofield, M. (1987) *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, trad. cast. de Jesús García Fernández.

Pérez-Borbujo Álvarez, Fernando (2004) *Schelling, El sistema de la libertad*, Barcelona, Herder.

Schelling, Friedrich Wilheim Joseph (2004) *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Barcelona, Anthropos, trad. cast. de Helena Cortés y Arturo Leyte.

Schulz, Walter (1955) *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart, Kohlhammer.

Tilliete, Xavier (1970) *Schelling. Une philosophie en devenir*, Paris, Vrin.

¿Cómo Ginebra? Observaciones sobre la delimitación del contexto ilocucionario rousseauniano

Claudia Marcela Lavié (UNGS – UBA)
lavieclaudia100@gmail.com – clavie@ungs.edu.ar

Uno de los paradigmas en torno al cual se debate actualmente en historia política reviste significativa importancia para los abordajes filosóficos. Me refiero al enfoque metodológico de la Escuela de Cambridge, focalizado en el examen de la finalidad perseguida por cada autor al intervenir en los debates de su época, debates entendidos como contextos ilocucionarios que posibilitan su vocabulario. Me propongo traer a colación tres textos que estudian la obra de Jean Jacques Rousseau desde la perspectiva intencional contextualista con el objeto de observar especialmente algunos de sus disensos y señalar la relevancia filosófica de tales diferencias.

Para descubrir la *intención* de un autor, los pensadores de Cambridge sostienen que es necesario entender que él responde a otros autores en un entramado lingüístico en el cual su acto comunicativo se inserta. El analista debe reconstruir ese contexto lingüístico en el que el autor pretende intervenir –o sea reconocer las convenciones vigentes compartidas en la situación particular– con el fin de comprender en qué medida aceptaba, cuestionaba o ignoraba las ideas dominantes; en otras palabras y según la metáfora de J. Pocock, se trata de reconstruir las reglas de juego de cierto paradigma intelectual para establecer cuál era la *movida* que el autor llevaba a cabo.

Las contribuciones que analizaremos –bajo la inspiración de Q. Skinner y Pocock– pertenecen a las últimas décadas y concuerdan en considerar al pensamiento político de Rousseau como un conjunto de respuestas a problemas específicos del debate político e intelectual ginebrino del siglo XVIII en base al uso y redefinición de las convenciones intelectuales y lingüísticas dominantes. A partir del enfrentamiento entre patricios y burgueses sobre el momento fundacional de la república –enfrentamiento que involucró insumos teóricos provenientes del lenguaje iusnaturalista, de la tradición calvinista y de la herencia republicana– se cimentaron tanto la idea democrática como la idea de una constitución mixta. Esta segunda alternativa, defendida por el patriciado ginebrino, hablaba de una “aristodemocracia”. Del lado

opuesto, Rousseau exhorta a sus conciudadanos a la defensa de un programa político más cercano a su ideal democrático participativo y más consonante con su propia interpretación de la tradición republicana. Y es precisamente en torno al peso relativo de diferentes vocabularios y entornos convencionales influyentes en la modalidad de intervención de Rousseau que los comentaristas difieren significativamente. En otros términos, autores que comparten la metodología consideran distintos contextos de formación de las ideas y distintos objetivos de respuesta en Rousseau.

El libro de Helena Rosenblatt, *Rousseau and Geneva* (1997), examina la totalidad de la obra política rousseauniana, fiel a la premisa de Cambridge de restituir unidad a los *corpus*. Desde la reconstrucción del contexto, la obra de Rosemblatt destaca un momento de la formación de Rousseau: el período en que fue educado por el Pastor Lambercier, momento inicial de configuración de valores que aporta carácter decisivo a la defensa de nuestro autor de los intereses de la burguesía ginebrina. En segundo lugar, dos obras de Gabriella Silvestrini, el libro *Alle radici del pensiero di Rousseau* (1993) y el artículo "Le Républicanisme de Rousseau mis en contexte" (2007), subrayan la influencia del derecho natural –y en especial de Pufendorf– tanto en las fuentes de la ideología del patriciado *contra* el que polemiza Rousseau como en otros defensores de la burguesía. Por último, el libro de Merja Kylmäkoski, *The Virtue of the Citizen. Jean Jacques Rousseau's Republicanism in the Eighthteenth-Century French Context* (2000) centra su análisis en la crítica rousseaniana al *doux commerce* y la encuadra como una respuesta a propuestas concretas de reconversión de la nobleza.

Una aclaración esencial es que la diversidad de alternativas para priorizar contextos influyentes en la definición del carácter de las intervenciones de Rousseau no es excluyente, y no podría serlo tratándose de un clásico de la complejidad del ginebrino. Pero sí se pueden diferenciar los aspectos que tales prioridades iluminan, ya sea nociones o la intertextualidad de sus obras.

La primera autora –Rosemblatt– destaca dos elementos conceptuales del *Contrato Social* referentes a discusiones e ideas ginebrinas*:* la tesis de que la soberanía política pertenece a los ciudadanos y que no cabe delegación del poder soberano-central de la obra-, y la propuesta de asambleas periódicas regulares como medio para prevenir la tendencia del gobierno a degenerar. El propio Rousseau –apunta Rosenblatt– sugiere que se lea el *Discurso sobre la Desigualdad* o el *Contrato Social* como obras escritas principalmente *para* Ginebra. Pero lo relevante contextualmente es que esta autora considera que la tarea de inculcar valores al joven Jean-Jacques corrió a cargo del

pastor Jean-Jacques Lambercier durante los años 1722-1724, que Rousseau pasó en Bossey bajo su cuidado. Rosemblatt está acompañada, en esta dirección, por la notable obra de Jennifer Powell McNutt *Calvin Meets Voltaire: The Clergy of Geneva in the Age of Enlightenment* (2013) que analiza el papel de la predicación de los pastores protestantes de la época poniendo de manifiesto su carácter político. Rosemblatt cita sermones hasta el momento desconocidos para mostrar que el tema fundamental de la predicación de Lambercier era que la avaricia endurece los corazones y sofoca cualquier sentimiento natural de piedad, y que la sociedad contemporánea estaría dominada por una difusa simulación que ha expulsado de su seno a la amistad, la franqueza y la confianza entre las personas. Pero Lambercier mantenía que en Ginebra -a diferencia de otros Estados- gobiernan las leyes, no los hombres, y esa es la causa de que los ciudadanos disfrutan de una preciosa libertad.

La segunda analista –Gabriella Silvestrini– destaca tres grandes rasgos ginebrinos del "republicanismo" de Rousseau –expresión que ella adopta parafraseando a J. Pockoc–: la afirmación de la identidad del pueblo y del soberano; la distinción entre la soberanía y el gobierno; y el análisis de sus relaciones mutuas. Pero Silvestrini apunta a poner de relieve, contra un contextualismo excesivo, los aspectos donde la proximidad cede lugar a la distancia. Con ese objetivo, sin subestimar la formación temprana, Silvestrini se interesa más por las relaciones que Rousseau mantenía con muchos ginebrinos, y en particular con los emigrados en París y los jefes del partido popular previamente a la redacción del *Contrato Social,* en cuyos textos la palabra libertad significaba la identificación de la libertad de un pueblo con su soberanía.

Tal vez porque esta autora concede la máxima importancia a la influencia del derecho natural –como ha destacado Viroli (2015)–, ella prueba también que otra idea importante del *Contrato Social*, la separación entre el poder soberano –relativo a la totalidad del cuerpo de la república– y el gobierno (atingente a cuestiones particulares e individuales) había sido propuesta por Pierre Fatio, uno de los más convencidos defensores de la burguesía en 1707, idea planteada inicialmente por Pufendorf. Este énfasis en el derecho natural como contexto de discusión hace que Silvestrini destaque el carácter "modélico" de Ginebra para Rousseau. Ella afirma que aunque hizo de Ginebra un modelo, estimaba que su ciudad natal estaba en un momento crítico de su historia, donde era necesario preservarla de la decadencia a través de un doble movimiento de conservación: conservación de las costumbres y conservación de la participación política de los ciudadanos. Al construir un contexto de referencia más

amplio, Silvestrini destaca de manera iluminadora la diversidad de actitudes frente al problema. Voltaire al contrario, y d'Alembert también en parte –apoyándose sobre la idea de la república democrática y virtuosa– querían servirse de este *desideratum* para consumar una universalización igual y contraria a la de Rousseau, a saber, someter la república misma a los valores de la sociedad comercial –la tolerancia, las Luces, el teatro– borrando así de ese punto de vista toda diferencia entre república y monarquía. A la luz de las explicaciones de la autora italiana, no resulta sorprendente el encarnizamiento con el cual Rousseau y Voltaire se enfrentaron en la querella del teatro, que era para los dos de la mayor importancia teórica y práctica en su concepción del modelo ginebrino: para el primero significaba pérdida de las costumbres, de la identidad nacional y de la libertad, mientras que para el segundo el teatro representaba transformar una república-convento en una republica educada y esclarecida.

En tercer lugar, en su libro precisamente focalizado en *The Virtue of the Citizen*, Merja Kylmäkoski propone que Rousseau, en su crítica al *doux commerce*, despliega una teoría comprensiva de las contradicciones del sistema social con el objetivo de defender una división social del trabajo y un modelo de productividad determinados *vis à vis* de propuestas alternativas. Recordemos que los partidarios del *doux commerce* sostenían que el desarrollo del comercio y de las manufacturas hace del hombre un ser más sociable y humano, aleja de su corazón pasiones incontroladas y hace germinar en su lugar la tranquila y razonable búsqueda del propio interés, con efectos benéficos sobre toda la sociedad. Y sabemos que Rousseau insiste en que el comercio promueve la tiranía y distrae a los ciudadanos de sus deberes públicos, provocándoles mayor amor por la paz y la estabilidad que por la libertad. Para el ginebrino, la congenialidad liberal es la exacerbación de las pasiones, los buenos modales son el arte de la decepción, la sociabilidad es la envidia, y el comercio y la civilización el arma poderosa que garantiza la dependencia del pobre, así como las leyes, el poderoso instrumento con el que el fuerte somete al débil. En suma, la sociedad moderna, obra maestra del arte de gobierno y el espíritu humano, es un sistema de secretos conflictos y competencias por el cual cada hombre inspira miedo a los otros y que preserva, en definitiva, las causas de la renuncia a la libertad.

La defensa del *doux commerce* estuvo a cargo de autores de gran prestigio intelectual como Mandeville, Montesquieu y Hume, y fue retomada por los críticos del *Primer Discurso*, en particular el rey Estanislao de Polonia, Joseph Gautier y Charles Bordes. Pero Kylmäkoski revela que, al criticar el *doux commerce*, Rousseau obtiene

también del ambiente ginebrino el material de su crítica, que tiene en su obra el fin de promover un ideal a la vez republicano y ginebrino-calvinista. Según Kylmäkoski, Rousseau responde en particular a un libro del abate Coyer publicado en 1756 llamado *La noblesse commerçante,* en el que este autor invita a la nobleza a dejar atrás sus roles militares y hacerse comerciante. En este libro explicaba Coyer que la nobleza que no posee las tierras buenas sino las escasamente cultivables está condenada a la pobreza, pero que puede mantener su rango gracias al comercio si se libera del prejuicio y lo considera una ocupación honorable. Como estrategia persuasiva, Coyer se valía de las conexiones mercantilistas entre guerra y comercio, y puntualizaba las similitudes entre ambos, concluyendo que la era de las invasiones militares había concluido al abrirse ahora la era de la sociedad comercial. Además de analizar esta fuente, Kylmäkoski toma en cuenta, en la misma dirección, otras dos procedencias de similares argumentos. Philippe de la Foix, Caballero de Arcq, escribió en 1756 *La Noblesse militaire, ou le patriote français,* a la vez que el Parlamento de Grenoble presentó en ese año las *Observaciones sobre un proyecto de edicto para otorgar a la nobleza del reino las facultades para comerciar sin derogar,* propuesta para que los nobles se dediquen a comercio sin perder sus privilegios. Kylmäkoski analiza estos textos y muestra cómo en ellos –al disociarse lujo de comercio y asociarse comercio a virtud y paz– se rompe con la aproximación tradicional entre virtud cívica y defensa militar y también con la condena republicana a la dedicación al enriquecimiento privado como sinónimo de corrupción. En estos escritos, el comercio deviene un modelo positivo de sociedad que vehiculizaría las aspiraciones de la nobleza de crear una sociedad conforme a sus valores, por lo que se puede rechazar la idea de un reino basado en las armas y las virtudes de la guerra. Interpretando la doctrina rousseauniana fundamentalmente como respuesta a Coyer, Kylmäkoski señala que ambos –en su desacuerdo– apuntan sin embargo de la misma forma al igualitarismo, aunque el abate se limita a pensar en términos contrarios a los privilegios de nacimiento. Así, Kylmäkoski –como Viroli en el texto precitado– apunta al peso de la tradición maquiaveliana en Rousseau, y pone el énfasis en la participación política, el rol de las milicias cívicas y la natural complementariedad entre libertad y virtud.

Algunas conclusiones

El *modus operandi* de Cambridge subraya que los conceptos de comunidad, representación e igualdad que Rousseau manejaba estaban muy influidos por los avatares teológicos, políticos y sociales de la comunidad pura inspirada por Calvino y a cuya pertenencia tanto se reclamara. Pero la ponderación de los diferentes insumos intelectuales –en tanto que objetos de interlocución– habilita significativos matices y nos remite a una riqueza hermenéutica acorde con la tradición bibliográfica rousseauniana.

La lectura de Rosemblatt nos permite arrojar luz sobre la conexión con lo religioso en los tres elementos rousseaunianos –libertad, virtud e igualdad– que desembocan en el elogio de la sumisión de todos a la ley (motivo también expandido y repetido por los pastores protestantes) y que apuntaba al ideal de armonía y de unidad de los magistrados y el pueblo, los cuales, unidos a ellos, eran considerados las tres partes fundamentales del Estado. A favor de esta perspectiva, no puede soslayarse el carácter de sacralidad de la virtud ciudadana que Rousseau preconiza.

De manera igualmente significativa, de Silvestrini rescatamos que la ciudadanía ginebrina y el modelo de Ginebra tienen una función estratégica, –idéntica pero inversa– que tuvo Ginebra en los pensamientos de Voltaire y de d'Alembert que, con Rousseau, inventaron el mito Iluminista de Ginebra. Los tres autores, efectivamente, utilizaron la imagen de la Roma de los protestantes para relanzar un ideal de libertad útil para criticar las instituciones religiosas y políticas de Francia. Pero –como también señala esta autora– en el fondo había dos maneras inconciliables de insertar esta imagen en sus proyectos teóricos y políticos, pues sus visiones de la relación existente entre libertad, modernidad y Luces eran radicalmente opuestas. Esta inserción discursiva permite no sólo destacar la singularidad rousseauniana, sino profundizar su carácter heterodoxo respecto de la Ilustración.

Finalmente, es importante que Kylmäkoski coincide con las anteriores en definir la intención rousseauniana de intervenir en el debate ginebrino a favor de la burguesía *versus* el patriciado. Su trabajo permite comprender el privilegio de la condena al lujo y la ponderar –como se ha hecho en ya clásica bibliografía– el peso del modelo antiguo. Pero sobre todo, su enfoque resalta la resignificación de la virtud y la corrupción republicanas, operación característica del vocabulario político de Rousseau.

Por último, no por obvio deja de ser significativo señalar que –a su manera– estos abordajes coinciden, si bien no lo explicitan, en consagrar para el ginebrino la singular caracterización pocockiana del rasgo de *clásico*, pues a pesar de privilegiar

diferentes interlocuciones de base, coinciden en la valoración de su intervención como innovación.

Bibliografía

Béjar, H. (1982) "*Rousseau*: opinión pública y voluntad general", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 18, pp. 69-81.

_____ (2000) *El Corazón de la República. Avatares de la virtud política*, Barcelona, Paidós.

Dotti, J. (1983) *El Mundo de Juan Jacobo Rousseau*, Buenos Aires, Eudeba.

Kylmäkoski, M. (2000) *The Virtue of the Citizen. Jean Jacques Rousseau's Republicanism in the Eighthteenth-Century French Context*, Oxford, Peter Lang.

Lévi-Strauss, C. (1979) *Antropología estructural* II, México, Siglo XXI.

Pocock, J. (2001) "Historia intelectual: un estado del arte", *Prismas. Revista de historia intelectual*, 5, pp. 145-173.

Powell McNutt, J. (2013) *Calvin Meets Voltaire: The Clergy of Geneva in the Age of Enlightenment (1685-1789)*, TJ International, Cornwall.

Rousseau, J. J. (1996) *Discurso sobre el origen de la Desigualdad*, Madrid, Alba.

_____ *Del Contrato Social* (ediciones varias)

Rosemblatt, H. (1997) *Rousseau and Geneva. From the First Discourse to the Social Contract*, Cambridge (Mass.), Cambridge University Press.

Silvestrini, G. (1993) *Alle radici del pensiero di Rousseau. Istituzioni e dibattito politico a Ginevra nella prima metà del Settecento*, Milano, Angeli.

_____ (2007) "Le republicanisme de Rousseau mis en contexte: le cas de Genève", *Les études philosophiques*, 4, 83, pp. 519-541.

Skinner Q. (1993) *Los Fundamentos del Pensamiento Político Moderno*, México, FCE, trad. Juan José Utrilla.

_____ (2000) "Significado y comprensión en la historia de las ideas", *Prismas. Revista de historia intelectual*, 4, pp. 149-191

Viroli, M. (2015) "Rousseau y el derecho natural" *Revista de Libros, segunda época*. www.revistadelibros.com/articulos/rousseau-y-el-derecho-natural. (Consultado en junio 2015).

Wakesman V. (2004) “Jean Jacques Rousseau, Manuscrito de Ginebra, Primera Versión del Contrato Social (1755-1761)”, *Deus Mortalis*, 3, pp. 518-608.

Ciencia y cambio conceptual en la cartografía del Renacimiento. La construcción de "América" en los mapas de Martin Waldseemüller[1]

Marcelo Leonardo Levinas (UBA - CONICET)
leolevinas@gmail.com
Silvina Paula Vidal (UNSAM - CONICET)
silvidal76@gmail.com

En 2003, el gran planisferio de Martin Walseemüller de 1507, primer mapa en el que aparece el nombre "América", fue adquirido por la Biblioteca del Congreso de Estados Unidos. En 2007, en virtud de su entrega oficial por parte del gobierno alemán, se indicó que constituía un derecho del "pueblo americano" custodiar el mapa que le había dado el nombre al país. Es común referir a Estados Unidos, otorgándole el nombre de "América", como si América perteneciera por antonomasia a los estadounidenses. Se trata de una cuestión tan naturalizada, que prácticamente no se discute. Al adoptar una mirada retrospectiva del planisferio de Waldseemüller (1507),[2] en relación con mapas similares de la era de los descubrimientos, se advierte que la entidad geográfica de América comenzaba a construirse y conceptualizarse entre conocimientos heredados y otros que se adquirían al calor de la experiencia, en un mundo lanzado a la expansión ultramarina. Explicar la dinámica conceptual de este proceso constituye la motivación y el objetivo de nuestra ponencia, habida cuenta de que la cuestión planteada es muy representativa de la transición operada durante el Humanismo y el Renacimiento hacia la filosofía moderna.

Creemos que atender a los *cambios conceptuales* (de ahora en más CCs) operados en el marco de esta transición atenúa en gran medida el peligro que señala David Lindberg acerca de la tendencia de los historiadores de la ciencia especializados

[1] El presente trabajo se llevó acabo en el marco del proyecto UBACyT 20020130100343BA: "Observación, Experiencia y Representación en Física, Astronomía y Cartografía: sus vínculos con el Cambio Conceptual", radicado en el Instituto de Filosofía "Alejandro Korn", FFyL (UBA).

[2] El mapa puede consultarse en la página de la Biblioteca del Congreso de EEUU: http://www.wdl.org/es/item/369/zoom/#group=1&page=1&zoom=1&centerX=0.49999999999999967&centerY=0.2785833333333333

en diferentes períodos a ensalzar los logros culturales de “su” período (los especialistas en los inicios de la ciencia, exagerando los logros científicos antiguos y medievales, los especialistas en ciencia moderna a entenderla como absolutamente inédita y revolucionaria, con el fin de defender sus temas de investigación), haciendo que “la batalla y las estrategias de la argumentación estén determinadas tanto por la lealtad a la especialidad como por los datos históricos” (Lindberg, 2002, 446). Desde el punto de vista teórico-metodológico, nos interesa determinar los aspectos relevantes de los cambios conceptuales operados en algunas nociones del período que consideramos claves debido a su potencialidad heurística aplicada a la dinámica del pensamiento cartográfico renacentista. Pensamos que la originalidad de esta aproximación radica, antes que en la aportación de nuevos datos o informaciones, en una articulación innovadora de los mismos, cuestión que esperamos nos permita enriquecer el campo de indagación y promover nuevos debates.

En las historias de la cartografía se advierte la poca importancia otorgada a los vínculos que esta disciplina posee con la historia y la filosofía de la ciencia; en este sentido, consideramos que nuestro enfoque, basado en las teorías sobre cambio conceptual, nos permitirá relacionar más fluidamente dichos campos disciplinares. El cambio conceptual (CC) refiere a un conjunto de mecanismos a partir de los cuales se modifica el significado de ciertos conceptos científicos fundamentales, se adoptan nuevas hipótesis y se incorporan nuevas teorías, lográndose abandonar concepciones sustentadas en ideas previas muy consolidadas que suelen abrazarse con tenacidad. La importancia de un análisis profundo de los CCs reside en el hecho de poder estudiar la dinámica histórica que han tenido los conceptos, su diferente rol y jerarquía en un sistema de ideas, su vínculo retroalimentador con otros conceptos y el desarrollo de su significado (Levinas & Carretero, 2010, 288-98). En nuestro caso, nos interesa identificar los CCs operados en conceptos claves (como isla, parte, continente, mar, océano, entre otros) que hacen a la representación cartográfica durante la era de los descubrimientos, a la luz de las profundas transformaciones que se advierten en las características que asumen la observación, la percepción, el registro, la experiencia y la representación tanto como sus mutuas relaciones, durante los siglos XV y XVI.

En este marco, situaremos a Martin Waldseemüller en una encrucijada en la que confluyen la llamada “tradición” y una serie de elementos que a largo plazo constituirán lo que se denominará Ciencia Nueva, situación que promovió la ambigüedad y toleró, en gran medida, notables contradicciones en un mismo autor. De este modo, el

cosmógrafo alemán constituye un claro ejemplo de cómo en el Renacimiento no se fijan conceptos unívocos a la hora de definir a "América" como entidad geográfica, debido al proceso continuo de reacomodamiento de datos y concepciones nuevas a los saberes heredados, así como de la apropiación activa de categorías y conceptos que se combinan y aplican de modo distinto respecto de los contextos en que se habían generado, con vistas a formular teorías y conjeturas, muchas veces difíciles de conciliar o abiertamente en conflicto.

En efecto, la cosmografía renacentista se encuentra entre la cosmología más representativa de la Antigüedad, la aristotélico-ptolemaica, y la moderna cuyo máximo exponente es el llamado "Sistema del Mundo" de Newton. Por lo tanto, en los humanistas Waldseemüller y Mathias Ringmann (principal autor del tratado que, denominado *Cosmographia Introductio*,[3] acompaña al planisferio y al globo de 1507)[4] coexisten diferentes sentidos en el uso de conceptos cosmográficos que están siendo sometidos a cambios conceptuales (por ej. "continente"), o bien, de nomenclaturas antiguas para designar realidades nuevas (por ej. *Oceanus Occidentalis* para referir al Atlántico como espacio central de salida y arribo de las expediciones de ultramar). De igual modo, coexisten la especulación, el dato empírico y la información interpretada. Resulta así sintomático del período, la convivencia de diversos sentidos de realidad (incluso en un mismo autor) y las repercusiones que esto tiene en las representaciones que se realizan del Mundo en sentido amplio.[5]

Un ejemplo paradigmático lo constituye el concepto "Tierra", decisivo en la conceptualización que Waldseemüller hace del mundo en sus mapas. Este concepto operaba como aglutinador de nociones fundamentales en diversas disciplinas: cosmografía, astronomía, cosmología, cartografía, geografía, en la física y en las posteriores mecánica celeste, geología y geodesia. Los CCs operados en las seis

---

[3] El título completo de este manual nos indica que se vendía junto con los mapas: *Cosmographiae Introductio cum quibus dam geometriae ac astronomiae principiis ad eam rem necessariis. Insuper quatuor Americi Vespucii navigationes. Universalis Cosmographiae descriptio tam in solido quam plano, eis etiam insertis, quae in Ptholomeo ignota a nuperis reperta sunt*
N. de T. *Introducción a la Cosmografía con algunos principios necesarios de la geometría y la astronomía. A la cual se agregan las cuatro navegaciones de Américo Vespucio. Una representación del mundo entero, tanto en sólido como en plano, incluyendo las tierras que eran desconocidas por Ptolomeo y han sido recientemente descubiertas.*

[4] Una excelente reproducción de los gajos del globo (1507) de Waldseemüller puede observarse en https://epub.ub.uni-muenchen.de/13138/1/Cim._107-2.pdf. Nótese, en comparación con el planisferio del mismo año, la representación acabada de América como una isla.

[5] No es casual que, a principios del siglo XVI, el término "cosmografía" refiera tanto al estudio astronómico del universo (la esfera y sus astros) como a una descripción geográfica del globo terráqueo, que atendía al trazado de la superficie terrestre, la distribución de las aguas, los climas y los vientos. (Hessler-Van Duzer, 2012, 2)

propiedades que hacen al contenido del concepto Tierra: (i) ubicación, (ii) dimensiones, (iii) movimiento, (iv) forma, (v) características físicas de su superficie y (vi) distribución de las tierras y las aguas –todas propiedades y características estrechamente articuladas– resultan representativos de las cosmologías más diversas. Así, la Tierra de ser plana, inmóvil, relativamente pequeña, ubicada en el centro del universo, con la masa terrestre (por lo menos emergente) concentrada en el ecúmene, pasó a ser redonda, de considerables dimensiones, descentrada, a estar en movimiento y con la tierra distribuida en seis o siete partes (hoy llamadas "continentes") en lugar de las viejas tres (Europa, Asia y África) reunidas en el ecúmene.

Ptolomeo consolidó la forma redonda de la Tierra, no obstante recién en el Renacimiento comenzarán a operarse cambios drásticos en las otras cinco propiedades de la Tierra que se harán ostensibles en *De Revolutionibus* de Nicolás Copérnico hacia 1543. En particular, Waldseemüller realizó una contribución fundamental en relación con la sexta propiedad de la Tierra, a saber, la distribución de las tierras emergentes con respecto a la proporción de agua en la superficie terrestre, favoreciendo así una revisión de los cálculos de las dimensiones de la Tierra e, indirectamente, contribuyendo al desarrollo de la idea de su movimiento en una ubicación descentrada, ambas cuestiones fundamentales para el desarrollo del copernicanismo.

Entendemos que la riqueza de nuestro estudio referido al CC radica en poder identificar y reconocer, desde una perspectiva histórico-filosófica, las ambigüedades presentes en la *Cosmographia Introductio* de Waldseemüller y Ringmann que nosotros adjudicamos a sus importantes compromisos con la obra de Ptolomeo, la peculiar lectura, traducción y apropiación de las cartas de Américo Vespucio, la falta de determinación para el lector de lo que constituye un dato o una hipótesis, el uso confuso y hasta contradictorio de algunos conceptos, la indefinición en la ubicación de algunos lugares y de sus nombres, etc. Todas cuestiones que nos obligan a reconocer que si bien la obra presenta nuevos datos, asombrosas conjeturas y especulaciones, carece de la rigurosidad que hoy se esperaría encontrar en un texto científico moderno. Esto no debe sorprendernos si consideramos que la ciencia del Renacimiento constituye una ciencia de transición en la que se mezclan innumerables elementos, muchas veces contradictorios entre sí. Si adscribimos a la tesis de Koyré, es posible afirmar que no existe propiamente una ciencia renacentista: "Después de haber destruido la física, la metafísica y la ontología aristotélicas, el Renacimiento se encontró sin física y sin

ontología, es decir, sin posibilidad de decidir con anticipación si algo es posible o no" (Koyré, 1978, 42).

Que la obra de Waldseemüller representa una transición, se advierte desde el punto de vista técnico en el planisferio de 1507, donde si bien toma la segunda proyección cónica ptolemaica, basándose en el mapamundi precolombino de Henricus Martellus (Van Duzer, 2012),[6] la modifica al hacer los paralelos y meridianos curvos (proyección pseudocodiforme) para incluir regiones desconocidas por Ptolomeo (norte del globo, sudeste de Asia, costa sur de África y el Nuevo Mundo). Aunque no se observa distorsión a lo largo del meridiano principal, la parte central de la proyección de Waldseemüller presenta una mayor extensión longitudinal que latitudinal y, por ende, las nuevas tierras ubicadas en los márgenes: izquierdo (Nuevo Mundo) y derecho (Lejano Oriente) del planisferio adquieren una forma más alargada, condicionando también la conformación y disposición de las masas acuáticas (por ejemplo, la partición del Mar-Océano en lo que después serían los futuros océanos Atlántico y Pacífico).

La constatación empírica de la existencia de las antípodas proclamada por Américo Vespucio (que tanto impactó en Ringmann y Waldseemüller en 1507) y la evidencia de un "nuevo" tipo de esfera terráquea, no puso directamente en discusión la imagen de una Tierra fija e inmóvil dada la adscripción de estos autores al modelo geocéntrico ptolemaico (Waldseemüller, 2007, 64-65 y 73); no obstante, siguiendo a Vogel (2006, 10) esto no impidió que el principio aristotélico de gravedad comenzara a ser cuestionado a tal punto que tierra y agua pasarán a formar una única esfera; esfera que sería más fácil imaginar en movimiento y desplazada del centro del universo. Precisamente ésta será una de las ideas desarrolladas por Copérnico en el *Comentariolus* (escrito entre 1502 y 1514) y en su obra maestra: *De Revolutionibus*. En esta última, el rechazo de Copérnico al modelo tradicional de ecúmene sobre la base de una Tierra desplazada del centro del universo y en movimiento, aflora de manera contundente cuando refiere, en el capítulo III del libro I al descubrimiento de un "Nuevo Mundo" que, como Waldseemüller y Ringmann, Copérnico no atribuye a Colón sino a Vespucio, en íntima relación con la evidencia empírica de las antípodas.[7]

---

[6] El mapa puede consultarse en https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/7/72/Martellus_World-Map.jpg

[7] "Si además se añaden a estas tierras [refiriéndose a las tierras agregadas a la Geografía de Ptolomeo] las islas encontradas en nuestro tiempo por los Príncipes de los Hispanos y de los Lusitanos y sobre todo América, llamada así por su descubridor, el jefe de las naves, la que por su magnitud aún desconocida la consideran otra superficie de la tierra [orbis terrarum] además de las muchas islas desconocidas antes, por lo que tampoco sorprendería que hubiera antípodas o antíctonas [en referencia a tierras habitadas]. Pues el

Si, además de la reforma astronómica en ciernes, consideramos que se estaba desarrollando una revolución cosmográfica y tenemos en cuenta que la cosmografía incluía un conjunto de disciplinas, es posible pensar que los cambios operados en estas áreas se influyeran entre sí, retroalimentándose y haciendo esperable una repercusión de las reformas astronómicas en las cartográficas. En este sentido, podría decirse que así como Copérnico reaccionó a la revolución cartográfica, Waldseemüller y Ringmann fueron influidos por las teorías no geoestáticas que circulaban en la época (Burucúa, 2004, 23-37; Omodeo, 2014, 63).

Otra cuestión relevante para abordar el proceso de construcción de "América" como entidad geográfica es el hecho que en los siglos XV y XVI, "descubrimiento" e "invención" poseían significados semejantes ya que ambos términos referían a "hallar", "encontrar" o "alcanzar" un determinado lugar. Sin embargo, cabe señalar que también estos conceptos presentan matices en su significado. "Descubrimiento" (del verbo lat. *discooperīre*: encontrar o develar lo que se hallaba oculto o era ignorado) pone el acento en el carácter de "ignoto o desconocido" respecto de lo que se encuentra; mientras que "invención" (vinculada al sustantivo latino *inventio*) refiere, en una acepción más específica, por un lado a lo que "se comprende", por otro a lo que "se crea y construye" por primera vez.[8] Al respecto resulta significativo que Colón escribió dos misivas casi idénticas donde narró sus descubrimientos con el título *De insulis inventis. Epistola Christofori Colombi* (*La invención de las islas. Cartas de Cristóbal Colón*, Roma, 1493)

La historiografía americanista de los últimos cuarenta años, a partir del trabajo pionero de Edmundo O' Gorman, ha destacado la importancia que tuvieron el imaginario, las expectativas y los saberes heredados de los exploradores del Renacimiento en el proceso de "hacer inteligible", o bien "conceder sentido" a lo desconocido, en este caso a "esa cuarta parte del mundo", que después sería conocida como "América". En este marco, el hallazgo físico en sí (América por Colón en 1492 o el océano Pacífico por Balboa en 1513) ha perdido significación frente al proceso mental de toma conciencia de ese hallazgo, es decir que todo descubrimiento constituye una construcción intencional. Desde este punto de vista "América", como sostiene O'

cálculo geométrico obliga a pensar que la propia América es exactamente opuesta a la isla de Ganges por su situación" (Copérnico, 1994, 17-18).

[8] Estos matices de significado en los términos "descubrimiento" e "invención" fueron recabados en REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: Banco de datos (CORDE) [en línea]. Corpus diacrónico del español, <http://www.rae.es> [1/11/2012]. *Cf.* Graziano (1990, 26-29).

Gorman, no estaba hecha desde siempre hasta que un buen día reveló su ser o esencia definitivas, sino más bien fue el resultado de un proceso histórico que la hizo cognoscible como tal. En este sentido, América fue "inventada", no "descubierta" (O' Gorman, 1995, 15-24).

En el caso de Waldseemüller la parte norte (correspondiente a la actual América del Norte y el Caribe) del planisferio de 1507 estaría asociada al empleo por parte de Colón del término "invención" en *La invención de las Indias*. El cartógrafo alemán creía que Colón habría descubierto las Indias Orientales como parte de Asia; posición que mantendrá en la *Carta Marina* de 1516.[9] En cambio, con respecto a la parte sur en la *Cosmographiae Introductio* se escribe: "[…] y otra cuarta parte ha sido descubierta por Américo Vespucio […]" (Waldseemuller, 2007, 88).[10] Si se traduce "invenio" por el verbo 'concebir', en el sentido de discurrir o comprender, entonces se entiende el motivo que tuvieron Waldseemüller y Ringmann para considerar que la 'cuarta parte' del mundo llevara el nombre de Américo, puesto que así se reconocía que era éste (y no Colón) quien había concebido su existencia. Y lo más interesante es que esta separación "totalmente artificial" entre las actuales América del Norte y América del Sur, será retomada por muchos cartógrafos, incluso veinticinco años después de este mapa de Waldseemüller.[11]

En este marco, sostenemos a modo de tesis que la aparición del Nuevo Mundo en los mapas (el planisferio y el globo) de Waldseemüller de 1507, se inscribe en un proceso de transición en la conceptualización del actual territorio de Sudamérica, de isla a continente; proceso que posibilitó la partición del único Mar-Océano que rodeaba el viejo ecúmene según Ptolomeo, lo cual implicó un CC en la noción de océano dado por

---

[9] La *Carta Marina* (1516) fue la primera carta náutica impresa de la época, ya que en general los portulanos circulaban en forma manuscrita. A diferencia del planisferio de 1507, en la *Carta Marina* Waldseemüller considera explícitamente a América del Norte como parte de Asia (a la que llama *Terra de Cuba, Asie Partis*), mientras que sólo aparece representada la parte norte del Nuevo Mundo que renombra como *Brasilia sive Terra Papagalli* (*Brasil o la Tierra de los Loros*) y la masa de agua al oeste (que hoy reconoceríamos como el Pacífico) de estas tierras ha desaparecido. *Cf.* http://www.levimage.com/image/Press/seeing-the-world/1516-folding-map-full.jpg

[10] "[…] et alia quarta pars per Americum Vesputium inventa est […]" (Waldseemüller, 2007, xxx) Si bien la construcción pasiva utilizada "inventa est" deriva del verbo "invenire", Portilla decide traducirla literalmente por "descubrir", perdiendo de vista estos matices de significación que marcamos entre el hallazgo físico y la invención (conceptualización) de éste, siguiendo la línea interpretativa de O' Gorman.

[11] A modo de ejemplo, destacamos los mapas de H. Glareanus (mapamundi de 1513), los globos de J. Schöner de 1515 y 1520, el *Typus Orbis Univesalis* (1520) de P. Apianus y el *Typus Cosmographicus Universalis* (1532-55) publicado por S. Gryneus y comentado por S. Münster. Estos mapas pueden consultarse en el catálogo digital de la John Carter Brown Library, http://jcb.lunaimaging.com/luna/servlet/JCBMAPS~1~1

“la paulatina aparición” del hoy denominado Océano Pacífico. Como fundamento de esta tesis hemos tenido en cuenta una serie de resultados parciales de nuestra investigación, vinculados al estudio de diversos mapas y al empleo de herramientas propias de las teorías sobre CC; resultados que a continuación enumeramos:

– El planisferio y el globo de 1507 de Waldseemüller constituyen el documento más antiguo disponible en el que *coexisten* tres elementos: a) se representa una cuarta parte del mundo separada del viejo ecúmene, b) se la denomina “América” y c) se insinúa la existencia de un nuevo océano ubicado al oeste de ésta, lo que implica una conceptualización original de la superficie terrestre.

– En estos mapas, Waldseemüller denomina América a la nueva parte del mundo -esto es separando y diferenciándola a partir de un nombre original- que hoy entendemos por América del Sur, ubicando el topónimo en el territorio que actualmente corresponde a Brasil. Esto implica que el término “América” no tuvo nada que ver en sus orígenes con ningún territorio de la que hoy se considera América del Norte, al que Waldseemüller veía como parte de Asia.

– En la conformación de la nueva visión del mundo aportada por Waldseemüller tuvo decisiva incidencia el valor aproximado atribuido a la circunferencia terrestre, mucho mayor que el de Ptolomeo (s. II a. C) y similar al de Eratóstenes (s. III a. C), cuyos datos estaban disponibles en la época.

– La representación de Waldseemüller contribuye a la expansión de: a) la superficie terrestre que no pertenecía al ecúmene, b) la superficie de toda la Tierra y por lo tanto de su volumen, y c) la del propio universo. Este último elemento contribuyó de modo decisivo a la destrucción del cosmos medieval así como sentó las bases para la reforma astronómica que conduciría a la revolución científica del siglo XVII y la gestación de la concepción moderna del mundo.

Quisiéramos concluir destacando que las dinámicas de los cambios conceptuales así como de las nociones de invención y descubrimiento, nos alertan sobre los peligros de hacer una historia whig de la ciencia (en el sentido de entender a la ciencia como una progresión lineal e inevitable hacia teorías superadoras y concluyentes), porque en definitiva estas dinámicas desnudan los elementos constructivos de la ciencia que siempre se orientan intencional y arbitrariamente en una dirección. Un ejemplo notable de esto, de mediados del siglo XX, lo constituye la proyección icosaédrica del diseñador estadounidense Richard Buckminster Füller (más conocida como mapa Dymaxion),

proyección que intenta forzar una representación del mundo actual a partir de masas de tierra contiguas, recuperando así el concepto anacrónico de ecúmene.[12]

Bibliografía

Burucúa, J. E. (2004) "El cielo y la tierra", en Burucúa, J. E. y Ciordia, M. J. (eds.), *El Renacimiento italiano. Una nueva incursión por sus fuentes e ideas*, Buenos Aires, Asociación Dante Alighieri, pp. 23-35.

Copérnico, N. (1994) *Sobre las revoluciones*, Barcelona, Editorial Tecnos, Traducción, estudio preliminar y notas de Carlos Mínguez Pérez.

Graziano, F. (1990) "Columbus and the Invention of Discovery", *Encounters*, pp. 26-29.

Hessler, J.; Van Duzer, C. (2012) *Seeing the World Anew. The radical vision of Martin Waldseemuller's 1507 & 1516 maps*, Levenger Press, Florida-Washington D.C.

Koyré, A. (1978) *Estudios de historia del pensamiento científico*, México, Siglo XXI.

Levinas, M. L.; Carretero, M. (2010) "Conceptual change, crucial experiments and auxiliary hypothesis: A theoretical contribution", *Integrative Psychological and Behavioral Science* (IPBS), New York, Springer, 44, 4, pp. 288-98

Levinas, M. L. (2006) *Las imágenes del universo*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Lindberg, D. (2002) *Los inicios de la Ciencia Occidental*, Barcelona-Buenos Aires, Paidós.

Lois, C. (2013) "Isla vs. Continente. Un ensayo de historia conceptual", *Revista de Geografía Norte Grande*, 54, pp. 85-107.

O'Gorman, E., (1995) *La invención de América*, México, Fondo de Cultura Económica.

Omodeo, P. D. (2014) *Copernicus in the Cultural Debates of the Renaissance*, Leiden, Brill.

Van Duzer, C., (2012) "Waldseemüller's World Maps of 1507 and 1516: Sources and Development of his Cartographical Thought", *The Portolan*, pp. 8-20.

Vogel, K. (2006) "Cosmography", en Danston, L. y Park, K. (eds.), *Cambridge History of Science. Vol. 3: Early Modern Science*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 469-496.

[12] https://es.wikipedia.org/wiki/Mapa_Dymaxion#/media/File:Fuller_projection.svg

Waldseemüller, M. (2007) *Introducción a la Cosmografía y a las Cuatro Navegaciones de Américo Vespucio*, Traducción, Estudio introductorio y Notas de M. Portilla, México, UNAM.

Waldseemüller, M. (2007) *Cosmographiae Introductio* (reproducción de la edición latina, publicada por la imprenta de Saint Dié en 1507), México, UNAM.

El significado de la desconfianza en las filosofías de Thomas Hobbes, John Locke y Jean J. Rousseau y su proyección actual

Rosa María Longo Berdaguer (UNLa)
rosamariaantonia@gmail.com

Las relaciones humanas en nuestro siglo están en crisis: la amistad como valor ha sido desplazada por la competencia y la estimación de las personas no responde a características morales o intelectuales sino que se mide por el éxito y poder económico. El confiado acercamiento al otro se supone una ingenuidad que no condice con la realidad, mientras que desconfiar de los demás se considera una conducta normal e incluso inteligente. El viejo dicho: "desconfía y acertarás" se ha convertido en un precepto para la vida. La preeminencia de la desconfianza me llevó a investigar el significado, alcance e incidencia en el mundo moral y político de las dos polaridades. Pero también a preguntarme qué teorías sirvieron de base para la preponderancia de la desconfianza imperante.

En este trabajo intento responder estos cuestionamientos. Con ese objetivo primeramente he tratado de aclarar el significado, alcance y valor moral de la confianza y la desconfianza en las relaciones humanas. Luego, analizar el valor y justificaciones de estos sentimientos en las filosofías de Hobbes, Locke y Rousseau, así como su influencia en la concepción del hombre, la sociedad y la política moderna, cuyos postulados permanecen en la noción de realidad contemporánea. Para mostrar, finalmente, que la desconfianza actual como forma de vinculación humana tiene sus raíces en los pensadores modernos.

¿Qué entendemos por confianza y desconfianza? Confiar implica creer, o tener fe en que algo o alguien será o actuará conforme a lo que se espera y desea, mientras que la desconfianza cree lo opuesto, es decir, que se desconfía de algo o alguien porque se sospecha que será o actuará en contra de lo que se espera o desea. No son afirmaciones cognitivas sino sentimientos de expectativas subjetivas referidas a 'un otro' que en todos los casos son hipótesis sobre conductas futuras en la medida en que este futuro lo comprende.

El ámbito de la confianza o desconfianza, esa especie de energía invisible que sostiene o dificulta las vinculaciones, abarca todas las relaciones humanas: consigo mismo, con los demás y con el entorno. Pueden estar dirigidas al ser humano como tal o sobre sus capacidades, como conocer, comprender, aprender, crear, organizar o gobernarse; hacia sí mismo o hacia los otros, ya sean personas u organizaciones sociales, jurídicas, o políticas. En todos los casos se refieren a un 'otro', ya sea la especie, el propio hacer, las personas o las instituciones, e influyen en la forma de encausar la propia vida y en la manera de enfocar las conexiones interpersonales e institucionales. Pero como son el soporte para establecer el juicio de valor que determinará si alguien o algo son dignos de confianza o no, tienen valor moral.

A lo largo de la historia encontramos la preeminencia de uno u otro de estos sentimientos en distintos contextos, pero la desconfianza como forma natural de vinculación humana aparece formalmente justificada por los pensadores modernos ya que en sus teorías fundamentan una concepción de la realidad y del hombre, iniciada en el Renacimiento europeo, que, impregnada de los valores cuantitativos/economicistas, postulará el individualismo, al deseo de poder y riqueza como objetivo moral y la otredad como competidor o enemigo.

Thomas Hobbes es el primero que en su filosofía justifica explícitamente esta visión y plantea la desconfianza ontológica. En la antropología que postula en *Leviatán* sostiene que la observación muestra que todos los movimientos humanos está dirigidos a la auto conservación biológica y que en el Estado de Naturaleza, estado hipotético previo a un ordenamiento legal, todos los hombres son libres e guales para perseguir individualmente este objetivo. En este estado natural los individuos carecen de normas morales que los limiten o impidan la obtención de su deseo, por lo tanto, no dudarán en apelar a la fuerza, tratando de asegurarlo a través del dominio y la acumulación. Pero como esta conducta es común a la especie, todos competirán por dominar y acumular bienes con la misma carencia de límites morales; y la consecuencia lógica es que 'el otro', todos los otros, son competidores que se tornan en enemigos y, por lo tanto, no son fiables. De donde se desprende que la desconfianza es la forma 'natural' de las relaciones humanas.

El acento en la realización individual y el egoísmo radical que caracteriza a la naturaleza humana incentivó la competencia, y como la competencia desplaza la solidaridad por la lucha, los demás se convierten en otros peligrosos en los que no se

puede confiar; consecuentemente el temor a una muerte violenta por la natural competencia, impregna la sociedad.

Es importante señalar, sin embargo, que la desconfianza hobbesiana no se sustenta en una concepción del ser humano natural (como pretende), sino en una histórica, claramente identificable con su época, ya que al sostener que la finalidad de sus actos gira en torno a la posesión, el dominio y los beneficios y sólo se vincula por la competencia de bienes, se refiere a un individuo compenetrado por los valores del incipiente capitalismo: el *Homo Economicus*.

Como ontológicamente todos los hombres desconfían de todos los otros hombres, están incapacitados para cualquier tipo de amistad e impedidos de establecer por sí mismos una sociedad de relaciones armónicas y pacíficas, por lo cual la única salida para evitar el auto exterminio será un gobierno absolutista que someta por la fuerza, que sea capaz de infundir más miedo que el que naturalmente sentían con relación a los demás, a fin de que todos limiten su libertad ateniéndose a la voluntad del monarca que será quien establezca las leyes.

La concepción individualista del *Homo Economicus* junto con el supuesto de una única forma de vida y de economía válida, van a ser la base de la justificación de la desconfianza parcial, de gran influencia posterior, que postula Locke en *Ensayo sobre el gobierno civil*. No sostiene una desconfianza ontológica sino dirigida sobre quienes no forman parte activa del contexto del progreso económico, incluyendo expresamente a las culturas o sociedades que no responden a una organización que ponga como objetivo político la productividad. Justifica la desconfianza parcial con argumentos que pretenden derivarse de razones teológicas: no cumplir con la ley natural dada por Dios de no destruir bienes y vidas, ni concurrir eficazmente al desarrollo de bienes de la creación. Supone que ya en el Estado de Naturaleza están quienes trabajan para apropiarse de la tierra y contribuir con su obrar al incremento productivo acorde con los designios de la Providencia, o sea los propietarios de bienes y tierras, y quienes no atienden esta ley divina y por pereza y disipación sólo venden su fuerza de trabajo, los asalariados. Las personas que eligieron no hacerse responsables de su contribución al plan divino y prefirieron vender su fuerza de trabajo o, lo que es aún peor, apropiarse, por vagos o viciosos, del trabajo ajeno, no son confiables. En realidad Locke desconfía de los no-propietarios, de los pobres, suponiendo que no hay ninguna razón social que los reduzca a ese estado sino que es resultado de la libre decisión y/o de la vagancia y los vicios. Y como supone que su conducta sólo responde a causas individuales o

culturales, la desconfianza se extiende a la facultad de autogobierno, por lo que sostiene que los pobres y los no-europeos están incapacitados para la actividad política. Los propietarios, en cambio, son tan confiables que su participación en la organización política de cualquier país es legítima y necesaria, y tienen el derecho y el deber de guiar y dominar a los no confiables para el bien de la sociedad y el progreso cultural y económico, progreso sólo factible con un orden político cuyo objetivo central sea el beneficio económico. Sus argumentos le permiten justificar la desconfianza hacia otro grupo: las sociedades y culturas que no priorizan en su política la ley divina que ordena contribuir al plan de la Providencia con la maximización de bienes,[1] como las tierras y los habitantes de América (1969, 43-44) pero incluye a todas las culturas distintas de la Europea. La desconfianza cultural y étnica avaló el racismo y la exclusión, como en África donde se justificó esclavizar a sus habitantes o en nuestro continente donde se marginaron a los indígenas y mestizos.[2]

Las teorías de Locke constituyeron las bases para lo que luego se denominará Liberalismo, que es la política que ha predominado en la conformación de las naciones y se extiende ahora globalmente con su nueva versión, el Neoliberalismo.

Rousseau también plantea el individualismo, la artificialidad de la sociedad y la libertad e igualdad natural de los hombres; pero cuestiona la presunta indiferenciación del hombre del Estado de Naturaleza al hombre social.

En *Discurso sobre el origen de la desigualdad de los hombres* trata de explicar lo que debió ser el hombre primitivo; supone que en sus orígenes era un sujeto ligado a la naturaleza cuyas necesidades no diferían de las demás especies: alimentarse, crecer y reproducirse. Si la naturaleza es pródiga, el hombre salvaje vive en un estado de inocencia y felicidad rigiéndose a sí mismo libremente con el único objetivo de obtener lo necesario para su conservación biológica, y como los sentidos están en una etapa embrionaria y cerrada, no lo llevan más allá de las exigencias inmediatas. Tiene el sentimiento natural de cuidarse, se ama a sí mismo, pero este egoísmo es pasivo y no activo porque busca cubrir sus deseos pero sin competir ni luchar con los otros como sostiene Hobbes. Es más bien indiferente con los demás (ni confía ni desconfía) y se desarrolla en el aislamiento, pero posee una piedad natural entendida como "*el horror natural a ver sufrir a los demás*" (1996, 97) que evitará que para lograr su subsistencia

[1] Locke supone que el desarrollo previsto por la Providencia divina coincide con el orden capitalista.
[2] Locke era accionista de la Royal África Company que compraba y vendía esclavos

haga daño a los otros. Ese es el único sentimiento moral existente en el Estado de Naturaleza, el sentimiento de compasión por los otros seres. De modo que el hombre natural es inocente, ingenuo, feliz, compasivo y bueno, y en tanto independiente y con deseos mitigados, no es competitivo, por lo cual tampoco desconfía de sus semejantes.

La diferencia con los otros animales es su calidad de 'agente libre' porque es la única especie que puede apartarse de la regla de la naturaleza que le prescribe el instinto y decidir de qué manera velar por su conservación; puede optar y esto lo hace dueño de sí mismo. Es en la libertad, en el ejercicio de la voluntad, donde se presenta la diferenciación humana. "*No es tanto el entendimiento lo que hace la distinción específica del hombre, como su calidad de agente libre.*" (1996, 73). Tienen el derecho de juzgar sobre lo que necesitan y optar respecto a la forma de conseguirlo, es decir la libertad natural es la posibilidad de autogobierno. No es una libertad negativa, no se refiere a los límites del 'otro' sino la libertad positiva de hacer.

Pero la libertad le permite otra diferencia: la posibilidad de perfeccionar o mejorar los hechos por no deber atenerse al instinto. Y Rousseau supone que por ser agentes libres perfeccionables, se fueron desarrollando las facultades y capacidades humanas que le permitieron discernir sobre las ventajas del bienestar y la importancia del futuro, así como incorporar habilidades e industrias. En el devenir histórico la carencia de alimentos seguramente lo forzó a relacionarse con sus semejantes y establecer compromisos, a desarrollar el lenguaje, la previsión, el trabajo y, para evitar el robo de lo obtenido pues el hombre es naturalmente holgazán, la propiedad. De esta forma nace la sociedad civil, y también la necesidad de ciertas convenciones o normas que regulen la vida grupal pues la moral natural del sentimiento de compasión ya no alcanza. En este contexto el despliegue de la razón, al permitir comparar, dio origen a sostener la superioridad de algunos hombres sobre otros, ya sea de los ricos sobre los pobres, de los magistrados sobre los súbditos o de los amos sobre los esclavos, lo que generó una desigualdad no natural sino social basada en los bienes y privilegios dividiendo la sociedad entre poderosos y débiles. De lo que se desprende que recién en el proceso de socialización aparece la desconfianza como consecuencia necesaria de la preeminencia del egoísmo, la comparación y la ambición, porque estos valores generan la competencia que torna a los otros en sujetos no confiables.

Si bien el hombre social no puede volver a ser el hombre natural, los principios de igualdad, libertad y la capacidad de autogobierno que conllevan, forman parte de su naturaleza; y aunque el entramado social los haya enmascarado con el individualismo

egoísta y competitivo, es factible reencontrarlos con una propuesta política donde los participantes formen un cuerpo integrado en base a principios comunes -que Rousseau en el Contrato Social, base del Republicanismo, denomina la *voluntad general* - de forma tal que posibilite que los intereses generales sean más importantes que los particulares. En tanto los principios generales que sustenten las leyes tengan origen en la aceptación común, cada ciudadano será legislador y súbdito de la ley. De esta manera se recuperan los principios de igualdad, libertad y autogobierno. Sin embargo, como no se anula el egoísmo ni la ambición, la posibilidad de confiar es débil.

En suma, Rousseau confía en el 'buen salvaje' el hombre pre-social que se ama a sí mismo y es compasivo con los demás. Pero este 'buen salvaje' confiable no ha desarrollado el lenguaje ni la razón sino sólo las habilidades naturales que comparte con los otros animales; es un humano en potencia porque no ha actualizado las propiedades que lo diferencian de los otros seres vivos. La vida en sociedad lo obligará a hacerlo; desarrollará el lenguaje, el conocimiento y la producción, pero también la competencia y la idea de propiedad que lo tornarán egoísta y ambicioso y, consecuentemente desconfiado. La desconfianza no es parte de la naturaleza humana, sino consecuencia de la socialización, por eso la solución que propone es un ordenamiento político, junto con una educación que desarrolle las virtudes cívicas, que incentive el compromiso y la integración social para limitar el egoísmo individual. Pero la factibilidad de confianza rousseauniana para lograr relaciones pacificas es muy débil porque sólo es una posibilidad dependiente de una determinada evolución del ciudadano, un ideal difícil de concretar, que no neutraliza la desconfianza porque el egoísmo y la ambición permean la realidad.

En estos tres pensadores que tanto incidieron en las bases modernas de la concepción antropológica, social y política, la desconfianza, aunque difiera en extensión, ocupa un rol nodal. La imagen de la realidad que conformaran en la modernidad continúa y reproduce también las variante de la desconfianza: reiteradamente se impulsan y/o generan las razones hobbesianas -desorden, violencia, miedo y desconfianza- para provocar temor y difidencia generalizada. Asimismo, la desconfianza social lockiana subsiste en el pensamiento contemporáneo ya que ha impregnado a la cultura occidental y se encuentra arraigada tanto en las democracias nacionales como en las relaciones internacionales, cobrando en muchos casos la forma

de racismo.[3] Y la actualización de la ausencia de desconfianza rousseauniana es un ideal potencial, factible en núcleos reducidos, pero demasiado frágil para superar la competitividad y desconfianza en las sociedades actuales.

Bibliografía

Eibl-eibesfeldt, Irenäus (1996) *La sociedad de la desconfianza*, (1994), Barcelona, Herder.

Hobbes, Thomas (1965) *Leviatán*, (1651), Madrid, Tecnos.

_____ (1965) *Antología: Del ciudadano y Leviatán*, Madrid, Tecnos, traductor M. Sánchez Sarto.

Locke, John (1969) *Ensayo sobre el gobierno civil*, Madrid, Aguilar, traducción de A. L. Ros.

Luhmann, Niklas (2005) *Confianza*, (1968), Barcelona, Anthropos.

Möllering, Guido (2001) "The nature of trust: from Georg Simmel to a theory of expectation, interpretation and suspension", *Sociology*, 35, 2, pp. 403-420.

Murillo, José Andrés (2012) *Confianza lúcida*, Santiago de Chile, Uqbar.

Rousseau, Jean-Jacques (1996) *Discurso sobre el origen de la desigualdad de los hombres*, Madrid, Alba.

Trajtenbeg, Nicolás (2006) *Confianza*, Documento de trabajo 77 del Departamento de Sociología de la Universidad Nacional de Uruguay.

Wicks, Andrew C., Berman, Shawn L., y Jones, Thomas M. (1999) "The structure of optimal trust: moral and strategic implications", *Academy of Management Review*, 24, 1, pp. 99-116.

[3] Los ejemplos de esta difidencia sobre grupos, etnias o naciones son numerosos: los indígenas o los mestizos (en nuestro país gauchos o cabecitas) los negros o los amarillos, los países árabes o del 'tercer mundo'. En todos los casos se refieren a los pobres o a quienes no se adhieren a las políticas liberales y/o a la economía de mercado.

La mente baconiana y la metáfora de la *tabula rasa*

Sergio Hugo Menna (UFS − Fapitec) [1]
sermenn@hotmail.com

1. Considerações iniciais

Francis Bacon, na primeira parte de seu método indutivo –parte que ele denominou 'crítica' ou 'destrutiva' (*pars destruens*)– apresenta sua "crítica aos ídolos" (I, 38-68).[2] Com o termo 'ídolo', Bacon não quer designar deidades falsas, mas, simplesmente, ilusões, falácias, superstições, preconceitos etc. Em síntese: 'ídolos', para Bacon, são crenças adotadas conforme o ditado do desejo e das paixões e não conforme sua adequação com a realidade.

A crítica baconiana aos ídolos consiste, basicamente, em uma denúncia das noções e opiniões "que se têm apropriado da inteligência humana" e em uma defesa da necessidade de *"expurgar"* (1620b, 27) *e "refutar"* (II, 115) *esses ídolos*. Para ele, a erradicação ou dominação dos ídolos é indispensável para poder realizar uma escolha adequada de fatos e experimentos e para aplicar seu método de construção de conhecimento (*cf.* Menna, 2011).

O problema que nos ocupa neste texto é o fato de que existem vários autores que afirmam que para Bacon eliminar os ídolos *implica* fazer da mente uma *tabula rasa*, querendo significar com isso que Bacon pretende esvaziar a mente de *todo* conteúdo cognitivo.

Lakatos, por exemplo, indica que "Bacon pensou que a mente científica é uma mente purgada de 'preconceitos'; como uma *tabula rasa* sobre a qual a natureza pode imprimir a verdade" (1978b, 113) –"uma *tabula rasa vazia de todo conteúdo"*, acrescenta em (1978a, 197).[3] Esta concepção da mente baconiana está muito estendida na história da filosofia. Em particular, foi muito comum no século XIX e foi aceita

[1] Este artículo es parte de las actividades desarrolladas en un Proyecto de investigación con apoyo de Fapitec/SE–Fundação de Apoio à Pesquisa e à Inovação Tecnológica do Estado de Sergipe (019.203.02699/2011-8)– y de un Proyecto de investigación con apoyo de CNPq –Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (472278/2011-8). La participación en este evento es posible gracias al apoyo de CAPES–Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, Brasil.

[2] Daqui em diante, as referências da forma (N, n) entre parênteses remetem, respectivamente, ao Livro (N) e Aforismo (n) do *Novum Organum.*

[3] Hesse (1964, 220); Rossi (1957/74, 244) e M. Cohen (1949, 104) têm apreciações semelhantes.

acriticamente pela maioria dos cientistas e metodólogos. Charles Darwin, por exemplo, afirmou: "[Eu] trabalho com os verdadeiros princípios baconianos, e, *sem nenhuma teoria*, coleto dados em grande escada" (1887, 42; grifo meu).

Pois bem: faz sentido a afirmação de que o propósito da crítica de Bacon aos ídolos é converter a mente em uma *tabula rasa*, deixá-la totalmente vazia de *todo e qualquer* conteúdo? A resposta é não, e existe um argumento claro e breve para decidir a questão: o fato de que para Bacon a erradicação dos ídolos da mente não é definitiva – para ele, os ídolos do foro e do teatro "são muito difíceis de erradicar", e os ídolos da tribo e os da caverna "não podem ser erradicados" (1620b, 27). O problema com estas interpretações, no meu entender, é que Bacon *não pretende* "converter a mente em uma *tabula rasa*", seja provisoriamente, seja definitivamente. Uma boa maneira de resolver o problema é pesquisar, na obra de Bacon, as passagens em que ele utiliza a expressão '*tabula rasa'.*

2. As tábuas de escrever e a *tabula rasa* baconiana

As 'tábuas de escrever' (*writing tables*), ou 'tabelas de cera' (*wax tablets*), eram uma das técnicas de escrita mais utilizadas no Renascimento (*cf.* Stallybrass *et al.* 2004). Estavam construídas em uma tábua de madeira (do tamanho dos *tablets* atuais), com uma fina camada de cera na face superior. As tabelas podiam ser unidas com fios ou arames, formando uma espécie de livro (*table-book*) de poucas páginas. Sua vantagem, em relação à escrita com pena sobre papel, é que dispensava a utilização de tinta e tinteiro, sendo por isso mais portáteis. Os estudantes de colégio e universidades – por exemplo, os do Trinity College de Cambridge, onde Bacon estudou– utilizavam essas tabelas para tomar notas das aulas.

2.1. Bacon, Shakespeare e a cultura isabelina

Stewart, em *seu Shakespeare's Letters*, nos informa que as tabelas eram, na época de Shakespeare (e de Bacon!), instrumentos mnemotécnicos, tecnologias para a escrita. Também nos informa que o termo 'tabela' (*table*) era utilizado nesse sentido material, e em num sentido metafórico, fazendo referência ao funcionamento da

memória ou da mente (2008, VII).[4] Stewart indica uma passagem de *Hamlet* (Ato I, cena 5) em que estão presentes estes dois diferentes sentidos do termo. Essa obra é significativa para nosso contexto, já que foi redigida por Shakespeare na virada para o século XVII, época em que Bacon escrevia seus primeiros textos metodológicos. Prestemos atenção na linha 98, em que Hamlet utiliza a expressão "Tabela de minha memória", e na linha 107, em que Hamlet exclama: "Meu caderno! [Minha tabela]". A linha 107, "Meu caderno! (*My tables!*)", remete ao *sentido material* do que falamos acima: à tabela como objeto físico, como um instrumento para a escrita –neste caso, a superfície onde Hamlet registra suas impressões. A linha 98 é mais interessante para nós: é utilizada em um *sentido metafórico*. Segundo Stewart, a expressão de Hamlet, '*Table of my memory*' (literalmente, 'Tabela de minha memória'), "é talvez a imagem mais básica da memória como uma superfície encerada na qual se imprime uma imagem" (2008, 281). "A analogia da memória com uma tabela de cera", acrescenta, "esteve fortemente enraizada na cultura de Shakespeare e seu público" (*op. cit*., 283).[5]

As tabelas de cera têm uma característica muito peculiar: sua superfície branda permite apagar as coisas –no caso de Hamlet, as palavras, experiências e imagens– já existentes. Por isso toda tabela vinha acompanhada de um estilete (*stylus*), um pequeno punhal de lâmina fina que possibilitava raspar e remover a camada de cera de sua superfície. Existem, é claro, tabelas de pedra. Nelas é possível inscrever, insculpir, perpetuar, mas não é possível apagar para escrever novamente –a expressão 'escrever na pedra' tenta capturar, precisamente, as conotações de permanência e segurança que se segue dessa forma de escrita. Por isso dissemos que em uma tabela de cera a característica de poder ser apagada *é distintiva*: nelas, é necessário primeiro apagar para que depois seja possível escrever ou inscrever novamente. A conexão das tabelas de cera com o conceito filosófico de *tabula rasa*, portanto, é direta: a natureza da tabela é poder voltar a ser sempre uma superfície plana e vazia, raspada, *rasa*.

Pois bem, já sabemos que na época de Shakespeare o uso das tabelas de cera estava muito estendido: Shakespeare tinha sucesso com todo tipo de público, e as referências às tabelas em várias de suas peças nos fazem acreditar que estas eram bem

---

[4] Ver, também, Stallybrass *et al.* (2004). Entre os termos 'tabelas' e 'tábuas', utilizados como sinônimos neste contexto, prefiro o primeiro, já que o conceito que se pretende significar é o lugar em que se registra uma informação mais do que a base física em que uma informação é registrada.

[5] Draaisma, em seu *Metaphors of Memory*, nos lembra que a metáfora da memória, ou da mente, como uma tabela de cera é uma das mais antigas e persistentes (*cf.* 1995, II). Essa metáfora está presente, com variantes, no *Theaetetus* (191d) de Platão, no *De Anima* (III, 4, 430 a) de Aristóteles, em Alejandro de Afrodisia e, é claro, em Locke (*cf.* Ferrater Mora, 1981, 752).

conhecidas –diferentemente de hoje, onde essas passagens nas edições comentadas exigem dos editores esclarecimentos em notas de rodapé (*cf.*, Lamb, ed., 2000, 63 e Raffel, ed., 2003, 47). Sabemos, também, que a metáfora da mente como uma tabela que podia ser apagada era muito comum. Impõe-se, então, uma pergunta: e em Bacon? O sentido material do termo 'tabela' está presente, sem dúvidas, na obra de Bacon. No *Novum Organum*, os auxílios ou ajudas que assistem à memória conformam as 'tabelas de descoberta (*tables of discovery; tabulas inveniendi*)' (*cf.* I, 102), na *Nova Atlântida* ele fala de um pergaminho "brilhante como as folhas das tabelas de escrever (*leaves of writing tables*)" (1627, 130) e em seu "Charge Against Mr. Lumsden &c." (1615, 158) inclusive utiliza a expressão '*tabula rasa*' nesse sentido, i.e., material. Mas também está presente, na obra de Bacon, *o sentido metafórico do termo 'tabela'*? Dito de outro modo: Bacon apoia *a metáfora* da mente como uma *tabula rasa*? Já mencionei que vários intérpretes da metodologia baconiana afirmam que para Bacon eliminar os ídolos *implica* fazer da mente uma *tabula rasa*... Então a pergunta é premente: Bacon de fato sustenta ou insinua a metáfora da mente como uma *tabula rasa*?

Sendo a relação entre a tabela e a memória tão estendida na cultura isabelina, e sendo Bacon um autor tão adepto das analogias e das metáforas, poderíamos, em princípio, ter a expectativa legítima de achar essa relação explícita na obra de Bacon, talvez em alguma passagem em que ele compara a *pars destruens* de seu método com um estilete apagador de ídolos... Mas não é isso o que acontece. Na realidade, *acontece o contrário*. Em lugar de evidência favorável a essa possibilidade, Bacon nos oferece *um caso negativo*, um *contraexemplo* –e, como sabemos, para ele, e para a metodologia científica em geral, "os casos negativos são os que têm mais força (*major est vis instantiae negativae*)" (I, 46).

2.2. Um claro contraexemplo

Um dos primeiros escritos de Bacon sobre a construção do conhecimento, o *Temporis Partus Masculus*, é muito expressivo (e decisivo) neste contexto. Nele, Bacon *nega explicitamente* que a mente seja como uma *tabula rasa*. O escrito é uma espécie de carta aberta de um pai a um filho ou de um mestre a um discípulo. Em uma passagem perto do fim do texto, o pai informa o filho que mesmo que ele, seguindo seus preceitos, deseje purgar sua mente dos ídolos, não poderá fazê-lo "sem o conhecimento das coisas

(*sine rerum notitia*)", i.e., sem estar familiarizado com a realidade. Dito isso, o pai faz a mais do que interessante afirmação:

> *In tabulis nisi priora deleveris, non alia inscripseris. In mente contra: nisi alia inscripseris, non priora deleveris* (1603, 539).

Uma tradução 'analítica' ou 'de trabalho' dessa passagem poderia ser a seguinte:

> Nas tabelas [de cera], se não apagares as primeiras [coisas (*rerum*), palavras, imagens etc.], não escreverás as outras [coisas (*rerum*), palavras, imagens etc.]. Na mente não acontece isso: se não escreveres as outras [coisas (*rerum*), palavras, imagens etc.], não apagarás as primeiras [coisas (*rerum*), palavras, imagens etc.].[6]

A passagem tem muitos pontos interessantes. Neste momento só me interessa destacar dois: O primeiro, que seu tema central é a forma de expulsão dos ídolos da mente humana. O segundo, que na passagem Bacon está comparando o funcionamento das tabelas e da mente, e que a expressão que utiliza para explicitar essa comparação é "Na mente *não acontece isso*" –i.e., *o funcionamento da mente não é o mesmo da tabela*.

Na tradução que adotei provisoriamente utilizei a expressão neutra "Na mente não *acontece isso*". Mas acredito que é possível dar um modesto, mas legítimo, passo além. Bacon utiliza a expressão '*In mente contra'*, na qual bem podemos isolar uma conotação de oposição em sentido fraco, por exemplo, "Na mente *é diferente*" (essa é, por exemplo, a preferência de D. Colclough: "*In the mind it is otherwise*", 2002, 68), ou uma conotação em sentido forte, por exemplo, "Na mente *é o contrário*" (essa é, por exemplo, a escolha de P. Rossi: "*Nella mente accade il contrario*", 1957, 346). Ainda que o contexto e o dicionário nos autorizem a nos inclinar em favor desta última e categórica possibilidade, não nos permitem decidir definitivamente entre as duas traduções. Portanto, por simplicidade, e para não incorrer na suspeita de estar me deixando levar pelo ídolo da conveniência pessoal, opto pela primeira, firme e inquestionável versão, argumentando com convicção que Bacon defende explicitamente

[6] Benjamin Farrington fez a tradução ao inglês utilizada pela maioria dos autores que analisam o *Temporis Partus Masculus*. Nessa tradução, a passagem citada é a seguinte: "On waxen tablets you cannot write anything new until you first rub out the old. With the mind it is not so; you cannot rub out the old till you have written in the new" (Farrington, 1951, 201). Esta tradução, segundo entendo, não é adequada, pois acrescenta a oposição new/old –oposição que não está explícita no original–, além de incorporar a confusa expressão "written *in* the new" (*sic*.).

que o funcionamento da mente *não é* como o de uma tabela de cera: *é diferente* (talvez *totalmente* diferente). Minha versão final, portanto, é:

> Nas tabelas, se não apagares as primeiras [coisas (*rerum*)], não escreverás as outras. Na mente é diferente (*in mente contra*): se não escreveres as outras, não apagarás as primeiras (1603, 539; *cf.*, também, 1608, 558).

O que Bacon nos diz, segundo entendo, é que o mecanismo cognitivo de aprendizado não equivale ao de simplesmente apagar tudo e voltar a construir conhecimento do zero. Isso é compatível com uma questão que retomarei em seguida: a de que, para Bacon, os ídolos que devem ser eliminados são as *falsas* crenças, não as crenças em geral.

A passagem que estamos analisando –"Nas tabelas, se não apagares as primeiras [...]"– é muito reveladora. Nela, Bacon deixa claro que não pensa que o processo de construção de conhecimento começa com a eliminação de todo o conhecimento herdado. Na primeira metade da frase, *dedicada à tabula rasa*, indica que é possível escrever em uma *tabula* só se antes ela estiver *rasa*. Na segunda metade, *dedicada à mente*, indica que é necessário escrever coisas nela para que seja possível apagar os anteriores registros das coisas. Não há analogia; há um marcado *contraste* entre tabela e mente. A passagem, então, pode ser lida como uma alusão metafórica do modo em que funciona o processo de construção do conhecimento: modificação, ratificação, acumulação crítica...

3. O 'Empirismo britânico' e o mito da *tabula rasa* baconiana

Possivelmente, os autores que entendem que Bacon pretende fazer da mente uma *tabula rasa* são levados a essa conclusão por um pressuposto frequente na historiografia sobre a Modernidade: a crença acrítica de que o 'Empirismo britânico' constitui uma 'Escola de pensamento', e que todas as figuras dessa Escola aplicam sistematicamente os princípios epistemológicos que a caracterizam (*cf.* Loeb, 1981, I). Desse modo, um conceito filosófico introduzido por Locke e datado em 1690, é transferido retrospectivamente e de modo acrítico a um autor das primeiras décadas do século XVII. Um bom exemplo aqui é o de M. Hesse, que comenta que para Bacon "*é necessário converter a mente em uma tabula rasa* –a qual, segundo a posterior afirmação de Locke, a mente é por natureza" (1964, 220; grifo meu). Um exemplo ainda mais expressivo é o

de Fischer. Ele, em seu livro *Francis Bacon of Verulam* –capítulo "Bacon e Locke", seção 'A mente como uma *tabula rasa*'–, diz:

> À pergunta: 'o que é a mente humana previamente à experiência?', Locke replica: 'é uma *tabula rasa*, pois não existem ideias inatas'. Bacon, em rigor, deve ter dado a mesma resposta à mesma questão; ou melhor, ele realmente a deu (1856, 437).

Outro claro exemplo pode ser encontrado em um livro muito utilizado nos cursos universitários de psicologia: *Psicologia*, de Myers. No prólogo da sétima edição, intitulado 'História da psicologia', Myers destaca a influência de Bacon na psicologia experimental contemporânea (2005, 3). O parágrafo seguinte começa com a frase: "ao redor de cinquenta anos depois da morte de Bacon, John Locke" etc., e depois de falar da "tábula em branco sobre a qual se escreve a experiência", Myers comenta: "Esta ideia, acrescentada à herança de Bacon, ajudou a formar o empirismo moderno" (*ibid*., 4). Em síntese: sob o amplo marco da categoria 'empirismo' o autor, inadvertidamente, relaciona um conceito lockeano com um contexto baconiano ou, pelo menos leva o leitor a associar, inadvertidamente, o pensamento dos dois autores "representantes do empirismo insular" neste quesito...

4. Considerações finais

Como vimos, utilizando ou não a expressão *tabula rasa*, vários autores querem destacar que o propósito de Bacon é esvaziar *totalmente* a mente, deixá-la livre de todo conteúdo. Segundo minha interpretação, a ideia de que eliminar os ídolos é um ato análogo a fazer da mente uma *tabula rasa* não reflete o objetivo de Bacon. Para ele, "expurgar" ou "refutar" os ídolos equivale a extinguir e varrer noções e conceitos *falsos*, não todas as noções e conceitos dos que dispõe a mente. É um erro interpretar, como fazem Popper, Lakatos e demais autores mencionados, que Bacon pretendia eliminar *todas* as teorias da mente humana. Bacon, com sua recusa dos "ídolos do teatro, ou das teorias", para dar um exemplo, pretendia suprimir as *más* teorias herdadas, os dogmas "fixados na mente" que derivam das *falsas* doutrinas filosóficas, *não* todas as teorias; as "demonstrações *falhas*", *não* todas as demonstrações.

Bibliografia

Bacon, Francis (1603) *Temporis Partus Masculus*, in Spedding *et al.* (eds.) (1857-74) *The Works of Francis Bacon*, XV Vols., London, Longmans and Co, III, 521-40.

_____ (1608) *Redargutio philosophiarum*, in Spedding *et al.* (eds.) (1857-74) *The Works of Francis Bacon*, XV Vols., London, Longmans and Co, III, 557-85.

_____ (1615) "Charge Against Mr. Lumsden &c.", in Montagu (ed.) (1826) *The Works of Francis Bacon*, XV Vols., London, Longmans and Co, VI, 153-66.

_____ (1620) *Novum Organum*, in Spedding *et al.* (eds.) (1857-74) *The Works of Francis Bacon*, XV Vols., London, Longmans and Co, IV, 39-248.

_____ (1620b) *The Great Instauration*, in Spedding *et al.* (eds.) (1857-74) *The Works of Francis Bacon*, XV Vols., London, Longmans and Co, IV, 7-33.

_____ (1627) *New Atlantis*, in Spedding *et al.* (eds.) (1857-74) *The Works of Francis Bacon*, XV Vols., London, Longmans and Co, III, 129-66.

Cohen, Morris (1949) *Studies in Philosophy and Science*, Frederick Ungar Publishing Co., N.Y.

Colclough, David (2002) "Ethics and Politics in the *New Atlantis*", in Price, B. (ed.) (2002) *Francis Bacon's* New Atlantis*: New Interdisciplinary Essays*, Manchester University Press, Manchester, pp. 60-81.

Darwin, Charles (1887) "Autobiography", in Darwin (1892) *Selected Letters on Evolution and Origin of Species*, Dover, N.Y., 1958, pp. 5-58.

Draaisma, Douwe (1995) *Metaphors of Memory: A History of Ideas about the Mind*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

Farrington, Benjamin (1951) "*Temporis Partus Masculus*: An Untranslated Writing of Francis Bacon", *Centaurus*, 1, pp. 193-205.

Ferrater Mora, José (1981) *Diccionario de Filosofía*, Alianza, Madrid.

Fischer, Kuno (1856) *Francis Bacon of Verulam: Realistic Philosophy and its Age*, Longman, London, 1857.

Hesse, Mary (1964) "Francis Bacon", in O'Connor, D. J. (comp.) *Historia crítica de la filosofía occidental. II: La filosofía de la Edad Media y los orígenes del pensamiento moderno*, Paidós, Barcelona, 1983, pp. 211-47.

Lakatos, Imre (1978a) *The Methodology of Scientific Research Programmes*, Philosophical Papers I, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

_____ (1978b) *Matemáticas, ciencia y epistemología*, Philosophical Papers II, Alianza, Madrid, 1987.

Lamb, Sidney (ed.) (2000) *Shakespeare's Hamlet*, Hungry Minds, N.Y.

Loeb, Louis (1981) *From Descartes to Hume: Continental Metaphysics and the Development of Modern Philosophy*, Cornell University Press, London.

Menna, Sergio (2011) *Máquinas, gênios e homens na construção do conhecimento: Uma interpretação heurística do método indutivo de Francis Bacon*, Tese de Doutorado, IFCH/Unicamp, Campinas.

Montagu, Basil (ed.) (1826) *The Works of Francis Bacon, Lord Chancellor of England*, VI, Pickering, London.

Myers, David (2005) *Psicología*, Médica Panamericana, Bs.As.

Raffel, Burton (ed.) (2003) *Hamlet: The Annotated Shakespeare*, Yale University Press, London.

Rossi, Paolo (1957) *Francesco Bacone: dalla magia alla scienza*, Laterza, Bari.

_____ (1957/74) *Francis Bacon: de la magia a la ciencia*, Alianza, Madrid, 1990.

Stallybrass, P., Chartier, R., Mowery, F., Wolfe, H. (2004) "Hamlet's Tables and the Technologies of Writing in Renaissance England", *Shakespeare Quarterly*, 55, pp. 379-419.

Stewart, Alan (2008) *Shakespeare's Letters*, Oxford University Press, Oxford.

Spedding, J.; Ellis, R.; Heath, D. (eds.) (1857-74) *The Works of Francis Bacon*, 7 vols., Gunther Holzboog, Stuttgart, 1963.

La justificación de la ley moral en la *Crítica de la razón práctica* a la luz de la doctrina del *factum* de la razón pura

Fernando Moledo (UBA – CONICET)
fernandomoledo@gmail.com

En la *Crítica de la razón práctica* [=KpV][1] Kant afirma que con una deducción de la ley moral entendida como una "justificación de su validez objetiva y universal […] no se puede esperar salir adelante tan bien, como ocurrió con los principios del entendimiento teórico puro" (KpV 5: 46); a lo que agrega que una deducción tal es "en vano buscada" (KpV 5: 47) y que "la realidad objetiva de la de la ley moral no puede ser demostrada por ninguna deducción, por ningún esfuerzo de la razón teórica, [ya sea ésta] especulativa o apoyada empíricamente" (KpV 47). Sin embargo –añade– la ley moral "se mantiene firme por sí sola" (KpV 5: 47), afirmación con la que alude a su doctrina de que la ley moral está dada en nosotros como un hecho o "factum de la razón pura" (KpV 5: 31).

La afirmación de Kant sobre la imposibilidad de una deducción de la ley moral junto a su doctrina del factum de la razón son problemáticas porque sugieren que la ley moral debe aceptarse sin justificación alguna de su validez objetiva. Y lo problemático aquí se ve agravado por el hecho de que Kant, tres años antes de publicar la KpV en 1788, en la *Fundamentación para la metafísica de las costumbres* [=GMS] de 1785, no sólo había afirmado que una deducción como la mencionada era indispensable sino que, consecuentemente, había ofrecido una en la tercera y última sección de la obra. ¿Qué significa, pues, que no sea posible dar una deducción de la ley moral en la KpV y que a esta se la deba aceptar como un *factum* de la razón pura?

La pregunta planteada ha suscitado dos tipos de interpretaciones. Por un lado, aquellas que afirman, como hace Lewis White Beck, que en la KpV hay, de hecho, algún tipo de justificación de la ley moral basada en la doctrina del factum (Beck, 1960, 170); por otro lado, aquellas que, como hace John Rawls, niegan esto último, y afirman que Kant sostendría una posición en algún sentido dogmática en la KpV (Rawls, 2000,

[1] La obra de Kant se cita siguiendo la Akademie Ausgabe (*Kants gesammelte Schriften*, Berlin 1900ss.), indicando la obra por medio de la sigla estandarizada correspondiente, seguida del número de tomo correspondiente y, separado por dos puntos, el número de página.

265ss.). En este trabajo sostendremos que en la KpV no hay una justificación teórica de la ley moral, explicaremos por qué, según Kant, no puede haberla, y afirmaremos que esa falta de justificación teórica, sin embargo, no tiene consecuencias prácticas, porque desde un punto de vista práctico una justificación como esa no es necesaria.

1. La Deducción de la ley moral en la GMS

Lo primero que debemos hacer es entender por qué no es posible una deducción de la ley moral en la KpV. Para eso conviene comenzar estudiando la deducción de la ley moral que Kant ofrece tres años antes en la sección tercera de la GMS. Comencemos, pues, por ahí.

Como es bien sabido, en la GMS Kant afirma que la ley moral, para un ser racional pero finito, que está sujeto a inclinaciones sensibles, y que por eso no hace necesariamente lo que la razón representa como necesario prácticamente, se expresa por medio del *deber ser*, la fórmula del cual es un imperativo categórico, que dice así: "obra únicamente según aquella máxima, por la cual tú puedas querer al mismo tiempo que ella se vuelva una ley universal". (GMS 4: 421) Este imperativo –afirma Kant– es "una proposición sintética *a priori*" (GMS 4: 454): afirma de manera incondicionalmente necesaria, y por eso sin basarse en la experiencia, esto es, *a priori*, que una acción debe ser hecha; pero, al mismo tiempo, lo hace sin deducir esa necesidad analíticamente del concepto de un fin que se persiga por medio de la acción que se manda realizar, sino sintéticamente. La necesidad práctica incondicionada de una acción, expresada por el deber en el imperativo categórico, se llama "necesitación moral" u "obligación" (GMS 4: 439)

Pues bien, como el imperativo categórico, que expresa necesitación moral u obligación por medio del deber, es un juicio sintético *a priori* práctico, que, por tanto, no toma de la experiencia la necesidad práctica afirmada en él (lo cual sería imposible), ni la toma analíticamente del concepto de un fin (lo cual haría de él un imperativo hipotético, condicionado por el concepto de fin), es preciso responder la siguiente pregunta fundamental: "por qué la ley moral obliga" (GMS 4: 450); esto es, es preciso explicar "cómo es posible un imperativo categórico" (GMS 4: 453).

La pregunta por la posibilidad del imperativo categórico formulada en la GMS es la misma que se hacía respecto de los juicios sintéticos *a priori* sobre la naturaleza, basados en las categorías, en la *Crítica de la razón pura* [=KrV]. También estos juicios

eran leyes que debían valer necesariamente sin que esa necesidad se fundara en la experiencia, aunque en este caso las leyes en cuestión no se referían a la voluntad, sino a los objetos dados sensiblemente. Y la forma en la que Kant, en la GMS, se propone responder la pregunta planteada también es la misma que aquella a la que recurre para hacerlo en la KrV: por medio de una deducción; esta vez, por medio de una "deducción del principio supremo de la moralidad" (GMS 4: 463). Veamos su argumento.

Para hacerlo debemos primero introducir un nuevo elemento: el concepto de autonomía. Kant afirma al respecto lo siguiente: el imperativo categórico no ordena sino que obremos por medio de máximas que puedan ser leyes y, por lo tanto, no manda sino que nuestra voluntad sea auto-legisladora o autónoma, esto es, que no tome la ley de ningún otro lado más que de sí misma (lo contrario sería heteronomía). En ese sentido –dirá Kant– el imperativo categórico puede reformularse del siguiente modo: "que la voluntad, mediante su máxima, pueda considerarse a sí misma, al mismo tiempo, como universalmente legisladora" (GMS 4: 434). Kant se refiere a este principio, que constituye la forma de una voluntad autónoma, como al "principio de la autonomía" (GMS 4: 440). Teniendo esto en cuenta, pasemos ahora a la Deducción.

Kant argumenta del siguiente modo: el hombre encuentra en sí mismo la razón como una "espontaneidad pura", esto es, la capacidad de actuar con independencia de la afección, como una causalidad eficiente libre. Por eso el ser racional debe considerarse a sí mismo como inteligencia, y, como tal, "como perteneciente […] al mundo inteligible" (4: 452).

Ahora bien, en ese mundo inteligible la razón es la única fuente de determinación de la voluntad; es decir: como seres puramente inteligibles o como miembros del mundo inteligible nuestra voluntad es autónoma.

Pues bien, si fuéramos seres *sólo* inteligibles, nuestra voluntad se determinaría sólo por la razón y sería autónoma. Pero como somos, además, seres sensibles, eso no ocurre: nuestra voluntad no tiene como única fuente de determinación a la razón, sino que está sujeta también a la inclinación sensible. Ahora bien –afirma Kant– "el mundo inteligible contiene el fundamento del mundo sensible, [y] por tanto también de las leyes del mismo, y es, por consiguiente, inmediatamente legislador respecto de mi voluntad" (4: 453). Por lo tanto –argumenta– como seres inteligibles, que somos también sensibles, *debemos* determinarnos sólo por nuestra voluntad; es decir, debemos obrar como seres puramente inteligibles o, lo que es lo mismo: *debemos* ser autónomos.

Este deber era justamente lo expresado por el imperativo categórico formulado como el principio de la autonomía, cuya validez quedaría probada de este modo:

> Los imperativos categóricos son posibles, porque la idea de la libertad me hace miembro de un mundo inteligible, por el cual, si fuera sólo eso, todas mis acciones *serían* siempre conformes a la autonomía de la voluntad, pero como al mismo tiempo me intuyo como miembro del mundo sensible, [todas mis acciones] *deben* ser conformes [a ella]. Este Deber ser *categórico* representa una proposición sintética *a priori* […] (GMS 4: 454).

Pero en la KpV Kant abandona está forma de argumentar. Veamos.

2. La imposibilidad de una Deducción de la ley moral en la KpV

Kant publica la KpV en 1788, tres años después de la GMS. Bajo el título "De la deducción de los principios de la razón práctica pura" (KpV 5: 42) Kant se refiere en la KpV a la justificación de la ley moral y afirma, como en la GMS, que dicha justificación debe lograrse mediante una deducción. No obstante, de manera diametralmente opuesta a lo que había dicho en la GMS, sostiene ahora que una deducción como esa es "en vano buscada" (KpV 5: 47) ¿Por qué esto es así?

Como hemos visto, en la GMS la deducción de la ley moral descansaba en la libertad de la voluntad: atribuirnos una voluntad libre suponía pensarnos bajo la ley moral. Pero aquí se encierra un problema: la voluntad libre es un objeto del que no se puede comprender la posibilidad, porque no es un objeto de experiencia posible. Kant mismo llama la atención sobre este punto en la GMS, en un largo pasaje en el que resume el argumento de la Deducción:

> La pregunta, pues, cómo es posible un imperativo categórico, puede ser contestada, ciertamente, en tanto que puede indicarse la única presuposición bajo la cual él es posible, a saber, la idea de la libertad, y asimismo, [en tanto] que se puede comprender la necesidad de esta presuposición, lo cual es suficiente para el *uso práctico* de la razón, es decir, para el convencimiento de la *validez de ese imperativo*, por tanto también [de la validez] de la ley moral; pero cómo sea posible esa presuposición misma, no puede jamás ser comprendido por una razón humana. Bajo la presuposición de la libertad de la voluntad de una inteligencia, empero, la *autonomía* de ella [esto es, de la voluntad], como la condición formal bajo la cual solamente ella puede ser determinada, es una consecuencia necesaria. Presuponer esa libertad de la voluntad (sin caer en contradicción con el principio de la necesidad natural en la conexión de los fenómenos del mundo sensible) no sólo es enteramente *posible* (como puede mostrarlo la filosofía especulativa); sino que para un ser racional, que es consciente de su causalidad por razón, por tanto

> [que es consciente] de una voluntad (que se diferencia de los apetitos), es también *necesario*, sin más condición, suponer la libertad de la voluntad prácticamente, esto es, en la idea, como condición de todas sus acciones arbitrarias (GMS 4: 461).

En la KpV Kant retoma esta argumentación, pero ahora concluye de ella que una deducción de la ley moral es imposible:

> En lugar de la deducción del principio supremo de la razón práctica pura, esto es, [en lugar] de la explicación de la posibilidad de un conocimiento semejante *a priori*, no pudo ser añadido empero más nada que, si se comprendiera la posibilidad de la libertad de una causa eficiente, también se comprendería, no ya la mera posibilidad, sino la necesidad de la ley moral, como ley práctica suprema de seres racionales, en los cuales se añade libertad a la causalidad de su voluntad […] Pero la libertad de una causa eficiente, particularmente en el mundo de los sentidos, no podría ser comprendida, según su posibilidad, de ninguna manera. (KpV 5: 93).[2]

Veamos ahora qué consecuencias puede tener esto para la fundamentación de la moral pura.

3. La doctrina del factum y su función respecto del problema de la justificación de la ley moral

Aunque no sea posible justificar teóricamente, por medio de una deducción, la ley moral –argumenta Kant– ella "se mantiene firme por sí sola" (KpV 5: 47). Con esta afirmación Kant alude a la doctrina de que la ley moral es un "factum de la razón pura" (KpV AA 5: 31). De ese modo quiere decir que la ley moral se encuentra presente en nosotros y que tenemos conciencia de ella (KpV 5: 29) inmediatamente cuando razonamos prácticamente, esto es, cuando nos damos máximas para obrar: "La ley moral" –afirma Kant en ese sentido– "de la cual nos volvemos inmediatamente conscientes (tan pronto como nos hacemos máximas de la voluntad, es lo primero que se nos ofrece" (KpV 5: 29).

Si bien la doctrina del *factum*, como tal, es una novedad de la KpV, su contenido expresa una idea central del pensamiento moral kantiano: el ser humano común tiene, por sí mismo, y por el mero hecho de poseer razón práctica –esto es, la capacidad de obrar por medio de la representación de principios prácticos– conciencia inmediata del deber. De hecho, ese "conocimiento racional moral común" (4: 393) es precisamente el

[2] En la *Metafísica de las Costumbres* Kant dirá de modo similar que "el concepto de la libertad […] no es capaz de deducción teórica alguna" (MS 6: 252)

punto de partida de la argumentación en la GMS. Allí el análisis de ese conocimiento sirve para llegar a la formulación de la ley moral suprema en la forma del imperativo categórico, como una representación clara y distinta del deber del que se era consciente antes, de manera confusa. "La razón humana común […]" –afirma Kant sobre ese principio "[…] no [lo] piensa de una manera universal, abstractamente" pero "sin embargo, [lo] tiene siempre ante la vista y [lo] utiliza como medida de su evaluación" (GMS 4: 403).

Que todo ser racional sea consciente del deber, porque la ley moral es un *factum* de la razón pura, cuando obra, quiere decir que todo ser racional tiene consciencia de cómo debe actuar y, por eso, que todo ser racional se encuentra, de hecho, obligado. Aunque la validez objetiva de la ley no pueda ser demostrada teóricamente por medio de una deducción, la conciencia de ella que se tiene al obrar, obliga y basta para determinar *a priori* qué se debe hacer y para fundar un sistema puro de la moral en el que se detallen todos los deberes del hombre. Por eso Kant dirá sobre el propósito de la KpV, que ella "debe, meramente, exponer que hay razón práctica pura" (KpV 5: 3) esto es, que la razón pura da una ley a la voluntad.

Conclusión

Vimos que en la KpV Kant abandona la idea de ofrecer una justificación teórica de la ley moral por medio de una deducción debido a la imposibilidad de hacer comprensible la libertad, en la que descansaría dicha deducción. Pero ¿cuánto afecta ello al proyecto de la construcción de un sistema de la moral pura? En realidad: nada; el *factum* de la ley moral alcanza para obligarnos, porque cuando actuamos, y nos hacemos máximas, somos conscientes del deber, esto es, somos conscientes de lo que tenemos que hacer en cada caso. Por eso se puede decir que la falta de una justificación *teórica* de la ley moral no juega ningún papel en términos *prácticos*, ni afecta, por eso, a la construcción de un sistema de la moral pura basado en la ley moral: dicho sistema se aplica a nosotros por el mero hecho de obrar y de ser conscientes, por eso, de lo que se debe hacer.

Bibliografía

Beck, Lewis White (1960) *A Commentary on Kant´s Critique of Practical Reason*, Chicago and London, The University of Chicago Press.

Kant, Immanuel, (1900ss.) *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.

_____ (1781 / 1787) *Kritik der reinen Vernunft* [=KrV], tomos 3 y 4

_____ (1785) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [=GMS], tomo 4

_____ (1788) *Kritik der praktischen Vernunft* [=KpV], tomo 5

_____ (1797) *Metaphysik der Sitten* [=MS], tomo 7

Rawls, John (2000) *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Cambridge (Massachusetts) – London, Harvard University Press

El debate en torno al rigorismo kantiano en el contexto de la distinción entre deberes perfectos e imperfectos

Pablo Moscón (UBA – ANCyT)
pablomos@hotmail.com

En la *Fundamentación para la metafísica de las costumbres* (*GMS*), Kant distingue entre dos clases de deberes; por una parte, los deberes perfectos, a los que describe como deberes que "no admite[n] excepciones en favor de la inclinación" (*GMS* AA 4:421), y, por otra parte, los imperfectos, a los que vale caracterizar —en correspondencia con lo anterior— como deberes que sí admiten tal clase de excepciones. Empero, contrariamente a ello, en la *Metafísica de las costumbres* (*MS*), Kant pareciera negar que los deberes imperfectos admitan excepciones de ese tipo. Esta aparente equivocidad ha ocasionado extensos debates no sólo en lo que concierne al establecimiento del significado correcto de dicha distinción,[1] sino también en lo que atañe a la cuestión vinculada con aquella sobre el alcance del denominado "rigorismo" kantiano. Ciertamente, la falta de acuerdo sobre el sentido de la distinción entre deberes perfectos e imperfectos ha suscitado un interrogante respecto de si acaso, desde una "interpretación no-rigorista", lo que tal distinción kantiana pone en juego es, o bien una diferencia entre deberes que no permiten *excepciones arbitrarias*, y otros deberes que sí lo hacen, de forma tal que, en este último caso, ocasionalmente sea posible dejar de realizar ciertos deberes en pos de satisfacer las inclinaciones; o bien, si en cambio, desde una "interpretación rigorista extrema", tanto los deberes perfectos como los imperfectos obligan a actuar según lo prescrito por el deber, y ello, sin excepción alguna.

En el presente trabajo, entonces, mi propósito será establecer, a partir del análisis de los textos kantianos, cuál es el significado de dicha distinción, de modo tal no sólo pueda alcanzarse una interpretación que concilie sus diversas formulaciones, sino que permita responder el interrogante respecto del "rigorismo" kantiano en lo que a esta distinción concierne.

[1] *Cf.* Gregor (1963, 95-112); Hill (1971, 57); O`Neill (1975, 47).

I

La distinción entre deberes perfectos e imperfectos es una distinción tradicional introducida en el siglo XVII por representantes de la escuela moderna del derecho natural, entre los cuales cabe destacar la figura de Samuel Pufendorf. En el siglo XVIII, esta distinción se irá configurando como una distinción usual, a la que adherirán diversos autores pertenecientes a la Ilustración alemana, como por ejemplo, Wolff, Baumgarten y Acehnwall, cuyas obras éticas y jurídicas ejercerán una gran influencia sobre el pensamiento de Kant. En lo que atañe a su significado, en términos generales, por deberes perfectos se entiende aquí aquella clase de deberes que demandan obrar de modo tal que nunca se lesione el derecho de toda persona a conservar su propia naturaleza, y por ello, se los describre como *deberes necesarios* que se aplican en todos los casos y a los que puede forzarse. En cambio, los deberes imperfectos son definidos como aquella clase de deberes que establecen la necesidad de obrar de modo tal que se satisfaga el derecho que la persona circunstancialmente puede llegar a merecer, según su propia aptitud. Puesto que el merecimiento depende de las circunstancias, estos deberes son descriptos como deberes que no se aplican para todos los casos, sino que supone la consideración del agente. Esto los convierte en *deberes contingentes* a cuyo cumplimiento no puede forzarse, dependiendo su observancia de la libre voluntad de cada uno.

En la *GMS*, Kant presenta la distinción entre deberes perfectos e imperfectos como una distinción entre una clase de deberes que no admiten excepciones en favor de la inclinación y otra que sí admiten tal clase de excepciones. Con respecto a cómo debe ser interpretada esta definición, los comentaristas, en general, han estimado que mientras el deber perfecto refiere a un deber que exige obrar de acuerdo con determinadas máximas morales, sin dar margen alguno para un incumplimiento arbitrario de él, el deber imperfecto denota un tipo de deber que sí permite una transgresión de sus exigencias, en virtud de satisfacer la mera inclinación; es decir, se trata de un deber de cuya obligación el agente moral tiene permiso para exceptuarse, a fin de satisfacer sus apetitos sensibles.[2]

Pero esta interpretación denominada en la bibliografía "interpretación no-rigorista" resulta problemática si se toma en cuenta las tesis fundamentales de la teoría

[2] Esta tesis es defendida, entre otros, por autores como Mary Gregor (1963, 95ss) y Thomas Hill (1971, 55ss.).

moral kantiana. Limitándonos a la *GMS*, podemos advertir, por ejemplo, que por deber en general, Kant entiende —según sus palabras— "la necesidad objetiva de una acción por obligación" (*GMS* AA 4:439). A causa de ello, ocurre que por definición, lo establecido por el deber es algo que no está sujeto al propio arbitrio, tal como si su exigencia fuera un mero consejo que puede obviarse. Así pues, en contra de la interpretación mencionada, sucede que con tan sólo considerar el concepto del deber basta para observar que más allá de que su obligación sea perfecta o imperfecta éste implica que si en general se tiene que hacer algo, esto no es opcional; tiene que hacérselo necesariamente, sin excusa alguna.[3]

Ahora bien, a fin de evitar estas dificultades exegéticas, conviene ensayar una interpretación alternativa. Si tomamos en cuenta la exposición del propio Kant, podemos advertir que la *admisión* de excepciones de la que éste habla no tiene que ser entendida como un *permiso*, sino que puede ser interpretada como un rasgo de eventualidad que da lugar a una distinción entre deberes cuyo cumplimiento es obligatorio para todos los casos (deberes necesarios) y otros deberes cuya obligación es efectiva, esto es, cuy observancia es necesaria, sólo en determinadas situaciones particulares (deberes contingentes).[4]

De acuerdo con ello, los deberes perfectos, como deberes que impiden toda clase de excepciones, no serían más que obligaciones que no poseen restricción alguna en su aplicación, y por tanto, que se imponen de manera forzosa para todos los casos.[5] En cambio, los deberes imperfectos, como deberes que sí admiten excepciones en favor de la inclinación, no serían deberes bajo los cuales el agente se encuentre obligado necesariamente, para todos los casos, con independencia de toda consideración adicional. Más bien, en lugar de constituirse como exigencias forzosas, validas para

[3] Sobre esta crítica a la "interpretación no-rigorista", *cf.* Baron (1995, 41ss.); Atterton (2007, 144-145).

[4] Sobre el carácter necesario y contingente del deber perfecto e imperfecto respectivamente, véase, *GMS* (AA 4:429-430) / *KpV* (AA 5:66). Los deberes perfectos, como deberes que impiden toda clase de excepciones, no serían más que obligaciones que no poseen restricción alguna en su aplicación, y por tanto, que se imponen de manera forzosa.[4] En cambio, los deberes imperfectos, como deberes que sí admiten excepciones en favor de la inclinación, no serían deberes bajo los cuales la voluntad necesariamente se encuentre obligada, con independencia de las circunstancias específicas. Más bien, en lugar de constituirse como exigencias forzosas, validas para cualquier situación, supondrían la propia determinación de la voluntad del agente, y admitirían un espacio para la deliberación, que al mismo tiempo que abriría un margen para reconocer que en ocasiones dicho deber no es obligatorio, pudiéndose obrar de acuerdo con lo prescripto por la inclinación, permitiría distinguir también aquellos casos en los que sí obliga, y el modo y el grado en lo hace, para actuar según lo dictado por él.

[5] En este sentido, cabe señalarse que a diferencia de lo establecido por la tradición, Kant entiende que la posibilidad de forzar al cumplimiento de los deberes perfectos no se identifica con una coacción externa, sino al hecho de que son deberes que —como se verá más adelante— obligan con independencia del propio querer de la voluntad. *Cf.* Baum (2006).

cualquier situación, supondrían la propia determinación de la voluntad del agente, y admitirían un espacio para la deliberación, que al mismo tiempo que abriría un margen para reconocer que en ocasiones dicho deber no se aplica, pudiéndose obrar de acuerdo con lo prescripto por la inclinación, permitiría distinguir también aquellos casos en los cuales el deber sí tiene lugar, y por ello, aquellos casos en los que es necesario actuar según lo dictado por él, sin dar espacio alguna para la excepción.

En este sentido, en la *GMS*, fundándose en la fórmula del imperativo categórico como expresión de la ley moral de la razón pura, Kant distingue a los deberes perfectos e imperfectos a partir de una diferenciación entre máximas que no pueden concebirse coherentemente como leyes universales (deberes perfectos) y máximas que aunque sí pueden ser concebidas como leyes universales, no pueden ser queridas como tales (deberes imperfectos).[6] Kant concluye de ello, en correspondencia con lo señalado previamente, que mientras los deberes perfectos infringen el deber estricto, entendido como *ineludible*, los deberes imperfectos se presentan como aquellos que transgreden al deber amplio, descripto como *meritorio*. En el primer caso, en tanto toda máxima opuesta a esta clase de deberes resulta ser lógicamente contraria a la ley moral, y por ello, una máxima moralmente imposible, se trata de deberes que obligan sin dejar espacio alguno para que en otras ocasiones valga determinarse por máximas opuestas a dicha clase de deberes. En cambio, en el segundo caso, al no hacer imposible toda máxima opuesta al deber, sino únicamente a aquella que contradice el querer de la voluntad del agente que se determina a obrar de manera enteramente racional, son deberes que en lugar de obligar en todos los casos, obligan sólo cuando, en ciertas circunstancias, la inobservancia de lo exigido por ellos —el amor al otro, por ejemplo— es incompatible con el querer de una voluntad pura. Esto hace que ellos sean deberes amplios, para los cuales no es posible determinar con precisión el modo y grado en el que se aplican. Y por el hecho de que su observancia supone, de modo necesario, que el querer de la propia voluntad se determine internamente conforme al querer de aquella voluntad puramente racional, y no sólo según una voluntad que no sea lógicamente contradictoria, los deberes imperfectos —según afirma Kant— son deberes meritorios.[7]

---

[6] *Cf. GMS* (AA 4: 424). Esta misma presentación de los deberes perfectos e imperfectos puede ser hallada en las lecciones de *Moral Mrongrovius* (*cf. V-Mo/Mron II* AA 27: 610).

[7] A fin de ilustrar esta distinción, cabe tomarse los ejemplos brindados por el propio Kant y señalarse que deberes perfectos tales como el de no suicidarse o el de incumplir los contratos no pueden dejar de obligar, y por ello, nunca se da el caso en que sea posible terminar con la propia vida o contravenir un contrato. En cambio, deberes imperfectos como el de beneficencia o el de perfeccionar los propios talentos, que prohíben dejar sin cultivo los dotes naturales y no contribuir al bienestar ajeno, si bien son obligaciones

En suma, pues, en contra de aquella clásica interpretación denominada "interpretación no-rigorista", considero que en los pasajes analizados Kant distingue dos modos de obligación dependientes de la ley moral, que en correspondencia con la tradición, no se distinguen por el permiso o prohibición de su inobservancia —la cual en verdad nunca es posible— sino más bien por el hecho de que en casos son obligaciones que ocurren indefectiblemente, más allá de toda eventualidad, mientras que otras son obligaciones que pueden no ocurrir, esto es, existen casos para los cuales actuar conforme a lo exigido por ellos no es un deber para el agente.

II

La cuestión estudiada en el apartado anterior sobre la distinción entre deberes perfectos e imperfectos establecida en la *GMS*, es retomada por Kant en la *MS*, a la hora de caracterizar la obligación peculiar de los deberes éticos pertenecientes a la "Doctrina de la virtud". Ellos son descriptos como deberes que establecen cuáles son las máximas que deben adoptarse, en contra de la inclinación, a fin de obrar de manera virtuosa. Puesto que estos deberes sólo se ocupan de las máximas, obviando cuáles son las acciones específicas mediante las cuales ellos deben ser observados, Kant los define como deberes amplios e imperfectos. Por amplitud se entiende en este contexto el "margen (*latitudo*) [que dejan; P.M.] al arbitrio libre para el cumplimiento (la observancia)" (MS AA 6:390), a raíz de que —según advierte— no pueden determinar de antemano el modo y el grado en que deben ser observados. En cuanto al carácter imperfecto, éste es explicado aquí a partir de lo anterior: la amplitud del deber de virtud hace que éste no deba observarse de manera necesaria en todos los casos, sino que la necesidad de su cumplimiento dependa de las situaciones específicas, y por ello, que éste sea un deber contingente, cuya obligación cabe describir como imperfecta.

Ahora bien, inmediatamente a continuación, Kant sostiene que por la amplitud del deber "no se entiende un permiso para introducir excepciones a la máxima de las acciones, sino sólo el de limitar una máxima del deber por otra (por ejemplo, el amor universal al prójimo por el amor universal al padre)" (MS AA 6:390). De tal manera, en este pasaje, Kant afirma expresamente que la amplitud de los deberes imperfectos no

---

que deben cumplirse indefectiblemente cuando se está bajo su dominio, es posible que en ocasiones no sean deberes para el agente, y éste pueda, eventualmente, sin ir contra obligación alguna, obrar conforme a lo dictado por la inclinación, y no ocuparse de su propia perfección o de beneficiar a otros.

supone permiso alguno para exceptuarse de cumplirlos. En lugar de ello, por dicha amplitud se entiende aquí la posibilidad de limitar un deber de esta clase por medio de otro, en tanto es posible obrar según una máxima que no cumple con un deber imperfecto específico, en pos de observar otro deber, también imperfecto.

Si bien esta tesis respalda lo señalado con anterioridad en contra de la "interpretación no-rigorista" sobre la distinción entre deberes perfectos e imperfectos, al mismo tiempo, en la medida en que aparenta indicar que sólo es posible exceptuarse de un deber a fin de cumplir con otro, ella pareciera obligarnos a asumir una suerte de "interpretación rigorista extrema" que va más allá de lo defendido previamente.[8] En efecto, si se aceptara una interpretación tal, según la cual no hay caso alguno en el que sea posible excluirse del cumplimiento del deber imperfecto, valiendo únicamente, en ocasiones, una limitación de la observancia de uno en favor de la observancia de otro, sería imposible mantener —como se lo hizo en el apartado anterior respecto de la *GMS*— que eventualmente el agente se halla habilitado para actuar según lo establecido por la inclinación.

Sin embargo, la denominada "interpretación rigorista extrema" de estos pasajes no resulta satisfactoria si uno pretende atenerse al texto kantiano.[9] En verdad, la afirmación de Kant según la cual el deber amplio limita a otro en su aplicación, pero no permite excepciones arbitrarias en su cumplimiento, no pretende más que remediar cierta confusión que puede generarse por el hecho de que todo deber amplio admite que en ciertas circunstancias, alguien que se encuentra bajo una obligación imperfecta efectiva, por el hecho de estar, al mismo tiempo, bajo otra obligación imperfecta diferente que no es inferior a ella, pueda hallarse en condiciones de omitirla legítimamente.[10] Pero esto no supone que la amplitud propia al deber, por la que su obligación es imperfecta, no permita otra clase de limitaciones. Me refiero al límite implicado en el hecho de que si bien estos deberes cuando se aplican y obligan al agente a su cumplimiento, mandan necesariamente a realizar una acción, no mandan para todos los casos. Ellos admiten, circunstancialmente, la posibilidad de actuar sin observar un

[8] Para una defensa de esta interpretación rigorista, véase por ejemplo: Chisholm (1963).

[9] En la bibligrafía se ha rechazado esta interpretación en virtud de que ella obliga a aceptar la tesis inverosímil, incluso criticada por el propio Kant mediante el concepto de "virtud ficticia" (*cf.* MS AA 6:409), según la cual puesto que nunca se esta libre de obligación, no existe acción alguna que pueda ser considerada como "moralmente indiferente". Para ampliar esta cuestión, *cf.* Hill (1971, 59); Baron (1995, 92ss.); Atterton (2007, 146).

[10] Esta posibilidad está vedada para los deberes perfectos, puesto que como deberes estrictos meramente prohibitivos, cuya inobservancia supone una máxima lógicamente contradictoria con la ley moral, no podría ocurrir conflicto alguno.

determinado deber imperfecto y sin tener que justificar esta acción mediante la referencia a otro deber de este tipo. En efecto, en la misma *MS,* Kant sostiene que debido a su amplitud, si se trata de deberes imperfectos, el arbitrio libre está habilitado para determinar correctamente, en virtud del contexto, que no hay una situación propicia para *aplicarlo,* y que por tanto, en esta ocasión, el agente no está bajo la obligación del deber, puesto que éste no precisa ser observado. Por ejemplo, en relación con el deber de beneficencia, en esta obra, Kant no sólo sostiene que este deber no puede obligar hasta "el punto de acabar necesitando nosotros mismos de la beneficencia" (MS AA 6:454),[11] sino que incluso, en correspondencia con el concepto tradicional de deber imperfecto como correlato del derecho de aptitud, sostiene que su obligación puede verse limitada en el caso de que quienes estén necesitadas sean personas moralmente viciosas.[12]

Así pues, si bien Kant en la *MS* pareciera acercarse a una "interpretación rigorista extrema", resulta que no sólo es posible, sino que —si se pretende atenerse al texto de Kant— es necesario defender una tesis divergente. A pesar de que es cierto que no es posible excepción alguna en favor de la inclinación en caso de estar bajo la obligación de cumplir con un deber imperfecto —sino sólo una limitación de éste por medio de otro deber de este tipo— es posible, en cambio, que en ocasiones no haya obligación de observarlo, esto es, que esto no sea deber alguno para el agente, y que éste pueda darse máximas fundadas en la inclinación, tal como puede ser, por ejemplo, el permiso para satisfacer los propios deseos en lugar de ayudar a una persona necesitada cuando ello supone demasiado perjuicio para uno mismo, o en el caso de que la persona en cuestión no merezca la ayuda. Y el motivo de ello reside en que en estos casos, en verdad, no es necesario observar aquel deber, y por tanto, actuar de forma contraria a lo exigido por él no supone transgresión alguna.

Conclusiones generales

A partir de los visto en este trabajo, es posible concluir, en primer lugar, que la distinción kantiana entre deberes perfectos e imperfectos refiere a la diferencia entre obligaciones que constriñen al agente moral ineludiblemente, es decir, en todo momento

[11] Véase también: MS (AA 06:393).
[12] *Cf.* MS (AA 06: 480-481).Véase también: Timmerman (2005, 23-24).

(deber necesario) y obligaciones que no constriñen para todos los casos (deber contingente).

En segundo lugar, es lícito afirmar también que esta interpretación sobre dicha distinción, al establecer que la contingencia del deber imperfecto reside en la eventualidad de su contrición, esto es, en la eventualidad de la necesidad de que sea observado, y no en la eventualidad de la observancia o la transgresión cuando éste efectivamente obliga, permite evitar, en principio, aquella "interpretación no-rigorista" que establece, de manera problemática, la posibilidad de incumplir el deber en virtud de satisfacer las propias inclinaciones.

Al mismo tiempo, en tercer lugar, en la medida en que la interpretación aquí propuesta posibilita afirmar que si bien la necesidad de observar el deber imperfecto cuando éste constriñe al agente a actuar sólo puede ser limitada por la necesidad de observar otro deber, también imperfecto, existen ocasiones en las cuales la obligación de observar esta clase de deberes no tiene lugar, y el agente puede actuar según su inclinación, se consigue evitar, a su vez, aquella "interpretación rigorista" inverosímil, que niega que el deber admita, incluso el imperfecto, toda clase de excepción en favor de la inclinación, y junto con ello, rechaza la posibilidad de cualquier tipo de acciones moralmente indiferentes, tan evidentes y naturales para la experiencia común.

Bibliografía

Atterton, P. (2007) "A duty to be charitable? A rigoristic reading of Kant", *Kant Studien*, 98, pp. 135–55.

Baron, M. (1995) *Kantian Ethics almost without Apology*, Cornell University Press.

Baum, M. (2006) "Recht und Ethik in Kants praktischer Philosophie", en Ribeiro do Santos, Lionel (ed.) *Kant: Posteridade e Actualidade. Colóquio international*, Lisboa, CFUL, pp. 53-64.

Chisholm, R. (1963) "Supererogation and Offense: A Conceptual Scheme for Ethics", *Ratio*, V, 1, pp. 1-14.

Gregor, M. (1963) *Laws of Freedom*, Oxford, Basil Blackwell.

Hill, T. (1971) "Kant on imperfect duty and supererogation", *Kant Studien*, 62, pp. 55-76.

Kant, I. (1900ss.) *Akademie-Ausgabe*: *Kant´s gesammelte Schriften, herausgegeben von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften,* Walter de Gruyter [Esta edición se cita por medio de la sigla: AA.]

_____ (1989) *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho.

_____ (1990) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, México, Porrúa, traducción, notas e introducción de Manuel García Morente.

O'Neill, O. (1975) *Acting on Principle: An Essay on Kantian Ethics,* New York, Columbia University Press.

Pufendorf, S. (1660) *Elementorum jurisprudentiae universalis*, en (1994) *Political Writings*, Oxford, Oxford University Press, Ed. Craig L. Carr. Trans. Michael J. Seidler.

_____ (1672) *De jure naturae et Gentium*, en (1994) *Political Writings*, Oxford, Oxford University Press, Ed. Craig L. Carr. Trans. Michael J. Seidler.

Pütter, J. S. y Achenwall, G. (1750) *Elementa Juris Naturae*, Goettingae.

Timmermann, J. (2005) "Good but Not Required? Assessing the Demands of Kantian Ethics", *Journal of Moral Philosophy*, 2, 1, pp. 9-27.

Wolff, C. (1750) *Institutiones juris naturae et gentium*, Halae.

Sobre la imposibilidad de la inmediatez abstracta en el pensamiento especulativo de Hegel

Alejandro Murúa (UNGS)
amurua@ungs.edu.ar

I. Apuntes sobre la posición del saber inmediato (una apropiación crítica)

En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* Hegel establece las formas en que el pensamiento ha concebido la objetividad precedentemente a la expresión de ésta en la *Doctrina del ser*. Estas formas son la metafísica tradicional, el empirismo y la filosofía crítica y, por último, la doctrina del saber inmediato. Esta última, que alcanza su más fina presentación en la filosofía de Jacobi, expresa que el espíritu humano *sabe* a Dios como lo incondicionado, lo infinito y lo verdadero. Esto significa que este saber es *inmediato*, pues cualquiera mediación que el espíritu finito *a través de su entendimiento* opere para *aproximarse* a lo infinito lo llevaría a condicionar lo incondicionado, recayendo así en contradicciones, pues todo antecedente lógico causal resultante de la experiencia cognitiva demanda ser consecuente de otro antecedente. Mediatizar el saber acerca de Dios, por ello, resultaría o bien en adulterar este saber o en declarar su propia imposibilidad. Por ello mismo Jacobi renuncia a la vía de la *demostración intelectiva* y afirma que sabemos a Dios como existente por el solo hecho de *creer* en él, pues su representación implica la certeza de su existencia,[1] y que todo conocimiento *concebido* por el espíritu humano se apoya, en última instancia, en esta creencia:

> […] todos y cada uno de nosotros hemos nacido en la creencia y debemos permanecer en la creencia […] ¿Cómo podríamos anhelar la certeza si la certeza no nos fuera conocida de antemano? ¿Y cómo puede sernos dada de antemano si no es a través de algo que nosotros ya reconocemos con certeza? Esto conduce al concepto de una certeza inmediata, que no sólo no requiere ningún fundamento sino que excluye absolutamente todo fundamento y que es, ella sola y ninguna otra, *la representación que coincide con la cosa representada*. La convicción fundada

[1] "Eso que el saber inmediato sabe es que lo infinito, lo eterno, Dios, que está en nuestra *representación*, también *es*. –Sabe que en la conciencia se encuentra indisoluble e inmediatamente enlazada a la representación la certeza de su *ser*" (Hegel, 1997, p. 169).

> en razones es una certeza de segunda mano. […] Si todo *tener por verdadero* que no se basa en fundamentos racionales es creencia, entonces la convicción basada en fundamentos racionales debe fundarse, ella misma, en la creencia y debe recibir su fuerza sólo de ella (Jacobi, 2013, 204).[2]

Hegel concederá un lugar importante al saber inmediato, pues sienta la unidad del ser y la idea. Pero la encontrará insuficiente por hallarse éste en sí mismo atado a la lógica del entendimiento metafísico. En efecto, excluir toda mediación efectiva *en* la inmediatez del saber implica postular que la *certeza* sabida está *unilateralmente determinada*, volviendo a su contenido la cosa más abstracta cuando debía ser lo efectivamente real y concreto, es decir, lo *verdadero*. O mejor inclusive: trazando un abismo insuperable entre el saber mediado y el inmediato (o no-mediado) encierra a ambos saberes en los parámetros del pensamiento finito, volviéndolos indistinguibles más que por mera determinidad [*Bestimmtheit*] extrínseca.[3] Esto significa que si el saber inmediato propio de la fe resulta en la unilateralidad, entonces el saber de Dios es un saber finito y, consecuentemente, inadecuado a Dios, que es en su concepto lo infinito, por lo que sabiéndolo no lo estamos efectivamente sabiendo.

La única forma de que el saber inmediato sea verdad es que se muestre no en abstracta oposición a toda mediación sino a la vez como *comienzo y resultado* de sus propias mediaciones; en palabras de Hegel: "la inmediatez del saber no sólo no excluye su mediación sino que ambas están de tal manera enlazadas, que el saber inmediato es precisamente producto y resultado del saber mediado" (Hegel, 1997, 172). Esto significa que el saber inmediato precisa de reciprocidad para ser verdadero:

> Que el hombre conozca a Dios es, según esta comunidad esencial, un saber común, esto es, el hombre sólo sabe de Dios en la medida en que Dios sabe de sí mismo en el hombre; este saber es autoconciencia de Dios, pero también un saber del mismo por parte del hombre, y este saber de Dios acerca del hombre es saber del hombre acerca de Dios. El espíritu del hombre al conocer a Dios, no es sino el espíritu de Dios mismo (Hegel, 2014, 170).

---

[2] Esta postulación tan abierta a una interpretación fideísta es, sin embargo, la legitimación de un realismo empírico. Así, al menos, lo sostiene Luis Hoyos: "Jacobi se esfuerza […] por subrayar la filiación de su noción de creencia con el tener por verdadero no justificado que había hecho valer Hume como única forma de legitimar epistemológicamente el realismo empírico. La creencia es, así, identificada con la certeza inmediata de una realidad externa, y comporta el carácter de saber no demostrativo, pero al fin y al cabo saber" (Hoyos, 2001, 263).

[3] La forma de la inmediatez es "por sí misma la que, por ser *unilateral*, convierte su contenido en unilateral y, consiguientemente, lo hace *finito*. A lo *universal* esa forma le confiere la unilateralidad de la *abstracción*, de modo que Dios deviene la entidad carente de determinaciones" (Hegel, 1997, 178).

En otros términos, el saber inmediato debe especularse, asentarse a sí mismo como *concepto*.[4] Pero dado que este asentamiento es inmanente a la cosa misma, ésta por sí misma debe descubrir la necesidad de superación de la inmediatez abstracta en la que unilateralmente se encuentra. Si es la cosa la que está descubriendo la necesidad de su concreción, se está dirigiendo hacia sí misma y la conciencia que la sabe sólo puede saberla concretamente participando de la necesidad intrínseca de este su movimiento. Toda la *Lógica* expresará la necesidad de la autodetermación –y por ello de la libertad– de lo inmediato, necesidad que comparece como auto-exigencia en el paso del ser a la esencia.

II. Traspaso del ser a la esencia

"La *verdad* del ser es la *esencia*" (Hegel, 2011, 437). Con esta sentencia Hegel da comienzo a la segunda *Doctrina* de la *Lógica objetiva* y continúa:

> El ser es lo inmediato. En cuanto que el saber quiere conocer lo verdadero, lo que el ser es en y para sí, no se está quieto cabe lo inmediato y sus determinaciones, sino que lo atraviesa de parte a parte, con presuposición de que detrás de este ser hay aún algo otro que el ser mismo, y de que este trasfondo constituye la verdad del ser. Este conocimiento es un saber mediato, pues no se encuentra inmediatamente cabe la esencia ni dentro de ella, sino que comienza a partir de otro, del ser, y tiene que hacer un camino previo, el camino de sobrepasar el ser o más bien de intrapasar a éste. Sola y primeramente en cuanto que el saber se interioriza-y-recuerda a partir del ser inmediato encuentra por esta mediación la esencia (Hegel, 2011, 437).

El saber debe pasar al interior del ser (intrapasarlo) para descubrir su esencia; hay una cuota de retórica en este pasaje, pues el saber inmediato, como anteriormente se ha afirmado, asume la forma de la unidad del ser y la idea. En razón de ello, el saber no pasa a su otro porque es el ser mismo. Si pasase a su otro, la determinidad sería inmediatamente otra respecto a él, lo cual haría recaer la *lógica de esencia* en la *lógica del ser*, no pudiéndose superar el ámbito de la inmediatez abstracta. En cambio, el movimiento de mediación del saber al interior del ser es el movimiento del ser en sí mismo, por lo cual yendo dentro-de-sí supera la forma unilateral propia del traspasar de

[4] "La tesis: «Dios es lo absolutamente verdadero», significa igualmente que Dios no es resultado, sino que esto absolutamente verdadero es igualmente lo primero, en la medida en que es lo último. Pero es lo verdadero únicamente en cuanto que es no solamente comienzo, sino también final, en cuanto que resulta de sí mismo. en este sentido, el resultado de la filosofía es aquí el comienzo" (Hegel, 1984, 251).

determinidades de lo uno a lo otro. Ahora bien, si el ser intrapasa su propio movimiento, lo hace también su propia negatividad, siendo negativo respecto de sí mismo. La esencia, en tanto movimiento, es el ir y venir de lo negativo a lo negativo, resultando en una igualación negativa con respecto a sí misma. El ser queda superado de este modo en la absoluta negación de la dialéctica de la esencia. Pero debemos preguntarnos aquí: ¿Por qué el ser tiene esta necesidad introspectiva en lugar de permanecer en la pura inmediatez? O mejor: ¿por qué concluye que esta inmediatez no es la forma de su verdad? ¿Y por qué la negatividad resultante es absoluta? Responder a ello no es poca cosa, pues implica la refutación a la doctrina del saber inmediato bajo la forma de la unilateralidad determinante.

Es menesteroso en este punto recordar el comienzo de la *Doctrina del ser*: la pura indeterminidad del ser y la nada. En la medida en que son puramente indeterminados se descubren como su otro y al hacerlo lo traspasan inmediatamente; en esto radica la verdad de ambos: en devenir su otro. Este devenir dará como resultado la primera e inmediata determinidad cualitativa en el traspasar del ser a la nada y de la nada al ser. En tanto el devenir permanece siendo en la diferenciación de sus momentos (ser y nada), una vez que esa diferenciación se ha superado por el mutuo traspasar, queda también éste superado de modo inmediato. Y Hegel aquí resalta un punto sustantivo: el resultado del devenir es "la unidad del ser y la nada que se ha convertido en tranquila simplicidad. Pero la tranquila simplicidad es el *ser*, sin embargo ya no precisamente por sí, sino como determinidad del todo" (Hegel, 2013, 135).

Esta unidad resultante ha quedado puesta inmediata y unilateralmente como ser determinado. Pero el ser determinado está asentado como otro respecto a su determinidad a la cual traspasa inmediatamente. La vía del ser, a través de su deducción categorial, llevará a una paulatina mayor indiferencia de éste respecto a su determinidad, puesto que la posición unilateral niega todo carácter recíproco. Esta indiferencia se mostrará primeramente como lo carente de medida, substrato de infinitud cuantitativa en el que se continúan todas las determinaciones cualitativas, cuantitativas y de medida del ser como puestas en ella. A partir de este punto, el ser no puede continuar traspasando a su otro porque es indiferente a él en tanto todas sus determinaciones se siguen en él. Por lo tanto, todo ir hacia su determinación es un ir hacia sí mismo y no hacia otro. *Pero si no va hacia otro, si no traspasa, el ser no es.*

> Así, al ser la contradicción de sí misma y de su ser determinado, de su destinación que es en sí y de su determinidad puesta, ella es la totalidad negativa, cuyas determinidades se han eliminado a sí mismas, y con esto han eliminado esta unilateralidad fundamental suya, su ser-en-sí. Puesta de tal modo como lo que la indiferencia es de hecho, es una simple e infinita referencia negativa hacia sí, su incompatibilidad consigo misma, su rechazarse de sí misma. El determinar y el hallarse determinado no es un traspasar, ni una variación exterior, ni un presentarse de las determinidades en ella, sino su propio referirse a sí misma, el cual es la negatividad de ella y de su ser en sí (Hegel, 2013, 482).

Por tal motivo, *la ontología hegeliana expresa su imposibilidad de fundarse positivamente*. El ser, lo inmediato, se muestra en su quintaesencia como negativo respecto de sí mismo. Si la cosa se ha vuelto indiferente, ya no pasa a su otro sino que se asienta una negación del movimiento negativo volviendo sobre sí mismo: este movimiento es la reflexión de la esencia. La inmediatez se trastocará en la *Doctrina de la Esencia* como apariencia, es decir, ser anulado por sí mismo, y por lo tanto insubsistente, razón por la cual busca su subsistencia en un otro; pero la apariencia, en tanto inmediata negatividad con respecto a sí misma, es inmediatamente la esencia (su otro) y, por lo tanto, la mediación de sí misma.[5] La *Doctrina de la Esencia* se presentará, por lo tanto, como la resolución de la objetividad en el proceso de autodiferenciación de la sustancia y dará lugar a pensar la metodología de las ciencias filosóficas: conocer las cosas significa que las cosas se conocen a sí mismas y por ello son no sólo inmediatas sino su propia mediación. De esta forma, se supera la rigidez formalista de la abstracción y a través de la especulación el pensamiento se sustrae de los límites de la mera intelección y descripción de las categorías presentes para volver al lenguaje más profundo y verdadero: el lenguaje de la cosa misma.

Bibliografía

[5] "El devenir en la esencia, o sea su movimiento reflejado, por consiguiente es en el *movimiento de la nada a la nada* y es así un *movimiento de retorno a sí mismo*. El traspasar o devenir se elimina en su traspasar; el otro que se forma en este traspaso no es el no ser de un ser, sino la nada de una nada, y este hecho, de ser la negación de una nada, constituye su ser. El ser es sólo como movimiento de la nada hacia la nada, y así es la esencia; y ésta no *tiene* el movimiento *en sí*, sino que este movimiento es como la absoluta apariencia de sí misma, la pura negatividad, que no tiene nada que negar por fuera de ella, sino que niega su negativo mismo que es solamente en este negar" (Hegel, 2013, 498).

Jacobi, Friedrich (2013) *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al señor Moses Mendelssohn*, trad. Jimena Solé, en Solé, Jimena (comp.), *El ocaso de la Ilustración: la polémica del spinozismo,* Bernal, Universidad Nacional de Quilmes y Prometeo.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1984) *Lecciones sobre la filosofía de la religión, 1*, Madrid, Alianza, trad. Ricardo Ferrara.

_____ (1997) *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio,* Madrid, Alianza, trad. Valls Plana.

_____ (2011) *Ciencia de la lógica (vol. I),* Madrid, Abada, trad. Félix Duque.

_____ (2013) *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Las cuarenta, trad. Augusta Algranati y Rodolfo Mondolfo.

_____ (2014) *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios,* Salamanca, Sígueme, trad. Gabriel Amengual.

Hoyos, Luis (2001) *El escepticismo y la filosofía trascendental: estudios del pensamiento alemán a fines del siglo XVIII,* Bogotá, Siglo del Hombre Editores y Universidad Nacional de Colombia.

“La realización de la idea republicana de la amistad”. El proyecto político del marqués de Poza en el *Don Carlos* de Schiller

Santiago J. Napoli (UNS)
santinapo@gmail.com

Resulta difícil desatender el valor que Friedrich Schiller concede a la amistad. Ya en su juventud, el poeta alemán eleva muy alto este sentimiento, al punto de prometer a su amigo Christian Gottfried Körner: “la perfección que logremos en el futuro no puede descansar en ninguna otra columna que en nuestra amistad” (Schiller, 1973, 50). Esta proclamación acompaña a Schiller durante toda su vida y también se hace presente en sus obras poéticas y filosóficas, a través de las cuales dicho afecto deja de ser una mera emoción personal para convertirse en un concepto de vital importancia social.

Un ejemplo dramático de la concepción schilleriana acerca de la amistad aparece en la obra *Don Carlos, Infante de España*, publicada en 1787. Esta pieza constituye además uno de los escenarios más propicios para mostrar la puesta en marcha de un determinado proyecto político. El peculiar ensayo estatal presente en el texto evidencia una serie de ideas íntimamente emparentadas con el pensamiento ilustrado, al cual el propio Schiller adhería al menos parcialmente.[1] El accionar marcado por el personaje más político de la obra, el marqués Rodrigo de Poza, da cuenta de algunas nociones sumamente recurrentes en el espíritu de la época prerrevolucionaria, como lo son la libertad de pensamiento y la necesidad de formar un Estado laico. Al mismo tiempo, este hombre muestra otra faceta, emparentada con ciertas ideas sostenidas por Schiller; se trata del caro valor otorgado a la amistad en la construcción de un nuevo tipo de comunidad.

Teniendo en cuenta el significativo lugar que ocupa el aspecto sensible en la transformación de las sociedades, este trabajo intentará analizar en qué sentido el *Don Carlos* evidencia, en la figura del marqués de Poza, un auténtico proyecto político fundado en la amistad. Para ello se observarán, por un lado, los cambios producidos al interior del personaje de acuerdo con las vicisitudes de sus planes políticos y, por otro,

[1] Sobre la relación entre Schiller y la Ilustración, *cf.* Müller-Seidel, Walter (2009) y Karthaus, Ulrich (1989, 210-239).

la compleja dialéctica afectiva experimentada por este héroe dramático en relación al otro protagonista de la obra, el príncipe Carlos. Lo obtenido en ambos análisis permitirá finalmente mostrar de qué manera un Estado fundado en la amistad sería efectivamente posible en el marco de la lógica poética presentada por Schiller.

El marqués de Poza, quien tal vez sea "el héroe político más polémico en la historia de los escenarios alemanes" (Borchmeyer, 2002, 127), fue introducido muy tardíamente por Schiller como uno de los protagonistas de su obra teatral, *Don Carlos, Infante de España.* El texto, compuesto entre 1783 y 1787, vio aparecer a este caballero maltés recién en sus versiones finales. La razón es clara; Schiller concibió en un principio esta pieza como un drama familiar cortesano. Sin embargo, más adelante se convenció de que su obra debería constituirse como una tragedia política. El poeta comprendió finalmente que solo un personaje como el marqués de Poza sería el indicado para situar las ideas más radicales de la Ilustración en medio de los más profundos conflictos públicos de la corte española del siglo XVI.

Poza se presenta en la obra como "un delegado de todo el Género Humano" (Schiller, 1996, 139). Este extraño personaje intenta asimismo llevar a cabo una secreta y arriesgada conjuración política: la liberación de los Países Bajos de la corona española comandada por Felipe II de la casa Habsburgo. Dicha sublevación responde a los más firmes ideales de este caballero de la Orden de Malta, sumamente emparentados con el pensamiento ilustrado dominante en la época de Schiller. El marqués pide al rey Felipe, fanático religioso y de perfil conservador, que "conceda a su pueblo libertad de pensamiento" (Schiller 1996, 226), dejando en claro su voluntad de quebrantar el absolutismo Español y su instrumento más temido: la Santa Inquisición.

Pero el proyecto reformista de Poza tropieza desde el comienzo con una importante traba. Recién llegado a la corte, el maltés encuentra un entrañable amigo de la infancia. Se trata del príncipe heredero Carlos, un joven profundamente constreñido por una pasión amorosa hacia su madrastra, la reina Isabel. Poza, quien "cree haber conocido y esperado otra cosa de Carlos: un 'león temerario' que lo ayudara en el cumplimiento de su misión" (Thiel, 2004, 22), comprende con pesar que el príncipe aún se encuentra demasiado lejos de las expectativas políticas que su amigo tenía para con él en un comienzo.

El maltés no se desanima y continúa mediando para concretar sus planes conspirativos, pues reconoce la importancia del príncipe Carlos para convertirse en la

figura real que encabece la sublevación de los Países Bajos. No obstante, el infante, desanimado por la frialdad de su padre y la imposibilidad de encontrarse a solas con Isabel, vuelve a obstaculizar el proyecto de su amigo. Es a partir de entonces cuando el marqués de Poza, signado por sus ideales, comienza a actuar de manera vertiginosa, profundizando los conflictos principales del drama.

Poza realiza lo que gran parte de la crítica ha llamado instrumentalización, ingratitud e incluso traición. Si para el ilustrado caballero maltés, "el costado emocional de la amistad parece más bien formar parte de la infancia" (Thiel, 2004, 22), Carlos sería entonces un joven inmaduro que necesita ser conducido por el camino correcto del ideal cosmopolita. Guiar al príncipe implicaría en cierto modo pensar y actuar por él, e ignoraría el estrecho vínculo que une un amigo con el otro.

Cualquier breve exposición de las maquinaciones del caballero maltés abona la idea de la traición. Los planes y las intenciones de la conspiración política le son ocultados al príncipe en más de una ocasión; también éste es obligado a entregar su correspondencia "por seguridad"; finalmente, el infante es arrestado por miedo a que proceda de manera insensata y revele así su secreto prohibido. Estas peligrosas intrigas, que concluyen con la privación de la libertad de Carlos, hacen que ciertos autores hayan visto en Poza "una figura de advertencia, un ejemplo aterrador para toda la humanidad", mediante la cual Schiller querría mostrar "el peligro de la ideología" (Polheim, 1985, 99).

Según este razonamiento, Poza sería un auténtico déspota de la idea, un entusiasta preso de la cruel dialéctica de la Ilustración que habita en el fanatismo de una razón endiosada. El maltés utilizaría así los medios más despóticos en la persecución de sus convicciones políticas. Esto lo haría un vivo ejemplo de lo que la historiografía intentó exhibir durante los siglos XIX y XX a propósito de la figura de Robespierre. El abogado del *terreur* revolucionario y Poza compartirían una ideología de la libertad que también sería una ideología del terror y que implicaría, en términos modernos, el sacrificio y la negación del hombre particular en pos de un ideal.

Con todo, el polémico accionar de Poza no debería ser comprendido solamente en función de sus ideas políticas. Tal como lo señala Dieter Borchmeyer (2002, 131), los avatares de la relación Poza-Carlos responden menos a una dialéctica de la Ilustración que a una "dialéctica de la amistad". Cuando el caballero de Malta dice con pesar a su amigo: "aún tengo que martirizar por más tiempo tu hermosa alma" (Schiller,

1996, 241), se halla de igual manera arrastrado por sus convicciones políticas que por sus sentimientos afectuosos.

¿Qué elementos permiten escapar a la comprensión del drama desde un punto de vista meramente ideológico? En primer lugar, el reconocimiento del error por parte del héroe ilustrado. "¿No se retracta en el drama el propio marqués de Poza de su avasalladora ilusión política?" (Borchmeyer, 2002, 136). El maltés dice haber olvidado el corazón de Carlos. Afirma además que el gusano corruptor de la razón lo atrapó e hizo que le fallara al mejor de sus amigos.

En segundo lugar, el fracaso del proyecto revolucionario. Una vez preso Carlos, Poza comprende que sus maquinaciones han llegado demasiado lejos. Tarde o temprano, las cartas prohibidas serán halladas; la conspiración política será descubierta; Carlos será delatado ante la reina; los dos amigos arderán en la hoguera. Por estas razones, el maltés decide tomar su última medida de emergencia: el sacrificio.

Este último factor nos lleva a observar, en tercer lugar, el elemento que hace del *Don Carlos* una obra en la que la amistad y la política se hallan íntimamente entrelazadas. Hablamos de la profunda transformación que acontece al interior del marqués de Poza. En el momento en que comprende su perdición y decide sacrificarse, el maltés salva a su amigo Carlos. Gracias al envío de algunas cartas falsas y su evidente intercepción, el rey Felipe es burlado; lee entonces que no es su hijo sino Poza quien ama a su esposa; acto seguido, envía a que lo maten. Esto quita toda sospecha del príncipe, que ahora es nuevamente libre para actuar.

"La inmolación de Poza […] lo deja a años luz de ser un terrorista revolucionario para quien las relaciones personales, como en este caso la amistad, no significan nada frente a una abstracta meta política" (Borchmeyer, 2002, 140). Por el contrario, una vez que comprende la inviabilidad de su cruel proceder, el caballero de Malta se convierte en un ser que piensa pero que también siente y ama. Su amor reposa esencialmente en la amistad con Carlos, en quien ve un auténtico hermano del alma y al mismo tiempo el germen de un nuevo estadista.

El decurso de la obra, marcado por la transformación del personaje ilustrado, nos hace pensar que el proyecto político de Poza también sufre mutaciones. Ahora bien, para poner en marcha un nuevo Estado que escape al despotismo de la razón es necesario el sacrificio heroico del caballero maltés. Solo así se habilitaría la posterior intervención de Carlos como su vivo ejecutor. Poza comprende que su tragedia

repercute en su amigo, despertándolo de su aletargamiento amoroso y generando en él la "restitución de la idea originaria de amistad republicana" (Borchmeyer, 2002, 140).

A partir de entonces, y hasta el final de la obra, Carlos percibe que su pasión por Isabel no es incompatible con sus designios políticos, pues el individuo y la totalidad estatal se necesitan mutuamente. La comunidad pensada por Poza en sus últimas horas sigue siendo una idea reformista, en tanto busca defender la tolerancia religiosa y las libertades individuales; ahora, sin embargo, lo es desde la nueva perspectiva de la amistad republicana. Sin el arraigo de este caro sentimiento, el hombre revolucionario[2] corre el peligro de caer fácilmente en el despotismo de la razón.

La transformación del personaje del marqués de Poza lo hace pasar de ser un apasionado de férreas convicciones a ser un amigo inseguro cuyo entusiasmo político lo lleva a un callejón sin salida. El maltés deviene finalmente un héroe profundamente convencido de que la amistad une al individuo con la comunidad. Su concepción estatal hacia el final de la obra, fundada tanto política como antropológicamente, provoca la "*Restitutio in integrum*" de un príncipe ya maduro para formar parte de la compleja escena política de la España absolutista.

Schiller interpreta que un nuevo Estado surgido de la amistad entre dos individuos concretos es también un Estado de la amistad entre todo el género humano. Este sentimiento ha sido definido como el afecto sociable que cada uno de los ciudadanos requiere para no encadenarse ni a fines egoístas ni a una moral inflexible. La amistad aparece entonces como una condición de posibilidad para la formación de unidades políticas.

Schiller recupera, a través del marqués de Poza, una figura que data de la época homérica y que posibilita la puesta en marcha de un nuevo tipo de Estado. Se trata del *xenós*, héroe hospitalario, anfitrión y huésped de ciudadanos extranjeros. Este tipo de amigo antepone su amor republicano a todo otro sentimiento público o individual, eliminando así diferencias sociales y étnicas (*cf.* Herman, 2002, 3-10). Solo esta gran aventura política de los afectos, capaz de conducir al individuo a una comunidad hermanada, permite interpretar el sacrificio heroico de Poza y las acciones finales del *Don Carlos*.

[2] Recordemos que, por más que las ideas sobre el Estado y sus ciudadanos varíen, las acciones de Poza y Carlos aún conservan la impronta de una insurrección política concreta, a desarrollarse en los Países Bajos. Esto es lo que hoy en día llamaríamos revolución.

En conclusión, cabe preguntarse: ¿qué posibilidades hay de realizar la república de la amistad? Hoy, como en la época de Schiller, el proyecto político que aúna los hombres sin por ello someterlos a la maquinaria estatal se muestra muy lejano en el horizonte. El propio Schiller ya era plenamente consciente de esta difícil realidad. El artista alemán decide por ello brindar nuevas esperanzas a sus coetáneos y también a sus sucesores, al reivindicar de manera constante la invencible fuerza de la amistad:

Todte Gruppen sind wir – wenn wir hassen;
Götter – wenn wir liebend uns umfassen! [3]

Bibliografía

Borchmeyer, Dieter (2002) "'Marquis Posa ist große Mode'. Schillers Tragödie *Don Carlos* und die Dialektik der Gesinnungsethik", en Müller-Seidel, Walter y Riedel, Wolfgang (eds.), *Die Weimarer Klassik und ihre Geheimbünde*, Würzburg, Königshausen & Neumann**.**

Herman, Gabriel (2002) *Ritualised friendship & the greek city*, Cambridge, Cambridge University Press.

Karthaus, Ulrich (1989) "Schiller und die Französische Revolution", en *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft*, N° 33, pp. 210-239.

Müller-Seidel, Walter (2009) *Friedrich Schiller und die Politik*, Múnich, C.H. Beck.

Polheim, Karl Konrad (1985) "Von der Einheit des 'Don Carlos'", en Perels, Christoph (ed.), *Jahrbuch des freien deutschen Hochstifts*, Tubinga, Max Niemeyer, pp. 64-100.

Schiller, Friedrich (1973) *Briefwechsel zwischen Schiller und Körner*, Múnich, Winkler.

_____ (1996) *Don Carlos, Infante de España*, Madrid, Cátedra, traducción de Fernando Magallanes.

Thiel, Luzia (2004) *Freundschaftskonzeptionen im späten XVIII Jahrhundert. Schillers "Don Karlos" und Hölderlins "Hyperion"*, Würzburg, Königshausen und Neumann.

[3] Un montón de muertos somos cuando odiamos; / Dioses, cuando con amor nos abrazamos. Schiller, *Die Freundschaft* (1782). La traducción es personal.

Crítica a la Ilustración Kantiana desde Lessing y Hamann

Juan Pablo Ortega (UNS)
jposiete@hotmail.com

¿Qué es la Ilustración en Kant?

Kant ve a la Ilustración como un proceso que consiste en salir del estado de inmadurez a la madurez. El estado de inmadurez implica la incapacidad, ya sea por pereza o cobardía, de servirse de su propio entendimiento. En cambio, la Ilustración consiste en liberarse de las pautas o reglamentos impuestos por los otros. Su gran lema es: "*Sapere aude*! ¡Ten valor para servirte de tu propio entendimiento!" (Kant, 2007, 83).

Para servirte de tu propio entendimiento se necesita de la libertad; libertad, que se desarrolla en el uso público de la razón. El uso público tiene que ser siempre libre y además, es el único que posibilita la propia Ilustración a todos los hombres, en contraposición al uso privado, que detiene la marcha hacia la Ilustración. En el uso público se puede manifestar sus ideas, ya sean orales o escritas, ante el público en general, en cambio, el uso privado, es el que hace uso de la razón en una determinada función o puesto civil, que se le haya asignado. Entonces, por un lado, la libertad de pensamiento es contraria a la imposición civil, porque un poder superior nos puede sacar la libertad de hablar o escribir, pero nunca la libertad de pensar. Por otro lado, la libertad de pensamiento se considera como oposición a la presión sobre la consciencia. Kant, nos dice, que existen ciertos hombres que no se atreven a pensar de manera autónoma y buscan solamente que otros piensen por él. Por último, la libertad de pensamiento se refiere a que la razón no se somete a ninguna ley más que la que se da ella misma.

Kant propone que en este progreso hacia la Ilustración, ninguna época debe dejar a la siguiente la posibilidad de ampliar sus conocimientos, de rectificar sus errores, esto mismo atentaría contra la naturaleza humana, cuyo destino esencial es ese mismo progreso. La Ilustración no pende solamente del hombre individual, esto es, que cualquier hombre puede postergar la Ilustración en lo que se refiere a su persona, pero

renunciarla perjudicaría no sólo a sí mismo, sino a lo que concierne a la posteridad, vulnerando y pisoteando los derechos de la humanidad. Aunque todavía no vivimos en una época Ilustrada, sino en una época de Ilustración, y que aún falta mucho para que los hombres puedan llegar a ser capaces de utilizar su propio entendimiento sin la tutoría de otro en el pensar.

Finalmente, Kant establece que es necesario limitar ciertos aspectos de la libertad de pensamiento, para conservar el orden político y social establecido, tal pensamiento se manifiesta en el lema: "Razonad cuanto queráis y sobre todo cuanto gustéis, ¡con tal de que obedezcáis!" (Kant, 2007, 92).

Lessing y la Ilustración Kantiana

Aunque en Lessing no se encuentra una crítica explicita hacia Kant, se puede ver que su reacción anti-ilustrada hace hincapié en los fundamentos esenciales que Kant sostiene y propugna. Por eso, en esta parte del trabajo analizaremos a partir del texto *La educación del Género Humano*, la gran diferencia que Lessing tiene sobre la Ilustración alemana y, especialmente, sobre la visión kantiana.

En el parágrafo § 1, Lessing nos dice lo siguiente: "Lo que es la educación para el individuo, es la revelación para el género humano" (Lessing, 1990, 628). Bajo esta frase, el autor parte de la idea de que la educación y la revelación no sólo son dos modos de acceso para llegar a la verdad, sino también, son dos modos que se implican mutuamente. Por eso, la Ilustración no es un movimiento exclusivo de la razón, sino que necesariamente, la razón tiene que estar unidad a la revelación. Entonces, se ve con claridad que existe un desprendimiento a lo mentado por Kant. Porque no sólo es el *Sapere aude!*, aquel proceso que lleva al ser-ilustrado y la ruptura con el estado de inmadurez, sino que es imprescindible el acompañamiento de la luz divina (revelación). De esta manera, Lessing nos presenta el desarrollo de las capacidades humanas y el movimiento hacía una completa Ilustración en unión al desarrollo de la historia de la religión judeo-cristiana a partir de tres estadios.

La segunda diferenciación con Kant radica en la forma de cómo Lessing estructura el proceso de Ilustración. A diferencia de Kant, para la llegada a una Ilustración completa es necesario pasar por dos estadios anteriores. A continuación

vamos a desarrollar como se implican cada uno de los estadios y su oposición al pensamiento de Kant.

El primer estadio se inicia cuando Dios elige al pueblo israelita y lo saca de Egipto. Al ver que este pueblo se encontraba bajo un estado de niñez y que era imposible tener una educación bajo pensamientos abstractos, su educación moral se baso específicamente en premios y castigos en el orden de lo corporal, que sólo repercutían en esta vida. Así pues, bajo el libro elemental (antiguo testamento), el pueblo judío iba desarrollando una idea Dios; idea que todavía no correspondía al concepto correcto. Entonces, para perfeccionar tales conceptos, Dios se valió del cautiverio de los persas. En este momento, la razón pasa a iluminar y dirigir a la revelación. Mediante el influjo de los persas se comenzó a conocer a Dios tal como se lo presentaba las escrituras. A partir de estos estudios y con la influencia de las escuelas de los filósofos griegos, se comenzó a ver ciertos indicios de verdades no manifiestas, como la idea de la inmortalidad del alma.

Ahora bien, todo libro elemental sirve para una cierta edad y es muy perjudicial sobrepasarse a ese tiempo. De modo, que es necesario que venga un pedagogo mejor que le quite al niño ese libro elemental. Ese pedagogo es Cristo. Aquí entramos al segundo estadio, donde el niño se convierte en adolescente, por eso toda acción moral debe necesitar de motivaciones más nobles que vayan más allá de los premios y castigos. Por ende, Cristo va a ser el primer maestro auténtico, práctico de la inmortalidad del alma. Auténtico, porque ya las profecías hablaron de él y que consume su doctrina a través de la resurrección. Maestro práctico porque la doctrina de la inmortalidad del alma no es ya una especulación filosófica sino una actividad interior. En este estadio el gran libro elemental (nuevo testamento) se predica como verdad revelada y no como conclusiones meramente humanas.

Ahora bien, cuando aquellas verdades reveladas se transforman en verdades de razón ayudan a que el género humano crezca. Entonces, cuando la inteligencia alcanza la completa Ilustración y alumbra la pureza del corazón que permite amar la virtud por sobre todas las cosas, es aquí donde la inteligencia se sirve de objetos espirituales. Así pues, la educación tiene una meta, un fin. Aquí nos adentramos al tercer estadio. Este tiempo es el tiempo de un nuevo evangelio donde ya no se actúa en función de la honra y el bienestar en el futuro, sino que se hará el bien por el bien mismo.

Es indudable que en el proceso que Lessing plantea para la Ilustración difiere al proceso Kantiano. Aunque los dos ponen al concepto de Ilustración como una salida del estado de inmadurez al estado de la madurez, la diferencia radica en que para Lessing el proceso implica un desarrollo continuo que se prolonga a lo largo de tres estadios de la historia de la humanidad. Este proceso implica una unión entre la historia humana y la historia de la religión. En cambio, en Kant el proceso implica –lo mismo que para Lessing– el pasaje del estado de inmadurez al estado de madurez, pero la condición *sine qua non* es la ruptura con todo lo anterior. Así nos manifiesta Kant en su texto *Crítica de la razón pura*:

> Por la crítica solamente pueden ser extirpadas las raíces del *materialismo, fatalismo, ateísmo, incredulidad, fanatismo y superstición,* que pueden perjudicar a todos en general, y finalmente del *idealismo y escepticismo*, que son ya principalmente perjudiciales a las escuelas y que difícilmente pasan al público (Kant, 2006, 165).

Con referencia a la libertad de pensamiento vemos que Lessing establece una crítica radical. Para que se posibilite la llegada de la completa Ilustración será necesario que se garantice la libertad de pensamiento; libertad que conlleva al descubrimiento de las verdades a través de nuestras capacidades, y no sólo por medio de la revelación. Por eso en el parágrafo § 78 aparece una dura crítica sobre la censura a la libre especulación:

> No es verdad que las especulaciones sobre estas cosas hayan producido desdichas alguna vez y hayan resultado perjudiciales para la sociedad civil. – Este reproche no hay que hacérselo a las especulaciones, sino al absurdo, a la tiranía de impedir esas especulaciones, y a los hombres que, teniendo especulaciones que hacer, no se las permitían a sí mismos (Lessing, 1990, 644).

Mediante esta crítica radical, Lessing se diferencia totalmente del pensamiento kantiano en referencia a la libertad en el proceso de la Ilustración. Porque la libre especulación lleva al hombre a la más alta Ilustración, o sea, a la completa Ilustración, y no a peligrar el orden estatal ni religioso, como ha pensado Kant.

Hamann y su crítica despiadada a Kant

En este capítulo veremos que Hamann sí crítica de forma radical al pensamiento kantiano. Su análisis se centra sobre dos fundamentos que para Kant son esenciales para que se desarrolle el proceso de Ilustración. Tales fundamentos son: la auto-culpabilidad del menor de edad y la noción de libertad, bajo las figuras del uso público y privado de la razón.

La primera crítica que le hace a Kant, se centra en la significación del concepto de Ilustración. Kant define a la Ilustración como "el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo. Esta minoría de edad significa la incapacidad para servirse de su entendimiento sin verse guiado por algún otro" (Kant, 2007, 83). En esta definición existe una maldición de auto-culpabilidad, que recae sobre el menor de edad. Porque si bien, alguien puede ser culpable, por sus actos de voluntad o por culpas anteriores, es impensado serlo por su incapacidad. Por eso, el menor de edad no tiene ninguna culpa de ocupar esa posición.

Ahora bien, Hamann continúa analizando la definición y detecta que aparece una referencia a alguien, a un *otro* totalmente indeterminado. Entonces, se pregunta: "¿Quién es el *otro* indeterminado que aparece dos veces anónimamente? […] ¿Quién es el otro, holgazán o guía, que el autor tiene en la cabeza, pero que no tiene el coraje de nombrar?" (Hamann, 2007, 33). Ese *otro* es el tutor, es aquel que acompaña y guía al menor de edad; es aquel "hombre de muerte", cuya culpabilidad recae en él y no en el menor de edad, porque sin tutor no abría menor edad. En verdad, es el tutor quien tiene la culpabilidad y no el menor de edad. O sea, que la culpabilidad que recae injustamente en el menor de edad, no reside ni en la pereza, ni en la cobardía, sino en la ceguera del tutor, que al poseer la supuesta luz de la razón, tiene que responsabilizarse de toda culpa.

Entonces, Hamann reformula el lema kantiano "razonad cuanto queráis y sobre todo cuanto gustéis, ¡con tal de que obedezcáis!" (Kant, 2007, 92), de forma siguiente: "cree, exorciza y paga, si no quieres que el diablo te lleve" (Hamann, 2007, 34). Bajo expresión pone de manifiesto que los menores de edad son convertidos en un mero ejército de siervos a la orden de sus tutores. Esta Ilustración no es más que una "aurora boreal", "una ciega iluminación" que no se puede especular sentado en un sillón. La verdadera Ilustración consiste en la salida de la minoría de edad luchando contra la "culpable tutoría". Así, "cuanto más fuertemente se lucha contra los tutores, que como máximo pueden matar el cuerpo y vaciar la bolsa, tanto más caritativos somos a favor

de nuestros hermanos menores de edad y provechosos en las buenas obras de la inmortalidad" (Hamann, 2007, 35).

La segunda crítica fundamental gravita en la noción de libertad bajo los conceptos de "uso privado y uso público" de la razón, donde la distinción entre estos dos términos es tan graciosa como establecer la diferencia entre la "risa y lo risible". Para decir verdad, la gran tarea de toda política, de toda Ilustración, radica en conciliar, unir, la naturaleza del menor de edad con la naturaleza del tutor. Claro está que la crítica se dirige al otorgamiento de la plena libertad en el uso público y la negación o prohibición en el uso privado. Así lo manifiesta el autor: "¿Para qué me sirve el traje de fiesta de la libertad, si en casa tengo que llevar el delantal de la esclavitud?" (Hamann, 2007, 35). Por eso mismo, compara al uso público como un postre voluptuoso y al uso privado como el pan de cada día.

Conclusión

En este trabajo vimos que la crítica a la postura Kantiana sobre la Ilustración se desarrollaba a partir de tres vertientes fundamentales. La primera tenía que ver con la estructura misma del proceso de la Ilustración, donde Lessing hacía hincapié en que la ilustración implicaba un desarrollo continuo que se prolongaba a lo largo de tres estadios de la historia de la humanidad.

La segunda crítica tenía que ver con la cuestión de la libertad de pensamiento, donde Lessing, planteaba que la libertad del pensar no llevaba a peligrar el orden estatal ni religioso. En cambio, en Hamann la crítica radicaba a partir de los conceptos de "uso privado y uso público" de la razón.

La tercera crítica tenía que ver con el concepto de Ilustración, donde Hamann establecía que esta Ilustración no es más que una "aurora boreal", y que la verdadera Ilustración consistía en la salida de la minoría de edad luchando contra la "culpable tutoría".

Bibliografía

Hamann, Johann Georg (2007) "Carta a Christian Jacob Kraus", en AAVV, *¿Qué es Ilustración?*, Madrid, Editorial Tecnos, trad. Agapito Maestre y José Romagosa.

Kant, Immanuel (2006) *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Editorial Losada, trad. José del Perojo y José Rovira Armengol.

_____ (2007) *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Editorial Alianza, trad. Roberto R. Aramayo.

Lessing, Gotthold Ephraim (1990) "La Educación del género humano", en Lessing, Gotthold Ephraim, *Escritos Filosóficos y Teológicos*, Barcelona, Editorial Anthropos, trad. Agustín Andreu.

Identidad entre Pensar y Existir en las Meditaciones Metafísicas de Descartes

Marcos Pérez Mendoza (Colegio Máximo de San Miguel)
marcos_perez_m@hotmail.com

I – Introducción

Este trabajo tiene como propósito profundizar en la segunda meditación metafísica de Descartes con el fin de encontrar argumentos en contra y a favor de la tesis sobre la identidad entre el pensar y el existir. Creemos importante advertir desde el comienzo que no pretendemos ser exhaustivos en cuanto a la obra de Descartes, ya que nos atendremos únicamente a la segunda meditación. Si bien no caben dudas de que el tema que nos proponemos considerar se encuentra de hecho en estos textos, nos enfrentamos con la dificultad de que no ha sido tratado aquí de manera explícita. Nos veremos pues forzados a indagar más allá de lo explícito y asumir los riesgos de dicho intento.

El trabajo se centrará en dos fragmentos del mencionado texto de los que extraeremos nuestros argumentos que finalmente confrontaremos en la conclusión. Sin más aclaraciones pasaremos a considerar los textos seleccionados.

II - Texto A: *Si Soy*

El primer texto en el que nos detendremos se encuentra al comienzo de la segunda meditación y es el siguiente:

> Y yo, al menos, ¿no soy algo? Pero ya he negado que tenga yo sentido ni cuerpo alguno, vacilo, sin embargo; pues, ¿qué se sigue de aquí? ¿Soy yo tan dependiente del cuerpo y de los sentidos que, sin ellos, no pueda ser? Pero ya estoy persuadido de que no hay nada en el mundo: ni cielos, ni tierra, ni espíritu, ni cuerpos; ¿estaré, pues, persuadido también de que yo no soy? Ni mucho menos; si he llegado a persuadirme de algo o solamente si he pensado alguna cosa, es sin duda porque yo era. Pero hay cierto burlador muy astuto que dedica su industria toda a engañarme siempre. No cabe, pues, duda alguna de que yo soy, puesto que me engaña y, por mucho que me engañe, nunca conseguirá hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo. De suerte que, habiéndolo pensado bien y habiendo

> examinado cuidadosamente todo, hay que concluir por último y tener por constante que la proposición siguiente: -yo soy, yo existo- es necesariamente verdadera, mientras la estoy pronunciando o concibiendo en mi espíritu (Descartes, 2006, 128).

En primer lugar, encontramos dos argumentos por los cuales pensar y existir no se identificarían. El primero se sigue del análisis de la ya citada proposición: "*si he pensado alguna cosa, es sin duda porque yo era*". Podemos aquí observar una deducción: si pienso es porque existo. Pensar y existir, como dos acciones diferentes, se ven aquí unidas gracias a un nexo causal, *porque*. El ser es fundamento del pensar, y gracias a la evidencia de lo fundamentado, es decir, del pensar, llegamos a la necesidad del fundamento, es decir, el ser. Pienso, de eso no hay duda, luego es necesario que exista. Lo mismo ocurre con lo relativo al genio maligno, si me engaña es porque soy, de tal modo que si no fuera, no podría engañarme. Mi pensar se fundamenta en mí existir y por lo tanto podemos afirmar que son diferentes, a saber, el fundamento y lo fundamentado, la causa y lo causado. Para pensar debo existir y si no existo no puedo pensar, la relación es aquí de dependencia ontológica, el pensar depende del existir y es, por lo tanto, distinto de él.

El segundo argumento que encontramos en contra de nuestra tesis, se sigue de la siguiente proposición: "[…] por mucho que me engañe (el burlador poderoso), nunca conseguirá hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo". Se nos presenta aquí al yo como sujeto de la acción de pensar, yo soy el que piensa. La relación que aquí encontramos, entendemos ser de la misma jerarquía ontológica que la del argumento anterior, es decir, la de la dependencia de lo fundamentado en el fundamento o de lo causado en la causa y no al revés. El yo parecería ser aquí la causa del pensar. Pensar es, como bien sabemos, una acción. Toda acción debe provenir de un sujeto que la produzca como su causa, toda acción necesita de un sujeto que la ejecute. Desplegados así los concepto, se ve claro que la acción no puede nunca coincidir con el sujeto que la produce, en el sentido de ser lo mismo. El yo es el sujeto del pensar, luego el yo es distinto del pensar. Quien existe es el sujeto, "yo existo", y este sujeto produce la acción de pensar. La acción no es el sujeto, sino que es producida por este.

Por otro lado, encontramos en este texto dos argumentos que sostienen la identidad entre el pensar y el existir. El primero de ellos solo se entenderá si consideramos el contexto en el que se enmarca en las meditaciones. Solo unos pocos párrafos nos separan de la primera meditación y éstos no hacen más que recordar la

conclusión extraída en aquella. La misma se resume en la siguiente proposición: "Nada hay cierto en el mundo" (Descartes, 2006, 128). Luego de la duda por la que nos conduce Descartes nos encontramos sin memoria, sin sentidos, sin cuerpo, sin extensión ni movimiento. Todo lo que fuera susceptible de duda ha sido dudado. En este contexto nuestro autor exclama: *"Y yo, al menos, ¿no soy algo?"*. La certeza del *cogito* surge *inmediatamente* después de la duda. En esta inmediatez, no es posible un razonamiento deductivo que medie entre la duda y la certeza como suponía el primer argumento que hemos expuesto en contra de la identidad entre el pensar y el existir. De esta inmediatez comprendemos la identidad que hay entre pensar y existir, ya que, luego de la duda con la que Descartes ha suspendido la veracidad de todo contenido del pensar (*aquello* en lo que se piensa) no queda más que afirmar el pensamiento, no ya en cuanto a su contenido sino en cuanto a pensamiento y la certeza del *cogito* no es otra que la certeza del pensamiento porque luego de la duda no queda nada más que pensamiento. Un *salto* hacia algo distinto sería imposible. La duda es capaz de reducir absolutamente todo a pensamiento, por lo que luego de ella solo queda el pensamiento, *deducir* de esto algo distinto del pensamiento no es posible. Luego, existir y pensar designan una y la misma cosa. La certeza de la existencia del *cogito* es evidente y por lo tanto no está mediada por ningún razonamiento, esto quiere decir que existencia y *cogito* no son distintos.

El segundo argumento que aquí encontramos en favor de nuestra tesis se deriva de la siguiente proposición: "la proposición siguiente: -yo soy, yo existo- es necesariamente verdadera, mientras la estoy pronunciando o concibiendo en mi espíritu". El centro del argumento está por supuesto en el *"mientras"*. El mientras nos habla de la relatividad de una cosa respecto de otra, en este caso encontramos que el existir es relativo al pensar, es decir, que existo en la medida en que pienso. Y decimos "existo en la medida en que pienso" porque no estamos aquí frente a un giro respecto de la antítesis, que ponía primero al existir y luego al pensar, como si aquí quisiéramos poner al pensar antes que al existir y así, como antes era el existir causa del pensar, ser ahora el pensar causa del existir. Existo en la medida en que pienso, como pienso en la medida en que existo. Pensar y existir se retroalimentan mutuamente el uno del otro. Dada esta relación dinámica entre estos dos conceptos no podemos más que suponer que ambos designan lo mismo ya que no podemos traer al uno sin el otro.

III - Texto B: *¿Qué soy?*

Nuestro segundo texto es el que sigue:

> Otro [atributo del alma] es pensar; y aquí encuentro que el pensamiento es lo único que no puede separarse de mí. Yo soy, existo, esto es cierto; pero ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que dure mi pensar, pues acaso podría suceder que, si cesase por completo de pensar, cesara al propio tiempo por completo de existir. Ahora no admito nada que no sea necesariamente verdadero; ya no soy pues, hablando con precisión, sino una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón, términos estos cuya significación desconocía yo anteriormente. Soy, pues, una cosa verdadera, verdaderamente existente. Mas ¿qué cosa? Ya lo he dicho; una cosa que piensa (Descartes, 2006, 130).

En primer lugar nos detendremos en el argumento que aquí encontramos en contra de la tesis. Será la estructura del leguaje la que en este caso nos sugiera el argumento. El texto dice lo siguiente: "ya no soy pues, hablando con precisión, sino una cosa que piensa". La estructura de este argumento es en todo similar a los argumentos que anteriormente analizamos en contra de nuestra tesis. Hay *algo* (sujeto) que piensa; yo soy una *cosa* que hace la acción de pensar. Pensar no es entonces lo que yo soy, sino una actividad mía. En este caso, lo que yo soy, está siendo definido por mi acción más propia. El pensar tiene entonces un carácter esencial en *lo que* yo soy, en mi identidad, pero no es el soporte de mí ser. *Yo* podría seguir existiendo sin el pensamiento, pues este no es más que un atributo mío, aunque queda claro que en ese caso queda por ver si seguiría siendo yo, pues perdería mi carácter determinante, que me determina a ser *lo que* soy y no otra cosa. Los argumentos de la tesis contraria retomarán este punto.

Nos toca ahora considerar los argumentos a favor de nuestra tesis. La preocupación de Descartes aquí es la de su identidad, es decir, qué es lo que él sea. En esta argumentación consideraremos esta cuestión valiéndonos de dos proposiciones. La primera es la que sigue: "encuentro que el pensamiento es lo único que no puede separarse de mí". El mecanismo es aquí similar al utilizado en el primer argumento que expusimos en favor de la tesis en el texto anterior. Descartes, luego de considerar todo lo que él creía ser antes de sus investigaciones, comienza a sacar uno por uno los atributos que sean susceptibles de duda, siguiendo su método. Es así como se encuentra frente al último atributo del alma, el pensar, y se ve forzado a aceptar que a éste no lo puede correr, es decir, no lo puede separar de él. Frente a la pregunta ¿quién soy?, que nosotros entendemos como ¿qué soy?, porque es claro que se refiere a su naturaleza, surge inevitablemente el pensamiento. No puedo separar al pensamiento de mí, porque dejo de ser. Retomando el punto que pusimos en suspenso anteriormente, podría dejar

de ser *lo que soy* sin por eso dejar de ser algo. Entendemos que dejando de pensar, yo dejo de ser yo, por lo tanto yo, como individuo, dejo de existir, pues he perdido mi identidad. La existencia que hay en mí seguirá, pero yo, que recibía *lo que soy* del pensar, dejaría de ser, por lo tanto yo en cuanto yo, dejaría de existir.

La segunda proposición mencionada es la siguiente: "ya no soy pues, hablando con precisión, sino una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón". Anteriormente nos habíamos valido del *"soy una cosa que piensa"* para argumentar a favor de la distinción del pensar y el existir, ahora, ampliando la proposición, creemos que su orientación cambia. Decir que soy una *cosa* que piensa me permite sostener que existir y pensar son diferentes, pero lo que ocurre aquí es que Descartes expande lo que esa *cosa* sea. Esa cosa que piensa es *espíritu*, *entendimiento* y *razón*. Creemos que estos términos aclaran la cuestión, aunque no es nuestra intención adentrarnos en un análisis minucioso de los mismos para ver en qué sentido los entienda Descartes. Mencionaremos simplemente lo que ocurre con el término entendimiento, pues creemos que es el menos arbitrario. Descartes dice ser entendimiento y no "una cosa que entiende". Ser entendimiento no es ser un sujeto que entiende sino la actividad misma de entender y aquí la situación cambia pues *lo que yo sea* es una actividad. Yo soy la actividad de entender y existo en tanto y en cuanto entiendo. Si dejo de actuar dejo de existir y dejar de existir es dejar de ejercer mi actividad. Llegamos así al mismo sentido del segundo argumento en favor de la tesis en el primer texto y por lo tanto nos vemos forzados a concluir de la misma manera.

IV - Conclusión

Para concluir queremos primero destacar la estructura fundamental de los tres argumentos que hemos expuesto en contra de nuestra tesis. Todos ellos se basan en una jerarquización ontológica de la existencia sobre el pensamiento que se expresa en el predominio del sujeto sobre la acción o la causa sobre el efecto. Creemos que esta estructura queda refutada gracias a la inmediatez de la que hemos hablado antes, es decir, luego de la duda surge inmediatamente la certeza del pensamiento en cuanto pensamiento y con él la existencia.

Nos queda entonces profundizar en la relación dinámica de mutua retroalimentación entre pensar y existir a que los demás argumentos nos han llevado, pienso en la medida en que existo y existo en la medida en que pienso. Pensar es para

Descartes ser consciente, como lo demuestra el siguiente texto: "¿Qué soy pues? Una cosa que piensa ¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y, también, imagina y siente" (Descartes, 2006, 131).

Entonces decimos, soy consciente en la medida en que existo y existo en la medida en que soy consciente. Ahora bien, este ser consciente es siempre ser consciente de algo, el cambio ocurre cuando la conciencia se dirige a sí misma y por lo tanto a su existencia como única evidencia indudable. Es así como la conciencia pasa a ser autoconciencia, es decir, conciencia de su existencia. La autoconciencia encierra en sí los dos polos, el de la conciencia de algo y la existencia. Es por eso que en la autoconciencia existencia y pensamiento se identifican en la actividad pura de la conciencia que se encuentra existiendo.

Bibliografía

Descartes, René (2006) *Meditaciones Metafísicas*, Madrid, Editorial Espasa Calpe, Traducción de Manuel García Morente.

El infinito actual en la modernidad: los casos de Galileo y Leibniz

Federico Raffo Quintana (IESCT UNQ – CONICET)
federq@gmail.com

Como es sabido, Leibniz ha sostenido que hay dos 'laberintos' para el hombre, a saber, el de la libertad y el del continuo. El examen del segundo de ellos, que tuvo lugar especialmente en el pensamiento juvenil del autor, se caracteriza al menos parcialmente por la tesis según la cual en el continuo hay un número infinito de partes actuales. Esto significa, por un lado, que hay partes en acto, en contraposición a lo que dijo por ejemplo T. White (1593-1676), para quien lo continuo es una entidad divisible pero que por eso mismo no tiene partes en acto (Digby, 1664, prefacio de White s/n). A su vez, por otro lado, esto significa que el número de partes actuales no es finito, como supo defender por ejemplo P. Gassendi (1658, 260-262), pero tampoco que la división es indefinida, esto es, tal que no sepamos si hay o no un límite de la división, como mantuvo R. Descartes (AT VIII, 2, § 33). Para Leibniz, en síntesis, puede extraerse positivamente la conclusión de que en una magnitud, por ejemplo, en un cuerpo, hay en acto infinitas partes (A VI 2, 280).

Ahora bien, Leibniz no ha sido el único que sostuvo un infinito actual. Ya en la antigüedad fue afirmada entre los atomistas por Lucrecio en *De rerum natura*, en el medioevo fue defendida por algunos pensadores que genéricamente pueden ser clasificados como 'aristotélicos', como G. de Ockham (*Quaest. in Lib. Phys. Arist*. qq. 58-71), e incluso en la modernidad fue mantenida tanto por algunos aristotélicos, como L. Froidmont (1631), como por atomistas, como es el caso de Galileo, esencialmente en la *Giornata Prima* de los *Discorsi e dimostrazione matematiche, intorno a due nuove scienze* (1638). Para Leibniz ha sido especialmente importante el caso de Galileo, aunque por sobre todo como punto de discusión. En efecto, a pesar de que ambos coincidan en sostener un número actualmente infinito de partes, lo cierto es que la estructura general del abordaje del problema del continuo de Leibniz y Galileo es notablemente distinta. Más aún, al comienzo de su estadía en París, por el año 1672, Leibniz leyó la obra de Galileo y cuestionó muchas de las conclusiones extraídas por el científico pisano. El objetivo de esta presentación será mostrar que Leibniz habría

comenzado a profundizar el modo de entender una infinitud actual de partes a partir de su cuestionamiento de las conclusiones de Galileo. Por esta razón, en primer lugar reconstruiremos muy sintéticamente los lineamientos centrales del planteo de Galileo y luego los cuestionamientos de Leibniz.

El punto de partida del abordaje llevado a cabo por Galileo del problema del continuo se encuentra en su concepción de que hay ciertos inconvenientes implicados en el concepto de infinito potencial que es nuclear en el abordaje de Aristóteles. En efecto, Galileo reconoce que la visión aristotélica sobre el infinito potencial lleva a inconsistencias en algunos casos. Si se toma una línea cualquiera, que como tal es infinitamente divisible, y se la pliega en cuatro (formando así un cuadrado), se tendrá efectivamente que de las infinitas partes potenciales solamente cuatro han sido actualizadas. Lo mismo puede decirse cuando la línea se pliega no en cuatro sino ocho, mil, diez o cien mil partes, esto es, en un número finito cualquiera, formando un polígono de tantos lados como se haya doblado la línea (EN VIII, 92). Pero Galileo propone un caso más, a saber, que se pliegue la línea de tal modo que se forme un polígono de infinitos lados o, lo que para él es lo mismo, un círculo. En este caso, las partes actualizadas ya no responderán a un número finito. Igual que en los casos anteriores, aquí deberá decirse que en el polígono infinitángulo están en acto las infinitas partes que en la línea estaban en potencia (EN VIII, 92). Para Galileo, en síntesis, el problema de la interpretación aristotélica es que eventualmente no puede evitar una composición de infinitas partes que, como veremos a continuación, no implican una contradicción en la medida en que se entiendan como indivisibles:

> […] al admitir que la línea y todo continuo son divisibles en partes siempre divisibles, no veo cómo se podrá eludir el que su composición conste de infinitos indivisibles, porque una división y subdivisión que pueda proseguir perpetuamente, supone que las partes son infinitas, ya que de otro modo la subdivisión tendría un límite. (EN VIII, 80. Traducción: *Diálogos*, 63-64).

La afirmación de una composición de infinitos indivisibles lleva al científico italiano a tener que dilucidar cómo han de ser entendidos dichos indivisibles. En efecto, entendió inmediatamente que la afirmación de un número infinito de indivisibles, si éstos no son entendidos correctamente, puede llevar a concebir una extensión infinita. Galileo reconoce este problema, pero también que puede ser fácilmente evitado: basta

con darse cuenta que los indivisibles no son de una magnitud dada.[1] Para Galileo se sigue como consecuencia inmediata del hecho de que las partes sean infinitas el que ellas no puedan tener cantidad (*non quanti*), pues si poseyeran, esto es, si fueran *quanti*, harían una extensión infinita (EN VIII, 80). Por lo tanto, deben ser concebidas como carentes de cantidad (*non quanti*). "Y por lo tanto –concluye el autor– el continuo está compuesto de infinitos indivisibles" (EN VIII, 80. Traducción: *Diálogos*, 64).

A partir de lo anterior puede observarse que para Galileo hay una notable diferencia entre lo finito y lo infinito que no es puramente numérica (Knobloch, 1999). Por un lado, ellos difieren también en cuanto a la naturaleza de las partes dadas en número finito o infinito. En este sentido, siempre que nos refiramos a un número finito cualquiera de partes o lados (como en los polígonos, exceptuado el de infinitos lados), debemos consecuentemente tomarlos como poseyendo una cantidad (*quanti*) y como divisibles. Sin embargo, cuando nos refiramos a un número infinito de lados (como en los círculos o polígonos infinitángulos), debemos reconocer que la única manera de evitar las contradicciones antes señaladas es tomándolos no como poseyendo una cantidad y siendo divisibles sino como carentes de cantidad (*non quanti*) y como indivisibles (EN VIII, 95). En este sentido, el número infinito de lados no se equipara con ningún número finito, por más grande que éste sea, así como tampoco se equiparan –en cuanto a su naturaleza– las partes que se dan en número finito con las que se dan infinitamente. Ahora bien, en el caso de los polígonos con un número finito de partes extensas, esto no significa que el número finito de ellas sea uno determinado. Si así lo fuera, sería imposible formar un polígono de un número finito de lados mayor que uno determinado, lo que es absurdo. Bajo el supuesto de que las partes consideradas son extensas, el número de ellas no podrá ser infinito (precisamente porque son extensas), pero tampoco habrá un número finito determinado que las comprenda. De acuerdo con esto, Galileo señala que no son ni finitas ni infinitas sino tantas que corresponden a cada número dado (EN VIII, 81). Cuando Leibniz lee en 1672 la obra de Galileo, se refiere a esta interpretación como una composición 'indefinida' del continuo (A VI 3, 168). Por otro lado, lo finito y lo infinito difieren en cuanto a que hay algunas propiedades asignables a lo finito que no deben ser extrapoladas a lo infinito, como por ejemplo 'ser mayor', 'ser menor' o 'ser igual' (EN VIII, 77-78). Esto conlleva que el axioma

[1] Asimismo, como explica Knobloch (1999, 94) una cantidad infinita sería una contradicción *in terminis* debido a que, como se verá a continuación, para Galileo el infinito carece de las propiedades con las que se caracteriza a la cantidad.

presente en los *Elementa* de Euclides según el cual "el todo es mayor que una parte" (traducción: Euclides, 1991, 200), posee un ámbito restringido de aplicación, pues no vale para cantidades infinitas. Ahora bien, si el infinito no admite las propiedades antes mencionadas, los números infinitos estarían fuera del alcance del axioma (EN VIII, 79). Galileo extrae como consecuencia de esto que un conjunto infinito de números, como el de los números naturales, es igual a un subconjunto suyo, como puede ser el de los números cuadrados (EN VIII, 78-79).[2] De esta manera, Galileo no encuentra inconvenientes en afirmar que existe el número infinito de todos los números (esto es, aquel que expresa el conjunto completo de los números naturales) y que es una cierta totalidad equiparable con el 1 (EN VIII, 83).

Ahora bien, en su argumentación Galileo no responde a la noción aristotélica de infinito que de hecho pretende superar, pues entiende que sería posible, desde una perspectiva aristotélica, que una magnitud esté dividida en acto, podría decirse, 'en todas partes' (*De generatione et corruptione*, 316a15-23). Aristóteles reconoce, sin embargo, que la argumentación atomista comporta un serio problema, pues aunque no es absurdo que un cuerpo sensible sea divisible en cualquier punto, sí lo sería que el cuerpo fuese divisible *simultáneamente y en su totalidad*, pues en dicho caso el cuerpo estaría dividido en acto en puntos, lo que es contradictorio (*Physica*, 231a23-26). Leibniz ha dicho algo muy similar a lo mencionado por Aristóteles respecto de que dividir un cuerpo 'en todas partes' implicaría una composición de partículas últimas o mínimas: "[d]e aquí parece seguirse que la materia está dividida en puntos: en efecto, está dividida en todas las partes posibles, y por tanto en [partes] mínimas. Por consiguiente, el cuerpo y el espacio se compondrán de puntos" (A VI 3, 554). En relación con esto, desde que leyó la obra de Galileo en 1672 Leibniz se ha esforzado constantemente por justificar que "[*n*]*o se da lo Mínimo o indivisible en el espacio y el cuerpo*" y que "[*n*]*o se da lo mínimo o indivisible en el tiempo y el movimiento*" (A VI 3, 97-98). Un argumento que Leibniz ha repetido numerosas veces para justificar esta negación de una composición de mínimos es el conocido como 'argumento de la diagonal'. Según este razonamiento, si el continuo se compusiera de indivisibles, entonces un lado de un cuadrado y la diagonal tendrían el mismo número de partes indivisibles; ahora bien, dicho lado es igual a una sección de la diagonal; en consecuencia, en la sección restante de la diagonal que no coincida extensionalmente

[2] Por una cuestión de espacio no desarrollaremos esta conclusión. *Cf.* Knobloch (1999) o Sellés García (2006, 123-127).

con el lado no habrán puntos en absoluto, lo que sería contrario a la hipótesis de que el continuo se compone de puntos indivisibles (A VI 3, 97-98).

En consecuencia, a pesar de que Leibniz también haya pensado un número infinito de partes, el modo como concibió esta tesis es muy distinto del de Galileo, dado que negó que existan indivisibles. En efecto, Hay al menos tres características de la manera como Leibniz concibió la infinitud actual de partes del continuo en el año en que leyó la obra de Galileo que difieren de la caracterización dada por el científico pisano:

1. Una de ellas corresponde al modo de entender el infinito. Para Leibniz la limitación del alcance del axioma del todo y la parte al ámbito de lo finito no tiene razón de ser. La estrategia del filósofo de Leipzig para argumentar esto es demostrar dicho axioma (para lo que defiende, en consecuencia, que todos los axiomas son demostrables), de modo que deduce que vale para todas las cantidades y no solamente para las finitas (A II 1, 349-355). Por lo tanto, para Leibniz el número infinito es contradictorio y no es un todo, esto es, no se equipara con el 1. En efecto, Leibniz concibe que se equipara con el 0, es decir, con nada (A II 1, 348-349). Como consecuencia, el modo de pensar el infinito por parte de Leibniz no es al modo del número infinito de todos los números. Así, Leibniz no niega que haya un número infinito de partes en el continuo a pesar de que el número infinito no exista. Esto es posible con tal de entender el infinito como una progresión sin término (*interminata*) (A II 1, 352). Unos años más adelante Leibniz pensó el infinito sin término (*infinitum interminatum*) bajo la imagen de la asíntota de una hipérbola, esto es, la aproximación entre una recta y una curva que tiende hacia la recta pero sin nunca llegar a coincidir con ella es una aproximación sin término (*De quadratura arithmetica circuli*, prop. 11, sch.). Análogamente, en este caso podríamos decir que el número de partes en el continuo es infinito sin término, esto es, no hay un número último de partes.

2. De lo anterior se sigue una segunda característica, a saber, que el modo como Leibniz se habría representado una infinitud actual de partes en el continuo sigue el modelo de las series infinitas (como por otra parte también ha señalado Levey, 2003, aunque para él esto puede decirse desde 1676). En 1672 Leibniz comenzó a trabajar en el campo de la aritmética de los infinitos, como manifiesta en el trabajo que redactó sobre esta materia titulado *Accessio ad arithmeticam infinitorum*, es decir, *Introducción a la aritmética de los infinitos*, en el cual presentó una novedosa regla para la suma de series infinitas. En estos casos, Leibniz considera series infinitas de términos (es decir,

series en las que no hay un último término asignable) generados de acuerdo con un cierto orden, es decir, de acuerdo a una cierta ley, que sumados dan por resultado cantidades finitas (A II 1, 343-346). En los casos en los que examina el problema del continuo, puede observarse que Leibniz se representa una infinitud actual de partes, análogamente, como una serie infinita (el caso más utilizado por Leibniz es el de la serie de Zenón) (A VI 2, 264; A VI 3, 98-99, entre otros). Es en este sentido que decimos que siguió el modelo de las series infinitas.

3. Como consecuencia de lo anterior, es claro el motivo por el que para Leibniz no podrían haber partes mínimas o indivisibles, esto es, porque si se numeraran los términos de la serie, a una parte mínima le correspondería el número infinito de todos los números. En consecuencia, y como contrapartida, las partes del continuo podrán ser pequeñas, incluso infinitamente pequeñas (*infinite parva*), aunque no obstante no serán partes últimas (A VI 3, 98-100). En esto consiste precisamente la diferencia que Leibniz concibe entre los indivisibles y los infinitesimales, a saber, que estos últimos admiten siempre cosas más pequeñas, incluso infinitamente. Leibniz dice al respecto de la primera parte (el 'inicio') infinitesimal de un cuerpo:

> Pues esta línea cuanto se quiera infinitamente pequeña no será el verdadero inicio del cuerpo, ya que aún puede quitarse algo de ella, a saber, la diferencia entre ella y otra línea infinitamente pequeña todavía menor; y no se descansará hasta que se llegue a algo carente de partes, es decir, para lo cual no puede imaginarse nada menor, la cual cosa se ha mostrado [que es] imposible. Pero si un cuerpo se entiende como aquello que se mueve, entonces su inicio será definido como una línea infinitamente pequeña, aunque, en efecto, exista otra línea menor que ella. (A VI 3, 99).

En síntesis, como vimos, Leibniz perfila la manera de entender el infinito discutiendo las ideas de Galileo. Es interesante que, aunque ambos autores sostengan que hay infinitas partes en el continuo, el modo como han entendido tanto el infinito como las partes fue totalmente distinto. Esto trasluce la complejidad inherente al concepto de infinito, al mismo tiempo que permite entender el motivo por el cual ambos autores se han referido a ciertos 'intrincadísimos laberintos' en los que el hombre se ve involucrado (EN VIII, 93; A VI 3, 527).

Bibliografía

Aristóteles (1987) *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*, Madrid, Gredos, introducciones, traducciones y notas de Ernesto La Croce y Alberto Bernabé Pajares.

Descartes, René (1964-1974) *Oeuvres de Descartes*, Paris, Vrin, publicadas por Charles Adam y Paul Tannery, tomo VIII (citado como AT, seguido del número de tomo y de otras indicaciones correspondientes al texto).

Digby, Kenelm (1664) *Demonstratio immortalitatis animae rationalis*, prólogo de Thomas White.

Euclides (1991) *Elementos*. *Libros I-IV*, Madrid, Gredos, introducción de Luis Vega, traducción y notas de María Luisa Puertas Castaños.

Froidmont, Libert (1631) *Labyrinthus sive de compositione continui*, Anvers.

Galilei, Galileo (1898) *Le opere di Galileo Galilei*, Edizione Nazionale, Vol. VIII (citado como EN, seguido del volúmen y número de página).

_____ (2003 [1945]) *Diálogos acerca de dos nuevas ciencias*, Buenos Aires, Losada, traducción de José San Román Villasante (citado como *Diálogos*).

Gassendi, Pierre (1658) *Opera omnia in sex tomos divisa*, Lvgdvni, Sumptibus Lavrentii Anisson & Ioan. Bapt., tomo primero.

Knobloch, Eberhard (1999) "Galileo and Leibniz: Different Approaches to Infinity", *Archive for History of Exact Sciences*, 54, pp. 87-99.

Leibniz, G. W. (1923ss.) *Sämtliche Schriften und Briefe*, Akademie-Verlag (citado como A, seguido de la serie en números romanos, el tomo en números arábigos y finalmente el número de página).

_____ (2004) *Quadrature arithmétique du cercle, de l'ellipse et de l'hyperbole et la trigonométrie sans tables trigonométriques qui en est le corollaire*, Paris, Vrin, introducción, traducción y notas de Marc Parmentier, texto latino editado por Eberhard Knobloch (citado como *De quadratura arithmetica circuli*, seguido del número de proposición y, si corresponde, de la subsección -escolio, corolario, etc.-).

Levey, Samuel (2003) "The Interval of Motion in Leibniz's *Pacidius Philalethi*", *Noûs*, 37, 3, pp. 371-416.

Ockham, Guillermo (1984) *Opera Philosophica et Theologica*, St. Bonaventura University, vol. 6.

Sellés García, Manuel (2006) "La paradoja de Galileo", *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, LVIII, 1, pp. 113-148.

Hobbes, la dimensión reverencial y el ridículo

Jerónimo Rilla (UBA – CONICET)
jeronimorilla@gmail.com

El problema que nos ocupa en este trabajo parte de una pregunta simple que nos suscita el planteo hobbesiano: ¿Qué pasa cuando damos el salto de la soberanía, es decir, cuando terminamos de fundamentar la institución del Estado? Más allá del capítulo XX comienzan problemas de otro tipo: ¿Cómo se conserva un Estado? O, mejor: ¿Qué hacer con los elementos que son condición para la construcción del Estado, pero que a la vez tienen una identidad que lo precede?

A continuación nos propondremos indagar la dimensión de los signos de honor que, según nuestra lectura, ocupan un lugar privilegiado entre los componentes que preceden y que corren en paralelo a las pautas estatales. Para ello nos remitiremos a una figura antonomástica de la detentación del honor dentro de la sociedad civil: el predicador religioso. Sobre la base de este seguimiento, se comprobará que la estimación de poder opera en correspondencia con la constitución de una relación específica que Hobbes denomina reverencia. Esta correlación, si bien tolerable hasta cierto punto, puede convertirse en disruptiva para la autoridad civil. En vistas a ello, intentaremos prefigurar una solución contra el desarrollo excesivo del honor consistente en el despliegue de las armas de la retórica y, puntualmente, en la ridiculización del adversario.

I.

Para comenzar, parece conveniente introducir la definición del concepto de honor. Según Hobbes, el honor consiste en "[l]a manifestación del valor que mutuamente nos atribuimos […] Estimar a un hombre en un elevado precio es honrarle; en uno bajo, deshonrarle" (2003, 71 [X.15]). El precio o valor de un hombre equivale a cuánto estamos dispuestos a dar por el uso de su poder (Hobbes, 2003, 70-71 [X.14]). En este plano, entonces, el honor es una forma particular de poder, esto es, uno de los "medios presentes para obtener algún bien futuro manifiesto" (69 [X.1]) y tiene un

carácter instrumental en la medida en que sirve como medio para adquirir más poder aún. A su vez, "honorable es cualquier género de posición, acción o calidad que constituye argumento y *signo* de poder" (73 [X.33], énfasis nuestro). En efecto, lo interesante del honor es que tiene el estatuto de signo y que, por ende, involucra una construcción intersubjetiva, "puesto que un signo no lo es con respecto a quien lo da, sino para aquel a quien se hace, es decir, para el espectador" (Hobbes, 2003, 297 [XXXI.11]). En otros términos, el honor hace que sea más relevante lo que los otros piensan de nuestra capacidad de establecer un curso de acción que nuestra capacidad efectiva de hacerlo. "Reputación de poder es poder, porque con ella se consigue la adhesión y afecto de quienes necesitan ser protegidos" (69 [X.3]). El poder no tiene que actualizarse constantemente en la forma de adquisición de medios concretos para mantener su caudal. Basta con que los demás atribuyan la significación de honorable "porque la naturaleza del poder es, en este punto, como ocurre con la fama, creciente a medida que avanza" (69 [X.2]).

El planteo, empero, nunca es lineal. Existe una asimetría pronunciada en las fuentes de atribución de honor y deshonra. En el marco de la sociedad política, es el Estado el órgano que detenta la dispensa y el control de los honores. "Corresponde, por tanto, al soberano dar títulos de honor y señalar qué preeminencia y dignidad debe corresponder a cada hombre, y qué signos de respeto, en las reuniones públicas o privadas, debe otorgarse cada uno a otro" (Hobbes, 2003, 148 [XVIII.15]).[1] En otras palabras, honorable es aquél a quien el titular del poder soberano designa como honorable. De cualquier modo, esta circulación vertical de los signos de poder no se da sin fisuras. Al respecto podemos preguntarnos: ¿La categoría de lo honorable es enteramente plástica? ¿La descripción de las acciones como honorables o deshonrosas se encuentra completamente a merced de la voluntad del poder soberano? Y aquí el argumento presenta una nueva incidencia. El titular de la soberanía no puede hacer pasar por honorable algo que cabalmente no lo es. Es más, lo deshonroso oficia de causa de desobediencia legítima:

> el mandato [soberano] puede ser tal que preferiría morir antes que cumplirlo […] nadie puede ser obligado a querer morir, mucho menos está obligado a aquello que es más grave que la muerte […] De manera similar, si el que tiene el poder soberano ordenara a alguien matarlo a él mismo, digo al gobernante, esta persona

[1] *Cf.* también Hobbes (2003, 150 [XVIII.19]): "en la soberanía está la fuente de todo honor"; y (73 [X.30]): "en los Estados, aquel o aquellos que tienen la suprema autoridad pueden hacer lo que les plazca y establecer signos de honor".

> no estaría obligada, porque no se puede entender que esto haya sido pactado. Ni tampoco un hijo a matar a su padre, sea éste inocente o culpable, y condenado conforme a derecho, dado que […] *un hijo preferiría morir antes que vivir como un infame y odioso*. *Existen muchos otros casos en los que las órdenes son en verdad deshonestas* (Hobbes, 2010, 192 [VI.13]; énfasis nuestro).

Es en relación a esta restricción que Hobbes establece una distinción entre lo honorable por naturaleza y los signos institucionales de honor.

> Existen ciertas cosas honorables por naturaleza, como los efectos del valor, de la magnanimidad, de la fuerza, de la sabiduría, y de otras aptitudes del cuerpo y del entendimiento. Otras se instituyen como honorables por el Estado, como las insignias, títulos, oficios o cualquiera otra marca singular del favor del soberano. Las primeras (aunque pueden fallar por naturaleza o accidente) *no pueden ser suprimidas por una ley* […] En cambio las últimas pueden ser arrancadas por la autoridad pública que las hace honorables (Hobbes, 2003, 258 [XVIII.19]; énfasis nuestro).

En el marco de este trabajo, nos interesaremos por la categoría del honor para-estatal, esto es, aquél que no puede ser limitado ni redefinido por las pautas institucionales. Para avanzar en este plano problemático nos centraremos en una figura nodal portadora de esa clase de honor y altamente disruptiva para el poder público: el predicador religioso.

II.

Empecemos, primero, por justificar el carácter de 'profeta' del soberano civil. Hobbes parte del supuesto de que los soberanos civiles son "colegas de los papas porque son pastores supremos de sus propios súbditos y el papa no es otra cosa sino rey y pastor, precisamente en Roma misma" (Hobbes, 2003, 481 [XLII.130]). Esto implica que "tiene la autoridad no solamente para predicar (cosa que acaso nadie le niegue), sino también para bautizar y administrar el sacramento de la Eucaristía, y para consagrar templos y pastores al servicio de Dios, cosa que muchos le negarían" (Hobbes, 2003, 450 [XLII.71]).

El inconveniente es que el estatuto de profeta supremo que le corresponde al titular de la persona del Estado no le otorga *eo ipso* el monopolio efectivo de la predicación. Profeta entre profetas, el soberano se ve a menudo confrontado por competidores o, cuanto menos, se ve obligado a compartir la dispensa de la palabra divina con sus ministros religiosos oficiales.

La constitución de la sociedad política –tal como está descripta en el capítulo XXII del *Leviatán*– en subsistemas públicos y privados, tanto legales como ilegales, abre el juego a la intervención de los agentes de segunda línea. Aún dentro del ámbito de la legalidad, es probable que los ministros religiosos edifiquen lazos de lealtad paralelos a los estatales. Mejor dicho, la actividad ministerial conlleva inevitablemente la construcción de un *ethos* a partir de una relación muy particular con los fieles: la *reverencia*. "El tejido comienza por los primeros elementos del poder, que son la sabiduría, la humildad, la sinceridad y otras virtudes de los Apóstoles, a quienes las gentes convertidas obedecieron por reverencia, no por obligación" (Hobbes, 2003, 572 [XLVII.19]).[2] Hobbes presta cuidadosa atención a esta morfología del honor que parece estar reservada únicamente a los agentes religiosos y que no puede sino engendrarse 'desde abajo'. A diferencia de los signos de honor dispensados por el Estado que tienen una asignación vertical, fundamentada en la jerarquía, la reverencia establece una vinculación horizontal e inmediata que resiste la codificación en la que opera el poder soberano.

El rol de la reverencia gana protagonismo en la medida en que lleva en sí el riesgo de la soberanía compartida. La época de los Jueces en Israel ilustra perspicuamente esa equivocidad: "Ni los Jueces ni Samuel mismo tuvieron una vocación ordinaria, sino extraordinaria para el gobierno; y fueron obedecidos por los israelitas no por obligación, *sino por reverencia* al favor con que Dios los distinguía, manifestado en su sabiduría, valor o felicidad" (Hobbes, 2003, 395 [XL.10], énfasis nuestro). Aunque el derecho de soberanía correspondía al sumo sacerdote, su ejercicio estaba en manos de Samuel. Esta vocación extraordinaria para el gobierno es el caso extremo en que el poder reverencial sustituye al titular de la soberanía.

Hasta aquí podemos vislumbrar por qué el honor religioso supone un peligro para la sociedad política. Pero ¿cómo se llega a la adquisición de esta reputación? "[T]oda religión instituida se basa, en primer término, sobre la fe que una multitud tiene en cierta persona, de la cual cree no sólo que es un hombre sabio y que trabaja para procurarles felicidad, sino, también, que es un hombre santo, elegido por Dios para declararle su voluntad por vía sobrenatural" (Hobbes, 2003, 96 [XII.24]). Sumariamente, nos encontramos con tres propiedades relevantes para la conformación

[2] *Cf*. también Hobbes (2003, 324 [XXXIV] y 432 [XLII.43]) y (1998, 20-22 [180-3], 30-31 [190-191], 57 [215] y 73 [231]).

de una autoridad religiosa: la sabiduría, la sinceridad y el amor.[3] Nótese que al ser estos componentes "cosas que son honorables por naturaleza", el soberano no parece facultado para controlarlos directamente, ni para suprimirlos por ley. Es precisamente esta imposibilidad lo que nos deja un tanto consternados. ¿Cuál es el modo de proceder conveniente por parte del Estado si no puede prohibir esta morfología del honor?

III.

En relación a este problema, es sugestivo el hecho de que inmediatamente después de exponer la naturaleza del poder reverencial sustentado en la reputación de los predicadores, Hobbes nos informe sobre cuáles son las "causas de debilitación de la fe humana" (2003, 97 [XII.29]). Siguiendo esta línea, si bien es cierto que el titular de la soberanía no puede controlar la adherencia de signos de honor para-estatales en los agentes religiosos (tanto legales como ilegales), sí puede incidir sobre la solidez del lazo de lealtad apuntando contra el *ethos* del ministro. Específicamente, puede atacar [1] la reputación de sabiduría de los ministros, demostrando las contradicciones de su discurso; [2] la reputación de sinceridad, encontrando conductas escandalosas en sus vidas; y [3] la reputación de amor, cuando se comprueba que el sacerdote busca únicamente un beneficio personal y no se dirige a los demás por abnegación.[4] En efecto, Hobbes reconoce que "cuando falla la virtud de los pastores, falla la fe del pueblo" (2003, 98 [XII.31]). Recapitulando, el honor o, incluso, la devoción que muchos de los súbditos le reservan a los predicadores religiosos son elementos inerradicables dentro de una sociedad política. Se trata de estimaciones de poder 'naturales' y, por lo tanto, incoercibles. La sustancia blanda de estos perfiles reside en el hecho de que nunca son perfectos. Dijera Nietzsche, "lo perfecto no debe haber devenido" (1996, 119 [§ 145]). No es factible –ya lo sabemos– prohibir la reverencia; pero si hurgamos en la historia del ministro y atacamos su reputación, quizás sea posible desgastar el vínculo.

¿Cuáles son esas formas de debilitamiento del prestigio que tiene Hobbes en mente? Existe, en principio, un mecanismo exactamente opuesto al de la asignación de títulos de honor institucionales mediante el cual el Estado conserva cierta incidencia sobre los lazos de lealtad autónomos: la ignominia. Así como el soberano puede otorgar una marca de prestigio artificial, también puede desprestigiar por medio de "un daño

[3] *Cf*. Hobbes (2003, 96 [XII.25])
[4] *Cf*. Hobbes (2003, 96-97 [XII.25-29])

que resulta deshonroso o la privación de algún bien que resulta honorable dentro del Estado […] [S]e condena a los hombres degradados privándoles de sus insignias, títulos y oficios, o declarándolos incapaces de utilizarlos en el tiempo venidero" (Hobbes, 2003, 258 [XXVIII.29]). Ahora bien, este castigo tiene una limitación fundamental ya que presupone una asignación previa de signos de honor estatales.

¿Qué sucede con los signos naturales de honor, *i.e.*, estas cualidades aparentemente genuinas de los ministros religiosos que exceden la justipreciación institucional? Hobbes responde: "[l]a pérdida de las mismas no constituye un castigo [*Punishment*]" (Hobbes, 2003, 258 [XXVIII.29], traducción modificada). Aquí tenemos que hacer una salvedad importante. La ausencia de castigo en el caso de los honores naturales no implica que el procedimiento de desprestigio correspondiente carezca de tipificación, sino que consiste en un acto de hostilidad. "[S]i un súbdito, de hecho o de palabra, con conocimiento y deliberadamente, niega la autoridad del representante del Estado […] puede legalmente hacérsele sufrir cualquier daño que el representante quiera, ya que al rechazar la condición de súbdito, rechaza el castigo que ha sido establecido por la ley, y por consiguiente, padece ese daño como enemigo del Estado" (Hobbes, 2003, 257 [XXVIII.13]). La honra desmedida hacia un predicador se traduce automáticamente en el cuestionamiento del monopolio estatal de la palabra religiosa. "Creer, confiar, apoyarse en otro es honrarle, pues revela una idea de su virtud y de su poder" (Hobbes, 2003, 72 [X.24]). Más aún, creer en un predicador equivale a investirlo en mediador legítimo entre Dios y los hombres. Por ende, no es desatinado inferir que se encuentra en una situación de enemistad con respecto al Estado. De cualquier manera, el tránsito del castigo de la ignominia a la declaración de enemistad es difuso. Mientras que en algunos casos será preferible degradar al oficial eclesiástico, en otros, convendrá una declaración explícita de enemistad. Lo esencial es que haya una forma de abordar esos elementos naturales del honor que parecían quedar incólumes ante los recursos del soberano.

IV.

Como vemos, el predicador religioso puede terminar siendo un enemigo del Estado. Sólo que las armas dirigidas contra él no serán las usuales de la represión institucional como la ignominia, sino la retórica. Más precisamente, el expediente mediante el cual se efectiviza el desprestigio del recipiendario de la reverencia va a ser

la asimilación de su celo fanático y sinceridad, que cubren gran parte de la cuota de su reputación, a la locura.

> [A]unque el efecto de la locura en quienes creen hallarse inspirados no siempre es visible en una persona por una acción extravagante que proceda de tales pasiones [...] la pretensión misma de asignarse tal inspiración es prueba suficiente de ello. Si un habitante de Bedlam os entretuviera con un discurso atinado [*sober discourse*] y al despediros quisierais saber quién es para corresponder más tarde a su atención, os dijera que es Dios Padre, pienso que no necesitaríais esperar ninguna otra acción extravagante para tener una prueba de su locura (Hobbes, 2003, 60-61 [XVIII.21], traducción modificada).

Incluso en la misma definición de entusiasmo Hobbes da por sentada la locura: "se hizo creer a los hombres que encontrarían su fortuna [...] en las frases desprovistas de significado de los locos, a quienes se suponía poseídos por un espíritu divino: a esta posesión la llamaban entusiasmo" (Hobbes, 2003, 93 [XII.19]). Lo que ocurre, además, es que la insensatez de los protagonistas del contacto inmediato con Dios los impulsa a realizar actos o a proferir palabras que los dejan en ridículo. La tarea del soberano y de sus ministros es atacarlos en este plano, destacar los despuntes de su irracionalidad y terminar de arrebatarles la fe popular con las cuentas de esa reputación deficitaria. El texto mismo del *Leviatán* es una muestra de cómo proceder contra estos adversarios. Ya burlándose del atrevimiento con el que hablan sobre la naturaleza divina, ya aludiendo al carácter contradictorio de sus creencias, jugando siempre con la ambigüedad de los términos, los tropos y figuras utilizados por Hobbes logran un poderosísimo efecto de descrédito sobre los entusiastas.

Locos, grotescos y fundamentalmente risibles, el sentimiento del que son merecedores es el desprecio, en puridad, "una inmovilidad o contumacia del corazón, que resiste a la acción de ciertas cosas". Aquello que nos suscita desprecio es "vil" o, directamente, "indigno de nuestra consideración [*Inconsiderable*]" (Hobbes, 2003, 41 [VI.6]). La degeneración de la reputación implica la presentación acabada de una figura patética por medio de los instrumentos de la retórica. Éste es el objetivo de máxima de la batalla hobbesiana contra los enemigos de la soberanía. Ante ellos no cabrá más que la indiferencia, la victoria sobre el predicador se logra transformándolo en un agente irrelevante.

En el proceder del Leviatán se trasluce Azevedo Bandeira, jefe de la banda de contrabandistas de *El Muerto*. "[D]iestro en el arte de la intimidación progresiva, en la satánica maniobra de humillar al interlocutor gradualmente, combinando veras y burlas"

(Borges, 1996, 48), consigue ordenar el enfrentamiento de manera tal de dejar en evidencia que la posibilidad de simetría era un anhelo altanero de su oponente. El triunfo del soberano, al igual que el de Bandeira, consiste en forzar al predicador a las reflexiones finales de Benjamín Otálora, quien se comprende inscrito en una disputa que había perdido desde el principio, "porque para Bandeira ya estaba muerto". Suarez, el 'ministro' de Bandeira, haciendo honor a las muecas burlonas del trabajo satírico consumado, abre fuego "casi con desdén" (Borges, 1996, 50). La reputación de Otálora se arruinó en la aceptación ingenua del escenario que Bandeira le había planteado.

En conclusión, el desprecio resultante de las operaciones que venimos describiendo no es un efecto arbitrario, sino deliberado y cuidadosamente buscado. La sátira, justamente, tiene éxito en desarticular esa solemnidad soporífera con la cual los predicadores invisten todas sus acciones y palabras. Las prácticas que, intencionadamente o no, promueven ese respeto, pierden su aura pregnante para terminar siendo vistas como meros artificios absurdos. Si los oficiales del soberano empuñan con destreza los recursos del ridículo no tendrán dificultad alguna en conducir a sus adversarios a las puertas del cementerio político. Es únicamente del poder soberano de quien tenemos que "hablar con reverencia" puesto que es el Dios mortal, "al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa" (Hobbes, 2003, 141 [XVII.13]). Pero ni siquiera él está exento del riesgo del ridículo, ya que si los súbditos "usa[n] de cualquier modo su nombre irreverentemente […] puede caer el soberano en el desprecio de su pueblo y debilitarse la obediencia que éste le presta" (Hobbes, 2003, 279 [XXX.9]).

Bibliografía

Borges, Jorge L. (1996) *El Aleph*, Buenos Aires, Emecé.

Hobbes, Thomas (1998) *Behemoth*, Madrid, Tecnos, trad. Miguel Á. Rodilla.

_____ (2003) *Leviatán*, Buenos Aires, FCE, trad. Manuel Sánchez Sarto.

_____ (2010) *Elementos filosóficos. Del Ciudadano*, Buenos Aires, Hydra, trad. Andrés Rosler.

Nietzsche, Friedrich (1996) *Humano, demasiado humano*, Madrid, Akal, trad. Alfredo Brotons Muñoz.

Dogmatismo, apariencia y simulación en la crítica kantiana

Laura Rodríguez (UNS)
isarodrisilveira@gmail.com

Este trabajo se inscribe en una lectura de la obra crítica kantiana que pretende recuperar la dramática ontológica, ético-política que se despliega en torno al problema de la metafísica como ciencia; en esta oportunidad nos centramos en el análisis de los significados que alcanza la voz "dogmatismo" en la obra kantiana; pretendemos mostrar que lo que principalmente esta voz enuncia es una relación del sujeto consigo mismo.[1]

Un vínculo en el que lo que se juega o se arriesga es la vida misma, por cuanto el mismo puede bordear la enfermedad o la disolución de la razón misma. Nuestro texto de referencia es "La doctrina trascendental del método", en especial los capítulos referidos a "La disciplina de la razón pura". Frente a esta dramática, la serenidad de la crítica podría alcanzar el significado de una terapéutica que anida en su seno una relación soberana de la razón consigo misma, y por lo mismo una solución epistémica, ética y política.

1. El problema de la apariencia y la simulación en 1764

En *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*[2] la simulación aparece enunciada en una especie de preámbulo a la descripción kantiana sobre las "enfermedades de la cabeza". El término bajo el cual se presenta la simulación es el epíteto "los embaucadores". Con esta nominación el filósofo alude a una forma de vida que se ha acuñado en la sociedad civil de su época, es decir durante la consolidación de la monarquía patrimonial de la dinastía de los Federicos:

> La simplicidad y austeridad de la naturaleza sólo exigen del hombre y producen en él conceptos comunes y una honradez vulgar; la coacción artificial y la exuberancia del estado civil son criaderos de guasones [*Witzlinge*] y embaucadores

[1] La edición alemana de referencia para la citación de las obras kantianas es la versión digital *Kant im Kontext 1* (Kant, 2000). Las traducciones al castellano, con las variaciones que ocasionalmente se introduzcan, están aclaradas en el cuerpo del texto conjuntamente con la notación propia de la edición digital.
[2] Seguiremos la traducción de María del Rosario Zurro (Kant, 1996).

> [*Vernünftler*], pero también, ocasionalmente, de chiflados [*Narren*] y estafadores [*Betrüger*], y originan una apariencia de sabiduría o de honestidad que puede prescindir tanto del entendimiento como de la integridad, con tal que sea suficientemente tupido el velo [*Schleier*] que los buenos modales les extiendan sobre las lacras secretas del corazón o de la cabeza. (Kant, 1996, 341; 2000, II, 259).

La apariencia (*Schein*) de sabiduría y de honestidad con que Kant alude a la vida en la sociedad civil parece anticipar el dogmatismo que el filósofo presenta en la *Crítica de la razón pura*[3] como apariencia especulativa en comparación con la apariencia social. En el catálogo de las enfermedades de cabeza, Kant describe el velamiento que se produce sobre los sentimientos morales buenos por sí a partir de los artificios del estado. El filósofo refiere a los estados antiguos, cuyos ardides afectan a los ciudadanos en la percepción del bienestar público. La vida civil parece producir fantaseadores respecto del mencionado bien; la sensibilidad de algunos de sus ciudadanos se intensifica frente a otros que más bien tienen aletargados sus sentidos o son de sentimientos innobles. Los usureros serían un ejemplo de ello, pero también parecen serlo los doctores de la Sorbona que se reirían con sarcasmo de Rousseau, si acaso en la situación imaginaria –que nos propone Kant– se hallasen frente al filósofo ginebrino.

En efecto, Rousseau es presentado junto a Arístides y Epicteto: "Imaginémonos a Arístedes rodeado de usureros, a Epicteto en medio de los cortesanos y a Juan Jacobo Rousseau entre los doctores de la Sorbona. Ya me parece oír una algarabía de risotadas sarcásticas y cientos de voces gritar: ¡Menudos fantaseadores! [*¡welche Phantasten!*][4]" (Kant, 1996, 347; 2000, II, 267). La imputación de fantaseador proviene –como podemos observar– de sus conciudadanos, pero ¿es en sí mismo un fantaseador? Rousseau es un aparente fantaseador. Es la figura que encarna el entusiasmo, "sin el cual jamás se ha llevado a cabo nada grande en el mundo".

Por lo tanto, esta inclusión del filósofo ginebrino en un párrafo que presenta el amor como la pasión sobre la que el estado dispone todo su artificio tiene el sentido de mostrar que lo que ha sido velado es el mismo Rousseau. El entusiasmo presente en sus sentimientos morales buenos en sí ha derivado en una antitética de la razón en el plano de la sociedad civil. El entusiasmo se confunde con la fantasía, con la locura, de modo que el campo de lo social se divide en un conflicto ilegítimo[5] entre quienes manifiestan

[3] En adelante: *CRP*.
[4] La aclaración recuperando la expresión de la fuente es nuestra.
[5] Por conflicto ilegitimo se entiende las disputas hueras en que ingresa la razón al no poder exhibir a priori en la experiencia aquello por lo cual discute. Es el punto en que la razón corre el riesgo de su propia

con intensidad los sentimientos morales y quienes en cambio tienen sus sentimientos aletargados.

La risa sarcástica de los usureros, de los cortesanos y doctores anticiparía, a nuestro criterio, el conflicto ilegítimo que en el plano epistémico se produce entre la posición dogmática y escéptica. Hay una ambigua apariencia de fantasía (*zweideutige Anschein von Phantasterei*), una ambigua locura que no permite discernir quizá su frontera con la verdadera locura y su contraparte, los sentimientos morales buenos por sí mismo.[6] Si bien estos pasajes representan sólo unas líneas en el denominado catálogo de las enfermedades de la cabeza, queda aquí planteado un diagnóstico sobre la sociedad civil que puede relacionarse con el que Kant despliega en la *CRP* en relación con las ciencias. Lo que está ausente en aquella situación hipotética es "la moderación propia de una cabeza sana" y por lo tanto, la sociedad civil se resuelve entre aparentes fantaseadores –que podrían estar al límite de la enfermedad– y gentes de sensibilidad aletargada.

2. El problema de la apariencia y la simulación en la *Crítica*

En la "Doctrina trascendental del método", Kant retoma este diagnóstico esbozado en el texto de 1764 sobre la sociedad civil para describir el estado de la metafísica de las escuelas. Si en el *Ensayo* los estados aseguran su gobernabilidad intensificando la propensión de la naturaleza humana hacia la ilusión o a "dejarse

---

destitución. Cf. "La disciplina de la razón pura con respecto a su uso polémico". (Kant, 2009, 650ss.; A743-744/B771-772)

[6] En la descripción que expone Kant sobre la sociedad civil, refiere a un hermoso y denso velo ("*wenn nur der schöne Schleier dichte genug gewebt ist*"; Kant, 2000, II, 259) como condición que nos permite prescindir del entendimiento y la honestidad. Nuestra observación sobre la confusión de Rousseau como un aparente fantaseador, nos permite pensar en la confusión entre la locura y la apariencia de locura (quizá efecto de aquella densidad del velo). Esta diferenciación remite, a nuestro criterio, a la tarea de desambiguación que Kant extiende al interior de la locura (*Verrücktheit*) misma, en *La antropología en sentido pragmático*. En efecto, allí se discierne entre aquellas perturbaciones que nos impiden observar los fenómenos de la vida animal por tener trastocadas las reglas, respecto de otra clase que sí posibilita acceder a nuestras fuerzas de la vida; es el caso de la vesania (*Aberwitz*), a la que el filósofo caracteriza como "*positive Unvernunft*". Se trata de una especie de locura en la que las fuerzas del pensar se hacen manifiestas, y revelarían una necesidad subjetiva, en lugar por supuesto de un conocimiento fundamentado. Si bien Kant aclara que no admitiría enfermar al alma para observar la vida en toda la plenitud de sus fuerzas, queda planteado al menos que la razón entendida como fuerza puede observarse en el fenómeno de la locura, si claramente la delimitamos de otras perturbaciones que impedirían seguir el curso de la misma Cf. Kant (1991, 138-139; 2000, VII, 216) La importancia de este pasaje reside en que lo aquí se pone en juego nuevamente es este sentido de la ilustración y de la crítica como una tarea necesaria de aclaración o de delimitación de fronteras, cuya confusión podría velar la verdad y derivar en efectos patológicos en la organización de la vida.

engañar con gusto”[7] –como lo sería el amor según el ensayo de 1764–, también es posible identificar en el campo especulativo la misma inclinación y el mismo artificio.

Las buenas costumbres, el culto, la cortesía, la falsa erudición son formas aparentes de la moralidad y el conocimiento, y también necesarias, si finalmente se corrigen y se orientan al bien común; como lo es el dogmatismo si, asistido por la crítica, toma el camino de la ciencia. Los riesgos hacia la enfermedad, hacia la vulneración definitiva de la vida civil y del estado, se reformulan en la *Crítica* como “estado de naturaleza”, cuyo desenlace es la destitución de la razón misma en una dramática que alterna entre el delirio de la superstición o el ateísmo (*Atheisterei*).[8]

El riesgo de esta dramática subyace en el texto de la “Doctrina trascendental del método”. El método incluye los capítulos de: “La disciplina de la razón pura”, “El canon de la razón pura”, “La arquitectónica de la razón pura” y “La historia de la razón pura”. Frente a aquella propensión humana a la ilusión, que en manos de los artificios de los estados, puede devenir en locura, se comprende que el “Método” se inicie con un extenso capítulo sobre la disciplina, pues ella tiene la misión de establecer una “legislación particular y negativa,” capaz de limitar el uso especulativo de la razón y liberar el espacio de la razón práctica; es decir, el objetivo de retomar aquel camino peligroso y ascendente de la razón, pero de un modo seguro para la vida misma en la plenitud de todas sus dimensiones: en el campo de la episteme, de lo moral y de lo político.

“La disciplina de la razón pura” se subdivide a su vez en “la disciplina de la razón pura en el uso dogmático”, “la disciplina de la razón pura con respecto a su uso polémico”, “la disciplina de la razón pura con respecto a las hipótesis” y “la disciplina de la razón pura con respecto a sus pruebas”. Estos títulos contemplan una analítica sobre las dinámicas propias de la razón especulativa que en conjunto conforman el texto de una Constitución de leyes coercitivas. El objetivo de este acto constitucional es establecer una primera jurisdicción en el campo de la razón: la distinción entre método matemático y método filosófico, que será fundacional respecto de la gran jurisdicción del uso especulativo y práctico de la razón. En el primero de los casos (el matemático),

[7] Cf. Kant (1991, 57; 2000, VII, 152).

[8] Este término aparece en *Cómo orientarse en el pensamiento*, conformando el mismo campo semántico que *Schwärmerei*, que puede recibir tanto la significación de fanatismo, como de delirio. Cf. Kant (2005, 68; 2000, VIII, 143). En este texto en el que Kant tercia en el debate entre Mendelssohn y Jacobi sobre el inexorable camino de la secularización hacia el ateísmo, el diagnóstico sobre la metafísica de las escuelas descrito bajo el concepto proveniente de la reflexión política: “estado de la naturaleza” de la razón se articula con el campo de la enfermedad mental.

la razón operaría por construcción de conceptos; en el segundo (el filosófico), discursivamente.

Así, los parágrafos dedicados a las definiciones, a los axiomas y demostraciones que ilustran esta demarcación tienen el sentido de denegar exhaustividad y evidencia al uso filosófico de la razón. Kant explica que los conceptos propios de este uso son discursivos en tanto que están referidos al campo siempre irresoluto de lo empírico, y que así lo revelan los conceptos de "sustancia, causa, Derecho, equidad" (Kant, 2009, 640; A728/B756). A diferencia de esta opacidad de los conceptos discursivos, el uso matemático está relacionado con el campo de la intuición pura. La matemática puede configurar conceptos exhaustivos. El matemático piensa en un triángulo y sin el auxilio de la experiencia construye un triángulo particular, es decir, exhibe las reglas universales en la configuración de su imagen, particular o singular; en otros términos, "encuentra" el caso de su aplicación –el triángulo particular o singular– sin recurrir a la experiencia.

Con esta delimitación el filósofo responde a una confusión histórica. La tradición ha querido ver en la matemática no sólo un modelo del filosofar, sino el filosofar mismo. La razón registra en su historia intentos de extender su método a objetos que trascienden la experiencia posible. La rigurosidad y prescindencia de lo empírico alienta a la razón a empeñarse en un proyecto de unidad y de totalidad, inexorablemente destinado al fracaso. La referencia obligada de este empeño es claramente Wolff, pero también Spinoza; su sistema es para el siglo XVIII el ejemplo emblemático de dogmatismo y apariencia. La locura se simula a través de un sistema, cuya trabazón axiomática es apariencia de razón. Como en el *Ensayo* esta falsa razón encubre la sinrazón y su contrapartida, la razón misma.[9]

Si en el *Ensayo* la locura se simula como falsa locura, en la *Crítica* se vela con el ropaje del modelo deductivo y axiomático. En uno y otro caso lo que en realidad se encubre es el mecanismo por el cual ciertos empeños de la voluntad o epistémicos revelan su aspecto dramático, su debilidad, el riesgo siempre abierto de la locura.

La razón construye su soberanía en base a aquella constitución que se da a sí misma, ella deviene en un equipamiento tal que le permite erigirse en tribunal. El

[9] En *Cómo orientarse en el pensamiento* y en el contexto de su crítica a la forma en que Mendelssohn pretende defender el acceso de la razón a los objetos de la metafísica, Kant refiere a Spinoza en los siguientes términos: "Con respecto al conocimiento de los objetos suprasensibles, la Crítica ha cortado enteramente las alas del dogmatismo; y el spinozismo es en esto tan dogmático que llega a competir con el matemático en cuanto al rigor de las pruebas." (Kant, 2005, 69; 2000, VIII, 143, nota 6)

concepto de razón como tribunal sugiere la idea de una razón capaz de escuchar y analizar las antitéticas en que incurre en sus intentos dialécticos; en suma, sus riesgos, sus dudas y debilidades. Ella hospeda a Hume con sus reparos sobre el entendimiento. Kant le hace decir a Hume que su propósito ha sido hacer progresar a la razón en el conocimiento de sí misma, pero también que sus investigaciones han estado motivadas por "cierto disgusto por la violencia que se quiere hacer a la razón cuando se hace alarde de ella y se le impide, a la vez, confesar libremente sus debilidades" (Kant, 2009, 651; A745/B773)

La institución del foro de la razón requiere de la república, del ejercicio de la libertad de pluma entre ciudadanos libres, "cada uno de los cuales debe poder expresar sin reservas sus escrúpulos e incluso su *veto*" (Kant, 2009, 647; A738-739/B766-767). La crítica y la república suponen la asunción de aquellos juegos de las apariencias. En el "Método", Kant retoma sus consideraciones sobre la sociedad civil presentadas en el *Ensayo* y sostiene que provisoriamente "esta disposición a presentarse mejor de lo que uno es, y a expresar opiniones que uno no tiene" puede sacar al hombre de la barbarie; no obstante, es perentorio combatir esa falsedad poco a poco, una vez que "ya están desarrollados los principios auténticos" (Kant, 2009, 653-654; A748 B776).

La crítica devela las apariencias para hacer aparecer la fragilidad de la razón en su ascenso dialéctico. En la medida en que ella pone luz sobre aquélla, asegura sus posesiones; impide que se sofoquen las buenas intenciones en el campo de la sociedad civil, como el progreso del conocimiento en el campo especulativo. Respecto de este último, Kant reflexiona: "¿qué puede ser más perjudicial para los conocimientos […] que el encubrir las dudas que sentimos acerca de nuestras afirmaciones; o que el dar una coloración de evidencia a argumentaciones que a nosotros mismos no nos satisfacen"? (Kant, 2009, 654; A749 B777). En términos de la relación del sujeto consigo mismo, la crítica promueve una relación de soberanía de la razón respecto de sí misma, puesto que el veto frente a sus extralimitaciones proviene de la misma constitución que ella se ha dado así misma y no de la coacción de otra posición de autoridad que le fuera externa, como podría ser la censura del absolutismo o del pueblo.

La apariencia de honestidad y de sabiduría o de conocimiento fundado según la *Crítica* trae enfermedad y destitución de la razón, fanatismo e incredulidad pública, dogmatismo y escepticismo. Estos cuatro pares antitéticos forman parte de un campo semántico en el que las dimensiones de la salud y de la verdad, de lo ético, y de lo político intercambian sus significados. En este contexto la crítica como tarea, como

habilitación de un foro de debate entre ciudadanos libres podría asumir el sentido de una terapéutica. Así lo manifiesta Kant en una carta a Ludwig E. Borowski en 1790.

En respuesta a la pregunta de Borowski sobre el origen de la inclinación al fanatismo tan desenfrenado (*überhandnehmenden Schwärmerei*), como sobre cuál podría ser el remedio *(abgeholfen werden könne*), Kant retoma el diagnóstico de una sociedad civil en la que sus estamentos más privilegiados simulan su locuaz ignorancia mediante el artificio de dar a la misma un barniz de ciencia. Simulación que se extiende en la comunidad como adicción a la lectura (*Lesesucht*). Frente a ello, Kant presenta como remedio una educación basada en un aprendizaje fundamentado sobre pocas cosas, de modo que promueva una lectura no adictiva sino crítica:

> Contra este mal no veo otro remedio que la educación en la escuela, que basada en un aprendizaje variado se reduzca a un aprendizaje fundamentado sobre pocas cosas, y que sin erradicar el deseo por la lectura, esa avidez devenga intencional: de tal forma que el que se instruye se incline por lo que le produce conocimiento y rechace todo lo demás. (Correspondencia a Borowski, 22 de Marzo de 1790, trad. propia).

A la luz de esta correspondencia, la crítica alcanza un valor terapéutico, por cuanto constituye una defensa contra una lectura y aprendizaje alienados, una herramienta para el ejercicio soberano en sus emprendimientos de lectura y aprendizaje. La locuacidad y la variedad de temas constituyen el artificio de la impostura de ciertos estamentos privilegiados a los que también denomina visionarios. La crítica como terapéutica permite discernir los velos de esta impostura y nos prepara para inclinarnos a favor de lo verdadero, en el sentido amplio de lo que es bueno y útil para la comunidad.

Conclusión

El bien común y el estado de salud, presupuesto en la obra kantiana como horizonte de la crítica, supone asir el mecanismo por el cual tanto el anhelo por el conocimiento como el entusiasmo presente en los sentimientos morales devienen respectivamente en fanatismo y locura. El dogmatismo adquiere el sentido de apariencia o impostura cuando no es asistido por la crítica. Pero, así como en el texto del *Ensayo*, Kant reconoce en el entusiasmo el origen de las grandes obras, el dogmatismo asume la

significación de una dogmática necesaria, sólo en la medida en que se resignifique como deseo por el conocimiento fundamentado y como ejercicio de la soberanía en el pensar.

Bibliografía

Kant, Immanuel (2000) *Kant im Kontext 1* (CD-ROM), Berlin, Karsten Worm – InfoSoftWare.

_____ (1986) *Briefwechsel*, Hamburg, Felix Meiner.

_____ (1991) *Antropología en sentido pragmático*, Madrid, Alianza, trad. José Gaos.

_____ (1996) "Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza", *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 16, 58, pp. 341-355, trad. Rosario Zurro.

_____ (2005) *Cómo orientarse en el pensamiento*, Buenos Aires, Quadrata, trad. Carlos Correas.

_____ (2009) *Crítica de la razón pura*, México, Fondo de Cultura Económica, trad. Mario Caimi.

El extrañamiento de sí como criterio de verdad en Hegel

Enrique José Rossi (UNR)
quiquerossi@gmail.com

Tal como nos dicen los grandes maestros, a Hegel hay que entrarle por la negatividad. La *Fenomenología de espíritu* no se reduce a una gnoseología, a una filosofía del conocimiento, sino que es la ciencia de la experiencia de la conciencia, es decir, la experiencia de la conciencia hacia el saber especulativo. Y en esa experiencia, Hegel descubre el tormento del ser que se aliena al contenido, el recorrido del ser que se extraña de sí en tanto que se sabe y que se va determinando en virtud de su desencuentro con la identidad, al igual que la nada y que el devenir.

La *Fenomenología del espíritu* como ciencia de la experiencia de la conciencia no es una descripción de la experiencia de la ciencia, del mismo modo que *El capital* de Marx no es una descripción del capitalismo. Así como Platón descubrió las Ideas, Marx el trabajo, Freud el inconsciente, nuestro esfuerzo debe consistir en descubrir el aporte de Hegel para el desarrollo del pensamiento y para la historia de la filosofía.

Hegel no discute aún con la ciencia positiva del Círculo de Viena, pero sí lo hace su filosofía. La primera figura de la conciencia, la certeza sensible, es, también, la presentación de cuál es el criterio de verdad de su filosofía. Hegel demuestra que la verdad filosófica no es la verdad por adecuación entre el lenguaje y la realidad, ni es la validez de la forma lógica del enunciado. Más bien, pone el acento en la enunciación y no en el enunciado y, por lo tanto, en las consecuencias del contenido sobre la forma.

En la filosofía de Hegel no se da la adecuación como criterio de verdad en el conocimiento porque la conciencia se enfrenta, en su saber, a dos objetos, o, más precisamente, a un objeto desdoblado. El conocimiento de la verdad por adecuación supone el encuentro directo e inmediato entre el saber y lo sabido, entre el lenguaje y la realidad. Supone el encuentro y no el desencuentro. Pero Hegel demuestra que, cuando la conciencia hace hablar al lenguaje, el objeto que se enuncia se ha desdoblado y ya no se da aquella inmediatez de la adecuación.

La filosofía que se apoya en nociones empiristas supone que un conocimiento es verdadero si lo que se dice se da en la realidad, como si ella fuera el contenido de lo

dicho. Y ello sostenido en el principio del tercero excluido y en el principio de no contradicción. Precisamente, Hegel edifica su filosofía desde el rechazo de ambos principios, haciendo que la experiencia transite por el extrañamiento de sí y por la reconciliación de los contrarios.

La apertura del saber en la *Fenomenología del espíritu* es lingüística porque no hay conciencia sino en el decir. Pero la lingüística hegeliana es habla, es lenguaje en acto y no lenguaje formal. Así, cada figura de la conciencia se conoce en virtud de las consecuencias de la enunciación. Para Hegel no hay una propedéutica del saber que funcione como instrumento para el acceso a la verdad. Ello es claro y hasta obvio desde el Prólogo y la Introducción a la *Fenomenología*, pero vale repetirlo como confrontación con la ciencia positiva que busca un método universal como acceso a la verdad e instrumento de conocimiento. En Hegel, la negatividad, como consecuencia del saber y motor de la experiencia dialéctica, no tiene la forma de una verdad externa a la cual se accede, como si la filosofía debiera ocuparse de conocer y hacernos llegar el método. Más bien, la verdad es una verdad que está siempre desarrollándose en el saber de sí misma. No hay un saber inmediato de la verdad, sino que hay que emprender el camino hacia ella, o, más exactamente, el conocimiento de la verdad es el mismo camino. Por lo tanto, cada paso, cada momento, cada figura, no es un presupuesto, sino que es la verdad misma desarrollándose.

Podría pensarse que el proyecto de Hegel es demostrar que la verdad filosófica es en el terreno de lo especulativo, es decir, que la verdad es la verdad especulativa y que la filosofía es la filosofía especulativa. La obra de 1807 es tanto *Fenomenología del espíritu* como *ciencia de la experiencia de la conciencia*, con lo cual podría suponerse una relación entre la conciencia y el espíritu, en el sentido de que, si bien la conciencia será superada, no puede dejar de ser mencionada hasta las últimas páginas del libro. El subtítulo es también el título que abarca a todas ellas. Entonces, la conciencia tendrá que ser clave en la experiencia fenomenológica del espíritu.

Si insistimos que el horizonte hegeliano es la filosofía especulativa, entonces podría ser que su proyecto signifique también mostrar que el saber especulativo está por detrás del saber representativo de la conciencia. Es decir, el proyecto de Hegel es mostrar que la conciencia entra en el terreno de lo especulativo, que la representación tiene un anclaje metafísico y que la filosofía de la representación es también filosofía especulativa y debe pensarse desde ella. De esta manera, detrás de la conciencia está lo

especulativo. Siguiendo a Hyppolite, quien da cuenta de la continuidad de la *Ciencia de la lógica* con la *Fenomenología del espíritu* para acentuar aquella idea mediante la insistencia de que la lógica hegeliana no es una teoría del conocimiento, sino que es una lógica especulativa. La *Ciencia de la lógica* superó el terreno de la representación. Pero que esta verdad sea metafísica y que entre en el terreno de lo especulativo no significa que se saque de encima la negatividad. El contenido de esta verdad sigue siendo la dialéctica y su motor la otredad.

La verdad hegeliana es una verdad que siempre está en desarrollo, porque ni la filosofía ni el saber progresan por identidades, es decir, de identidad en identidad. Por lo tanto, no basta con afirmar que la verdad está en cada momento porque allí la verdad no se manifiesta de manera absoluta, sino que cada uno es la verdad desarrollándose a sí misma. Entonces, cada momento no es en sí mismo, sino que es el paso al siguiente. Por ejemplo, el saber de la certeza sensible no es el saber de ella, sino que, cuando se sabe a sí misma, se (re)encuentra como el paso al saber de la percepción; y el saber de la percepción es (y se (re)encuentra como) el paso al saber del entendimiento. Que cada momento no sea en sí mismo significa también que no hay quietud, sino puro movimiento y, por ello, tampoco hay identidad ni inmediatez, sino diferencia, no identidad y mediación.

Seguimos insistiendo que lo que descubre la filosofía no es una verdad absoluta que se accede externamente con un método y reglas lógicas (formales), sino que la verdad está desarrollándose, pero desarrollándose a sí misma. Y que, en virtud de la capacidad intelectual humana, el saber de la verdad es un camino que se manifiesta en momentos y particularidades. Y la clave está en que cada uno es la verdad en desarrollo y no una verdad parcial, y tampoco la verdad absoluta que se esconde. Se trata, pues, de una fenomenología del espíritu porque lo universal se manifiesta en particularidades. Cada una de ellas es un momento de lo universal, y éste no puede manifestarse ni mostrarse como tal. Pero cada particularidad, que es cada momento, cada figura, no es lo universal en sí, aunque tampoco es lo particular en sí. Entonces, se trata de una fenomenología en virtud de que se trata de los modos, que son figuras, en que el espíritu se muestra y se manifiesta. El espíritu se manifiesta de diferentes modos porque cada momento no es en sí mismo, y así van apareciendo los múltiples momentos: la conciencia, la razón, etc., y luego, la conciencia como certeza sensible, como

percepción, como entendimiento y como autoconciencia; es decir, la conciencia también se manifiesta en particularidades.

Tanto el espíritu, como el absoluto, el universal y la historia se manifiestan en un despliegue en el que cada una de las particularidades es en la otra y así esa manifestación se revela como un despliegue de múltiples figuras y en una dinámica en la que en su interior hay conflictividad. El sentido pedagógico de la fenomenología no tiene que ver con un recorrido lineal de formación, en el que se pretenda llegar a un fin y de manera que todos los momentos previos sean previos temporalmente. Más bien, es el despliegue fenomenológico en el que se revelan los momentos, y que cada uno se revela con un sentido en virtud de la relación entre ellos. Y es allí donde ese despliegue toma el significado de ascensión y superación, de formación y de cultura. El sentido pedagógico no es el de una pedagogía práctica. Más bien, es pedagógico en lo que tiene de fenomenológico, es decir, en lo que tiene de desarrollo.

Cada momento del desarrollo de la experiencia no es un momento parcial ni incompleto, sino que cada uno es la consumación del espíritu absoluto. No se trata de que cada figura encarne en sí misma a una filosofía de alguna época, como, por ejemplo, la certeza sensible al presocrático Parménides. No se trata de que haya filosofado con limitaciones, es decir, que haya hecho aportes pero que no haya podido avanzar, que le haya faltado algo. Más bien, en la filosofía de Parménides se da la consumación de la filosofía misma, del saber absoluto, al igual que en Heráclito, Platón, Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás, Descartes, Spinoza, Kant, etc. La historia es la historia universal, pero que se va haciendo por nombres, se va encarnando en cada uno y se va manifestando en representaciones. Y las limitaciones de cada uno, de cada figura, es la limitación de su expresividad, de la letra, del lenguaje, de la enunciación, del habla. Cada momento (ya sean las figuras de la *Fenomenología del espíritu* como cada filósofo) no puede ser un momento incompleto, cuya incompletud dé el paso al siguiente, porque en ese caso se estaría afirmando a la experiencia de la conciencia como lineal, temporal y progresiva. Más bien, cada momento es el paso al siguiente ni más ni menos que por las consecuencias de la puesta en acto del saber: por la negatividad, por el otro.

Apoyándonos en Hyppolite, en su *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu*, podemos hacer el siguiente recorrido: la primera parte de la *Fenomenología del espíritu*, la conciencia es, en realidad, conciencia de lo otro y se ha manifestado como

una autoconciencia (segunda parte). En un primer momento, la conciencia se encuentra con un otro que es el objeto, que en realidad es el objeto desdoblado. Pero aún no se ha encontrado consigo misma. En la segunda parte, la conciencia se encuentra a sí misma como objeto y se encuentra desdoblada, encontrándose con otra autoconciencia. Entonces, la conciencia tiene ante sí dos objetos (o un objeto desdoblado) y el objeto tiene ante sí dos conciencias (o, más bien, una conciencia desdoblada –o una autoconciencia desdoblada). Tal vez podría afirmarse que el saber del objeto desdobla a la conciencia que sabe.

La verdad del saber es el ser, pero el ser siempre se vuelve otro en tanto es sabido. El ser puro e indeterminado del inicio se determina porque en tanto que es sabido, es determinado por un otro, que es él mismo desdoblado. El ser (o el objeto) se sabe en tanto se extraña de sí, en tanto se desdobla, se hace otro y vuelve a ponerse pero determinado por lo otro, que es él mismo extrañado. Cada figura de la experiencia de la conciencia *supone* (*meinen*) su inmediatez y su formalidad pero *poniendo* la mediación. En otras palabras, Hegel muestra que cada figura de la conciencia se aliena al contenido. Podría pensarse que la conciencia se esfuerza, constantemente, en llegar a una lógica formal, pero se encuentra, en cada paso y en cada momento, con el 'contenido de la forma', como bien le podríamos hacer decir a Ramón Alcalde desde sus *Tres clases de retórica*, publicadas en el nº 27 de "Revista Conjetural", en mayo de 1993. La experiencia de la conciencia es la alienación al contenido en cada una de las figuras de la conciencia, cada figura sería cada esfuerzo por conocer mediante la forma, es decir, la percepción supera la alienación de la certeza sensible al contenido, pero la experiencia que hace la conciencia como percepción es que vuelve a chocar y alienarse al contenido, y así hacerse entendimiento. Así volvemos a reforzar la idea de que ni la filosofía ni el saber progresan por identidades, es decir, no progresan de identidad en identidad.

La verdad del objeto es el sí mismo, pero la verdad del objeto para la conciencia ya no lo es. El saber de la verdad del objeto pierde esa verdad del objeto como sí mismo. Se aliena al contenido cuando encuentra que éste le deja de ser ajeno y pasa a ser su propia obra. En los términos de la lógica formal, el contenido se adapta a la forma. Pero esa no es la lógica hegeliana. La alienación al contenido va por la vía contraria, de modo que podría decirse que la forma se adapta al contenido, alienándose. El contenido es lo otro, la otredad, la diferencia.

René Descartes ya había puesto en discusión el criterio de verdad por adecuación dudando, primero, de la existencia de la realidad, y luego, cuando tiene certeza de ella, no pudiendo conocer cómo es. Descartes pone en duda todo, con excepción del lenguaje y así avanza. Pero lo dicho no se corrobora con la realidad porque es imposible conocerla. En cambio, Hegel no duda de la existencia de la realidad, pero sí de su inmediatez del saber. Tampoco en él hay adecuación, pero en este caso porque el objeto dicho se escinde y el enunciado no se encuentra con el objeto. El camino hegeliano de la conciencia a la ciencia es el camino de lo concreto a lo especulativo, porque la ciencia hegeliana ha de ser metafísica, y la filosofía debe acompañar a la ciencia a que ésta se eleve de saber fenoménico a saber metafísico.

Bibliografía

Alcalde, Ramón (1993) "Tres clases de retórica", *Revista Conjetural*, 27, pp. 81-97.

Hegel, Georg W. F. (2007) *Fenomenología del espíritu*, Buenos Aires, FCE, trad. Wenceslao Roses

Hyppolite, Jean (1974) *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Barcelona, Península, trad. Francisco Fernández Buey.

La concepción de naturaleza en Blaise Pascal: del mecanicismo a la infinitud de la naturaleza

Mariana R. Saade (UNSTA)
marianasaade@gmail.com

Introducción

La actividad de experimentación en las ciencias físicas llevada a cabo por Pascal gira en torno al problema del vacío. Ésta se inicia con la reproducción del experimento barométrico de Torricelli y su consecuente descripción en los *Nuevos experimentos respecto al vacío*, hasta llegar a su obra más sistemática: *Tratado sobre el equilibrio de los líquidos y el peso de la masa del aire*. En ella reúne todo lo conocido hasta el momento en torno a la hidrostática y, mediante analogías entre el comportamiento de los líquidos y el aire, muestra cómo los fenómenos atribuidos por la tradición al horror al vacío en realidad son consecuencia del *peso* de la masa del aire.

Pascal, influido por la tradición galileana, dará explicaciones de tipo *mecánico* en sus tratados físicos. En esta concepción, los elementos que componen la naturaleza se consideran como cuerpos en movimiento. La fuerza que afecta a los cuerpos no es propia, sino que es impresa por otro cuerpo por medio del choque. De este tipo es la fuerza que Pascal va a proponer para generar un vacío.

Pero también encontramos en sus escritos fragmentos que dan testimonio de una concepción de la naturaleza que exceden los parámetros del mecanicismo, y que lo llevan a concebir la naturaleza como *infinita*, en un continuo fluir y desarrollo. En esta comunicación nos proponemos mostrar el doble aspecto de la concepción de naturaleza que surge del análisis de los escritos de Pascal.

I.

El tratado *Nuevos experimentos respecto al vacío* (1647), el primero de los escritos en torno a este tema, aborda la demostración experimental de la posibilidad del vacío en la naturaleza. En el narra Pascal cómo llevo a cabo el experimento de

Torricelli, obteniendo los resultados esperados:[1] el líquido en el tubo descendió hasta dejar un espacio de unos 67,5 cm. Lleva a cabo además otros experimentos, utilizando tubos de longitud variable y distintos líquidos para describir cómo se comportaban en cada caso y analizar los resultados obtenidos.

El resultado más importante de estas experiencias es enunciado de la siguiente manera: "he demostrado por medio de ellas que un vaso, todo lo grande que se pueda hacer, puede ser vaciado de todas las materias que quedan bajo el dominio de los sentidos y que son conocidas en la naturaleza; y qué fuerza es necesaria para hacerle admitir ese vacío" (Pascal, 1981a, 732).

En esta serie de experimentos no sólo se ha generado en la naturaleza algo que se creía imposible, sino que además se ha mostrado que es posible determinar matemáticamente mediante operaciones aritméticas simples la fuerza necesaria para producirlo. A Pascal no le interesa definir cuál sea la *esencia* del vacío, sino establecer de qué manera puede producirse, y esto parece bastarle como explicación del fenómeno.

La idea de naturaleza que subyace a este modo de proceder es la *galileana*, que afirma que la naturaleza está escrita en el lenguaje de la matemática. Para poder leer este lenguaje, para poder entender la naturaleza, serán necesarias tanto la experimentación como la formulación matemática de las generalizaciones obtenidas.

Para el mecanicismo clásico, y tal como parece concebirlo Pascal en este contexto, existen principios en la naturaleza que pueden ser expresados en lenguaje matemático. Así, según el mecanicismo, "todos los fenómenos se explican en primera instancia (si bien no necesariamente en última instancia), a partir del orden causal, matematizado, de la naturaleza espacio-temporal, con leyes reversibles y deterministas" (Boido y Flichman, 2006, 101).

Las leyes, para Pascal principios o máximas, se obtienen mediante la generalización de los casos particulares, y su expresión matemática consiste en establecer cuantitativamente relaciones y proporciones entre los datos obtenidos por los experimentos. Así, en estos primeros intentos de formalizar la ciencia, la matematización viene dada por determinar, en el caso analizado, cuál es la fuerza

[1] El experimento consiste en lo siguiente: se toma un tubo de vidrio abierto en un extremo y cerrado en el otro. Tras llenarlo de mercurio, se lo coloca perpendicularmente al piso y con el extremo abierto hacia abajo –provisionalmente tapado– sumergido en un recipiente lleno hasta la mitad de mercurio y la otra mitad de agua (por la densidad, el mercurio queda en la parte inferior del recipiente). Cuando se destapa la abertura, el mercurio desciende por el tubo, dejando en la parte superior un *espacio vacío*. Si se eleva el tubo de tal manera que su abertura quede en contacto con la parte del recipiente que está llena de agua, el mercurio asciende nuevamente por el tubo llenándose por completo con mercurio y agua, mezclándose los dos líquidos. Finalmente, desciende todo el mercurio y el tubo se llena completamente de agua.

necesaria para producir un vacío en el tubo, lo que va a depender de la altura de la columna y de la densidad del líquido utilizado.

Si bien el interés inicial de Pascal se centró en la posibilidad de confirmar las tesis *vacuistas*, no fue necesario que pasara mucho tiempo para que su inquietud se dirigiera a la cuestión de qué causaba la suspensión de los líquidos en los tubos.

Es por esto que se propone realizar el experimento del Puy de Dôme, ideado para mostrar que los fenómenos atribuidos al horror al vacío son consecuencia en realidad del *peso* de la masa del aire. Este experimento está narrado en la *Relación del gran experimento del equilibrio de los líquidos* (1648): "Consiste en efectuar el experimento ordinario del vacío varias veces en el mismo día, en un mismo tubo, con el mismo mercurio, unas veces abajo y otras en la cima de una montaña […] para comprobar si la altura del mercurio suspendido en el tubo será la misma o distinta en esas dos situaciones" (Pascal, 1981b, 779).

El experimento mostró efectivamente variaciones en la longitud de la columna de mercurio en función de la altura del lugar donde se realizaba el experimento. Esto le permitió a Pascal afirmar que la presión del aire es la única causa del fenómeno de la suspensión del mercurio, ya que el aire pesa más al pie de la montaña que en su cima.

En la explicación de este fenómeno, Pascal se niega a atribuir *propiedades* o *naturalezas* intrínsecas a las cosas, que expliquen el porqué de su funcionamiento. Lo que hace es atribuir a causas externas –la *presión* o *pesantez* del aire– los efectos encontrados. Éstas actúan de modo uniforme sobre los cuerpos y permiten explicar los fenómenos en los que intervienen.

Es en el *Tratado del equilibrio de los líquidos y el peso de la masa del aire* (1654, publicado póstumamente en 1663) donde puede verse más claramente que, para Pascal, la naturaleza actúa de acuerdo a reglas o principios regulares y homogéneos. Los experimentos que se describen en el tratado están diseñados de tal manera que muestran que el comportamiento uniforme de la naturaleza es el que explica en última instancia los fenómenos analizados: los principios establecidos para los sólidos se utilizan para explicar el comportamiento de los líquidos, y el de los líquidos a su vez para el caso particular del aire. Pascal procede, como se ha dicho ya, por analogía:

> eso que atribuimos al agua debe hacerse extensivo a cualquier otro líquido, dado que experimentamos una resistencia parecida [...] en una tina de vino, de leche, de aceite, de mercurio o cualquier otro líquido. Se trata, pues, de una regla general y de un efecto necesario del peso de los líquidos [...]. Por consiguiente, y aplicando

> esta regla general al caso particular del aire [...]. De ello se deduce que la dificultad que se experimenta [...] no es más que un caso particular de la regla general referente a la dificultad [...] en cualquier clase de líquido (Pascal, 1984, 146).

Se llega entonces a un aspecto fundamental de la concepción de naturaleza de Pascal: la regularidad de la naturaleza está basada en que tiene una estructura geométrica subyacente; que la naturaleza sea continua y uniforme en sus principios y procesos se explica por esa matriz común. Tres son los elementos básicos que componen el universo, dirá en el *Del espíritu geométrico*: movimiento, número y espacio. Este trinomio subyace a todos los fenómenos, y permite al hombre descubrir la estructura de la naturaleza.[2]

La naturaleza está escrita en caracteres matemáticos en el sentido de que sólo puede hacerse inteligible cuando es considerada bajo los aspectos de movimiento, número y espacio. Las afinidades mecanicistas de Pascal quedan de manifiesto por la afirmación de que todo en el mundo físico cae dentro del alcance de la geometría.[3] Afirmamos que Pascal es mecanicista en tanto que está convencido de la regularidad del actuar de las fuerzas de la naturaleza, y de que esta regularidad se puede expresar mediante principios matemáticos.

II.

Según lo que se ha visto, que los principios de la naturaleza sean regulares implica que la naturaleza actúa siempre de la misma manera. Pero Pascal dirá también que la regularidad de la naturaleza no puede ser reducida a principios físicos, y que su *esencia* no se agota en su regularidad. El científico, mediante la experimentación y la teoría física, intenta conocer su actuar; pero Pascal es consciente de que lo que el experimento revela acerca de la naturaleza es sólo una parte de lo que la naturaleza es.

Según su concepción, la continuidad de la naturaleza frecuentemente nos elude, y sus efectos son demasiado sutiles como para que los captemos a todos. La naturaleza es para el hombre inabarcable e infinita. Es por esto que hay en Pascal una resistencia a aceptar el mecanicismo hasta sus últimas consecuencias.

---

[2] *Cf.* Pascal (1981c, 285).
[3] *Cf.* Baird (1970, 305).

En un fragmento extenso de los *Pensamientos*, pero que vale la pena considerar, nuestro autor explica cómo entiende la infinitud en la naturaleza y, consecuentemente, en la ciencia:

> Que el hombre contemple por lo tanto a la naturaleza entera en su alta y plena majestad […]; que observe esa deslumbrante luz puesta como una lámpara eterna para iluminar el universo, que la tierra se le aparezca como algo insignificante en comparación con el amplio círculo que ese astro describe y que se asombre de que ese amplio círculo mismo no sea más que un punto casi imperceptible con respecto al que esos astros, que ruedan por el firmamento, abarcan.
> […] Pero, para presentarle otro prodigio igualmente asombroso, que busque en lo que conoce las cosas más insignificantes […]. Quiero pintarle, no solamente el universo visible, sino la inmensidad de la naturaleza que se puede imaginar en el interior de ese átomo reducido a su mínima expresión. Que vea en él una infinidad de universos […] y al encontrar todavía en los demás la misma cosa sin fin y sin reposo, se pierde en esas maravillas tan asombrosas en su pequeñez como las otras en su extensión.
> […] la naturaleza, al haber grabado su imagen y la de su autor en todas las cosas, éstas tienen todas su doble infinitud. Por eso vemos que todas las ciencias son infinitas en la extensión de sus investigaciones. (Pascal, 1981d, 199 (72), 406-408).[4]

En el Prefacio que se ha conservado del *Tratado del vacío*, encontramos también importantes afirmaciones al respecto. Allí afirma Pascal que, en las ciencias físicas, es más importante la experiencia que la especulación teórica. Sólo si se somete a prueba a una hipótesis a través de la verificación experimental se puede afirmar algo de cierta manera universal acerca del modo de comportarse de la naturaleza. Pero no alcanza con experimentar en cien, o mil circunstancias, lo que se pretende defender "ya que si quedase un solo caso por examinar, ese único caso bastaría para impedir la definición general, y si uno sólo fuese contrario, ese solo [bastaría para afirmar que es falsa]" (Pascal, 1981e, 726).

Para Pascal entonces, no es posible conocer todos los casos particulares; la naturaleza es demasiado amplia como para examinar uno por uno los casos. La ciencia comprende una parte de lo que la naturaleza manifiesta, pero siempre es perfectible porque no la abarca de modo completo.

Como última referencia textual, examinemos el siguiente párrafo del mismo Prefacio en el que Pascal sintetiza de alguna manera su concepción acerca de la naturaleza y el conocimiento que se puede tener acerca de ella:

[4] La edición utilizada sigue la numeración de los Pensamientos de Louis Lafuma. Entre paréntesis se coloca el número correspondiente a la edición Brunschvicg.

> Los secretos de la naturaleza están ocultos; aunque ésta siempre actúa no descubrimos siempre sus efectos: el tiempo los revela de época en época y, aunque siempre igual a sí misma, no siempre es igualmente conocida. Las experiencias que nos dan su conocimiento se multiplican continuamente; y como son los únicos principios de la física, las consecuencias se multiplican en proporción (Pascal, 1981e, 723).

La naturaleza siempre actúa de la misma manera, la naturaleza siempre se mantiene igual a sí misma. Hay en el modo de hacer ciencia de Pascal un presupuesto metafísico, ya considerado: hay principios que rigen el actuar de la naturaleza, y esos principios son constantes y uniformes. La naturaleza consiste para Pascal en una cierta disposición ordenada de las cosas.

Todas estas características de la naturaleza hacen que sea cognoscible, y ese conocimiento puede ordenarse a partir de máximas que reflejan su *actuar*. Pero ese actuar siempre idéntico no es a su vez siempre visible para el hombre, debido a la limitación de su intelecto. El método que permite el acceso a los *secretos* de la naturaleza es la experimentación; por eso se constituye en el único principio de la física.

En este breve fragmento se puede observar tanto la regularidad del actuar de la naturaleza, que permite su conocimiento mediante el lenguaje matemático, como aquello que hay de oculto, aquello que permanece como un *secreto* en su desarrollarse. En esta descripción de la naturaleza como un *actuar* y un *desarrollo* en el tiempo se vislumbra una concepción de la naturaleza que se aparta decididamente de una consideración estrictamente mecanicista. El hecho de que la naturaleza sea inagotable por el pensamiento humano es un signo de que Pascal ve en ella más que la pura *res extensa* que Descartes postula y que está seguro de llegar a conocer si se parte de los principios correctos.

Se puede entonces caracterizar la continuidad de la naturaleza en Pascal no como una mera uniformidad, sino como una *continua actividad*, que se desarrolla y expresa a través de distintas individualidades, según su propio modelo inmanente. La continuidad y la uniformidad, perceptibles en la naturaleza, se explican ahora en términos de procesos de crecimiento y cambio.[5]

Conclusión

[5] *Cf.* Baird (1970, 303).

Concebida así la naturaleza, en términos de proceso y movimiento, ciertamente que no puede ser descripta con un modelo de máquina, propio del mecanicismo. Esta figura no da cuenta de su particular desarrollo y cambio periódico. Una última cita tomada de los *Pensamientos* mostrará esto: "Cuando vemos que un efecto se repite siempre igual, concluimos que se trata de una necesidad natural, como que mañana habrá luz, etc.; pero con frecuencia la naturaleza nos desmiente y no se somete a sus propias leyes" (Pascal, 1981d, 660 (544), 544).

La clave de una naturaleza entendida desde un punto de vista mecanicista está en la invariancia de las reglas que la rigen. Esto no es de ninguna manera compatible con la *indeterminación de la naturaleza* que Pascal plantea en este fragmento.

Para Pascal, como hemos visto, la naturaleza refleja la *infinitud* de su creador. Si se examina en profundidad un pequeño organismo, a medida que indaguemos más y más en él siempre encontraremos nuevas partes, nuevos compuestos, nuevas formas de organización de la materia. A su vez, si consideramos a ese microorganismo que nos parece tan complejo dentro de la infinitud del cosmos, éste no es más que un punto insignificante dentro del universo, con todos sus planetas, sistemas y galaxias. La complejidad y diversidad hablan de una irreductibilidad a reglas de la naturaleza: "Pascal tiene un profundo sentido del carácter irreducible de las especies individuales y de la inmensa complejidad de los fenómenos que forman el mundo físico" (Baird, 1970, 319).[6]

Sin embargo, es esta particular dicotomía que se hace patente en los textos de Pascal la que da cuenta de la riqueza que ve el pensador en la naturaleza y que lo sitúa en una posición distinta de algunos de sus contemporáneos.

Bibliografía

Baird, A. W. S. (1970) "Pascal's Idea of Nature", *Isis*, 61, 3, pp. 297-320.

Boido, Guillermo y Flichman, Eduardo H. (2006) "Mecanicismo reduccionista y mecanicismo clásico: dos ejemplos históricos", en Ahumada, José, Pantalone, Marzio y Rodríguez, Víctor (eds.), *Epistemología e Historia de la ciencia. Selección de Trabajos de las XVI Jornadas*, Córdoba, Área Lógico-

[6] La traducción es mía.

Epistemológica de la Escuela de Filosofía, Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, pp. 101-106.

Pascal, Blaise (1981a) "Nuevos experimentos respecto al vacío", en Pascal, Blaise, *Obras. Pensamientos. Provinciales. Escritos científicos. Opúsculos y cartas*, Madrid, Alfaguara, 1981, trad. Carlos R. de Dampierre, pp. 730-739.

_____ (1981b) "Relación del gran experimento del equilibrio de los líquidos", en Pascal, Blaise, *Obras. Pensamientos. Provinciales. Escritos científicos. Opúsculos y cartas*, Madrid, Alfaguara, 1981, trad. Carlos R. de Dampierre, pp. 776-787.

_____ (1981c) "Reflexiones sobre la Geometría en general. Del espíritu geométrico y del arte de persuadir", en Pascal, Blaise, *Obras. Pensamientos. Provinciales. Escritos científicos. Opúsculos y cartas*, Madrid, Alfaguara, 1981, trad. Carlos R. de Dampierre, pp. 278-301.

_____ (1981d) "Pensamientos", en Pascal, Blaise, *Obras. Pensamientos. Provinciales. Escritos científicos. Opúsculos y cartas*, Madrid, Alfaguara, 1981, trad. Carlos R. de Dampierre, pp. 341-653.

_____ (1981e) "Prefacio sobre el Tratado del Vacío", en Pascal, Blaise, *Obras. Pensamientos. Provinciales. Escritos científicos. Opúsculos y cartas*, Madrid, Alfaguara, 1981, trad. Carlos R. de Dampierre, pp. 722-727.

_____ (1984) *Tratados de pneumática*, Madrid, Alianza, trad. Alberto Elena.

Sobre el principio de la convertibilidad de lo verdadero y de lo hecho en la *Ciencia Nueva* de Vico

Mauro Scalercio (UBA – CONICET)
mauroscalercio@hotmail.it

El principio del *verum ipsum factum* o "verum/factum", o sea de la identidad de lo verdadero y de lo hecho, es uno de los más conocidos principios de la epistemología viquiana.[1] Sin embargo, el sentido que tiene en la obra maestra de Vico *Principios de la Ciencia Nuevo En Torno A La Naturaleza Común De Las Naciones* (Vico, 1744) no es claro. En este artículo se quiere demonstrar que la consecuencia de la aplicación de dicho principio en la *Ciencia Nueva* es la politización de las ciencias sociales y humanas.

Los principios de la epistemología viquiana

La formulación del principio del *verum/factum* aparece en el *De Antiquissima Italorum Sapientia* (Vico, 1710). Vico quiere individuar los principios de una ciencia itálica, más antigua que la griega. A través de un estudio etimológico Vico individua la fundación de esta ciencia en la sinonimia del verdadero y del hecho: "Para los latinos 'lo verdadero' [*verum*] y 'lo hecho' [*factum*] son recíprocos, o, según suelen decir los Escolásticos, son convertibles" (Vico, 1710, 133).

La aplicación de este principio implica que un conocimiento verdadero, es decir propiamente científico, es posible sólo en la geometría, donde el hombre puede elaborar líneas, puntos, figuras, desde géneros y formas que el hombre tiene dentro de sí (Vico, 1710, 137-138). La consecuencia de la aplicación de este principio es la eliminación de la idea de los "hechos" como puro dado; la realidad se puede conocer sólo en cuanto creación humana (Mondolfo, 1969, 17).

[1] La bibliografía sobre el tema es muy amplia, véase: Child (1953); Löwith (1968). Una reconstrucción de los antecedentes del principio de Vico se encuentra en Mondolfo (1969). En español, véase también: Bermudo Ávila (1991); Faur (1994); Gutiérrez (2004-2005). Sobre la relación entre política, hacer y ciencia en la *Ciencia Nueva*, véase también A. M. Damiani (2005).

En una obra anterior el *De nostri temporis studiorum ratione* (*De Ratione*) Vico elabora el método del estudios del mundo del hombre (Vico, 1708). Él invita a no considerar los hechos humanos con una "regla" rígida, sino con una regla flexible, apta para conformarse a las diferentes formas de los cuerpos (Vico, 1708, 93).

La epistemología viquiana antes de la *Ciencia Nueva* parece entonces dualística: por un lado el método aristotélico de investigar la humanidad a través de un método que no es verdadero sino verosímil, por otro lado la idea del conocimiento como "hacer" (Baccelli, 1991, 23).

Estas dos diferentes exigencias marcan una característica importante de la filosofía de Vico: la cientificidad no deriva de la individuación de un "primer verdadero", sino de las condiciones que permiten el conocimiento mismo (Miner, 2002). En la *Ciencia Nueva* Vico tratará de unir las dos exigencias del estudio verosímil de la humanidad y el estudio científico que depende de la producción de los elementos.

Ciencia, sociedad y verdad

Por esta razón en la *Ciencia Nueva* Vico imprime al principio del *verum/factum* una torsión socio-política. La pregunta esencial de Vico se convierte en: ¿cómo las facultades del hombre permitieron el nacimiento de la(s) sociedad(es) humana(s)? ¿Cómo el estudio de estas facultades permite de explicar tanto las inmensas diferencias entre sociedades como la inteligibilidad universal del hombre? La *nueva ciencia* es, entonce, el estudio de las facultades que permiten al hombre de inventar y construir la sociedad.

Si lo verdadero no es más relacionado a un "primer verdadero" y depende de las condiciones de la producción del hecho se elimina la posibilidad de una definición estática de que es "la verdad". De hecho en la obra de Vico coexisten varias concepciones de "verdad" y "verdadero".

En primer lugar, lo verdadero se encuentra en el ámbito de la historia sagrada, la historia del pueblo judío contada el la Biblia. Esto, aparentemente un principio de valoración de la presencia de Dios en el mundo de los hombres, sin embargo implica que Dios sea totalmente ausente de la historia de los otros pueblos (Scalercio, 2012).

Mucho más importante en la economía de la *Ciencia Nueva* es la idea de la *verdad poética*: "La verdad poética es una verdad metafísica, frente a la que la verdad física, que no se conforma así, debe tenerse por falsa" (Vico, 1744, 132). Como se verá,

la verdad poética es verdadera por qué sigue las reglas de la creación de los hombres, y por lo tanto, tiene una "calidad" de verdad superior a la verdad física que no pasa por la elaboración creativa y simbólica del hombre.

A lado de la verdad poética está la verdad civil: "Las primeras fábulas debieron contener verdades civiles" (Vico, 1744, 131). Al interior de las culturas y de la sociedades humanas hay idea que elaboradas *por separado* por diferentes pueblos son verdaderas: "Ideas uniformes nacidas en pueblos enteros desconocidos entre sí deben tener un fondo común de verdad" (Vico, 1744, 119).

El significado de este planteamiento de la verdad Vico lo explica en once axiomas (de los 114 que Vico expone). Estos axiomas dan una indicación sobre donde y como buscar la verdad. La verdad es algo que se sitúa universalmente en el interior de la sociedad del hombre y que hay que buscar dentro de las cosas, por lo tanto no es inmediatamente observable.

Esto introduce una importante dimensión estructural en la concepción viquiana de la verdad: la verdad no es algo que se pueda determinar y objetivar sino es la estructura que permite la formación de las creaciones humanas.[2] Esta estructura se debe identificar con el principio del *verum/factum* es decir, en el marco de la epistemología de la *Ciencia Nueva*, con las reglas que permiten el nacimiento y el desarrollo de la sociedad humana.

El principio del *verum/factum* ocupa un lugar importante en el capítulo *Del Método*, aunque su formulación no sea muy clara: "En tal densa noche de tinieblas en la que se encuentra cubierta la primera y para nosotros antiquísima antigüedad, aparece esta luz eterna, que nunca se oculta, esta verdad, que no se puede de ningún modo poner en duda: que este mundo civil ha sido hecho ciertamente por los hombres, por lo cual se pueden, y se deben, hallar los principios en las modificaciones de nuestra propia mente humana" (Vico, 1744, 157-158).

El problema de la verdad debe ser estudiado a partir de las "modificaciones de la mente humana", y no de la "esencia" o del principio que constituye el "primer verdadero".[3]

Un problema es la definición de "mente humana". Como se ve a lo largo de la obra, Vico se refiere a las diferentes manera que tienen los hombres de inventar e interpretar las relaciones con la naturaleza y entre sí mismos. De hecho, desde esta

[2] Sobre el tema de la "estructura" histórico-ontológica de la ciencia viquiana véase Scalercio (2014).
[3] En este sentido, la ciencia de Vico se presenta como una "ontología del devenir" (Carillo, 2000, 27-28).

concepción del *verum/factum* Vico elabora algunos principios que tienen una fuerte connotación antropológico-social: "Todas las naciones tanto bárbaras como humanas, aunque fundadas de forma diversa al estar lejanas entre sí por inmensas distancias de lugar y tiempo, custodiaron estas tres costumbres humanas: todas tienen alguna religión, todas contraen matrimonios solemnes, todas sepultan a sus muertos […] tomamos estas tres costumbres eternas y universales por los tres principios de esta Ciencia" (Vico, 1744, 158).

Si en el *De Antiquissima* Vico había dicho que el proceso de verificación depende de la selección de los géneros, en la *Ciencia Nueva* estos principios delimitan el género "humanidad". Entonces la humanidad está en el proceso de definición del hombre a través de principios que determinan las reglas internas a los grupos sociales (Scalercio, 2014).

Ciencia y política

El tema de la verdad, entonces, se presenta en la *Ciencia Nueva* como estudio de la relación entre verdad y sociedad. La "verdad", de hecho, es fundamental como función al interior de cada grupo social, donde se hallan, con diferentes formas, los principios que Vico determina y que constituyen la verdad al interior del grupo.

Para entender más en detalle la relación entre política y verdad se debe analizar el significado del hacer en la *Ciencia Nueva* o, en otras palabras, se debe analizar cuales son los componentes, que permiten el nacimiento y las modificaciones de los grupos sociales, o sea la poesía y la lucha entre grupos sociales por el poder.

Según Vico los fundadores de las naciones son "poetas" (Vico, 1744, 48, 97, 176-177). Esto quiere decir que los primeros hombres inventaron, literalmente, la sociedad, a través de un sistema metafórico que no deja de ser *verdadero*, en cuanto produce las reglas internas al grupo. Esta doctrina es la doctrina de los "universales fantásticos": puede haberse un universal (y entonces una verdad) antes de la facultad de razonamiento, si a través de este universal se produce concretamente, fácticamente, un efecto social.[4] Lejos de ser un engaño, la fantasía es una herramienta para producir la verdad.

Por otro lado, la efectividad de los universales fantásticos depende, también, del

[4] Sobre la idea de "universal fantástico" véase Cacciatore (2004); Verene (1988).

poder. La posibilidad de *decir* la verdad está a disposición de los que mandan en el grupo, y la posibilidad de un cambio en la identidad de *quien* dice la verdad depende de la facultad de imaginar universales fantásticos diferentes, que pueden sustituir los otros, gracias a una concreta, e incluso violenta, lucha política.[5]

El tema de la verdad, entonces, depende del "hacer" concreto de la política. Esta relación entre verdad, política e imaginación, implica una concepción del poder totalmente diferente de la lógica racional del derecho natural y del contrato social (Carillo, 2000, 295-297). El poder no es representación libre y racional sino fuerza y, en el mismo momento, narración metafórica de la violencia.

La ciencia viquiana de la sociedad parece paradójica: el estudio científico de la política lleva a la conclusión que no es posible pensar a la política como ámbito de la racionalidad calculadora. La verdad de la sociedad no depende de la individuación de un principio verdadero lógicamente determinado. La verdad depende exclusivamente de cómo el hacer del hombre configure la vida social. Esto no quiere decir que la racionalidad no sea la más alta facultad del hombre: sino que la razón no es la raíz de la política, más bien su último fruto. A pesar de su original trayectoria intelectual, Vico *es* un pensador ilustrado. Nunca duda de la posibilidad del hombre de entender al hombre. Pero lo que garantiza esta posibilidad no está en la razón misma, sino en la capacidad de hacer del hombre. La racionalidad permite al hombre de entender lo que es hecho por el hombre. Pero es el hacer humano que le confiere estatuto de verdad. En este sentido el estudio científico sólo puede tener como objeto las condiciones de producción de la verdad, no puede conocer la verdad *a priori*.

La verdad y el "humano"

Sin embargo, queda una pregunta sin contestar: ¿cómo puede coexistir la idea que existan algunos principios universales y la idea de que el hombre haga sus propias instituciones sociales? En otras palabras, ¿cómo puede Vico conciliar el estudio del universal y la existencia del particular?

La respuesta de Vico surge de una tradición humanista italiana que aborda al problema del hombre sin teorizar sobre la esencia del mismo, más bien planteando el problema de las capacidades que permiten al hombre de hacerse a sí mismo.[6]

---

[5] Muchos resaltan este lado del pensamiento viquiano: Pasini (1970); Giarrizzo (1981); Vanzulli (2003).

[6] Véase la oración de Giovanni Pico della Mirandola, *Discurso sobre la dignidad del hombre*,

Sin embargo, no es el hombre como individuo el objeto de la reflexión de Vico. Esto es una directa consecuencia de la aplicación socio-política del principio del *verum/factum*. De hecho, sólo lo que es relacional puede ser objeto de análisis científico. El hombre, aunque sea centro del interés viquiano no es ni el presupuesto ni la unidad de análisis de su ciencia. La identidad de verdad y hecho sirve a Vico para desprenderse de la idea que para estudiar la humanidad sea necesario estudiar lo que es *auténticamente humano* (Berlin, 1976, XVI). Lo que hace humano al hombre es su capacidad de volverse diferente.

Ahora hay que explicar como aparece la verdad en esta capacidad de "volverse diferente". La idea de Vico es que todos lo hombres tengan la misma capacidad de salir de la condición de bestialidad originaria. Esta capacidad no implica ninguna identidad de los resultados empíricos de este proceso de creación de la socialidad. Todos los grupos tienen alguna institución, algún ritual sobre la religión (que en Vico se identifica con la justicia, o sea la decisión sobre el Bien y el Mal), el matrimonio (o sea la gestión de la reproducción y de la procreación), y la sepultura (o sea la gestión de la relaciones entre los hombre y una continuidad espacio-temporal que va más allá de la vida de los hombres).[7] Ninguna otra regla se necesita para la creación de un grupo social. Cuando Vico expresa la idea de una "historia ideal eterna, sobre la cual transcurren en el tiempo las historias de todas las naciones" (Vico, 1744, 49-50), está presentando la idea que la humanidad sea un "campo combinatorio" donde el hombre puede ejercer su proprio libre albedrío, inventando las instituciones que sirven para el desarrollo de la socialidad y de la humanidad misma.

Los principios implican funciones "ideales y eternas" que se manifiestan de forma diferente en cada grupo social. Éstos constituyen los referentes últimos de la socialidad, comunes a todos los hombres, a pesar de las diferencias empíricas de las instituciones particulares. La presencia de un común referente último permite la conmensurabilidad y la traducibilidad entre las diferentes construcciones sociales. Con esta finalidad Vico presenta la idea de un "diccionario mental, al dar origen a todas las diferentes lenguas articuladas, con el que está concebida la historia ideal eterna, de la que parten las historias de todas las naciones en el tiempo" (Vico, 1744, 120). Este concepto surge de la idea que existe una verdad en todas las instituciones culturales

(1483/2003). Giuseppe Mazzotta resalta la relación entre Pico della Mirandola y Vico (Mazzotta, 1999, 146).

[7] Una explicación más amplia del significado estructural de los principios se encuentra en Scalercio (2014).

humanas, que el científico viquiano debe descubrir: “Las tradiciones vulgares deben haber tenido un fondo público de verdad, de ahí que nacieran y fueran conservadas por pueblos enteros durante largos períodos de tiempo. Esta será otra gran tarea de esta Ciencia: hallar de nuevo esos fondos de lo verdadero, que, con el correr de los años y al cambiar las lenguas y las costumbres, nos llegó recubierto de falsedad” (Vico, 1744, 121). En conclusión leer la *Ciencia Nueva* desde la perspectiva del *verum/factum* significa poner a la ciencia viquiana no sólo, y no tanto, en el campo de la historia, sino más bien de la política. A su vez, la nueva ciencia fundada sobre su interpretación del *verum/factum* permite de pensar a la política como expresión de un ordenamiento de la comunidad que no es sólo administración del poder, sino también creación y organización de las condiciones socio-culturales de estar en sociedad.

Bibliografía

Baccelli, Luca (1991) *Praxis e poiesis nella filosofia politica moderna*, Milano, F. Angeli.

Berlin, Isaiah (1976) *Vico and Herder: two studies in the history of ideas*, London, The Hogarth Press.

Bermudo Ávila, José Manuel (1991) “Del verum-factum al verum-certum”, *Convivium*, 2, pp. 29-58.

Cacciatore, Giuseppe et al (eds.), (2004) *Il sapere poetico e gli universali fantastici: la presenza di Vico nella riflessione filosofica contemporanea*, Napoli, Guida.

Carillo, Gennaro (2000) *Vico: origine e genealogia dell’ordine*, Napoli, Editoriale scientifica.

Child, Arthur (1953) *Making and knowing in Hobbes, Vico, and Dewey*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press.

Damiani, Alberto M. (2005) *Domesticar a los gigantes. Sentido y praxis en Vico*, Rosario, UNR Editora.

Faur, José (1994) “La teoría del conocimiento de Francisco Sánchez y el verum/factum de Vico”, *Cuadernos sobre Vico*, 4.

Giarrizzo, Giuseppe, (1981) *Vico. La politica e la storia*, Napoli, Guida.

Gutiérrez, Alejandro (2004-2005) “Verum et factum cum verbo convertuntur: la historicidad como discurso en Giambattista Vico”, C*uadernos sobre Vico*, 17-18.

Löwith, Karl (1968) “Le premesse teologiche del principio del verum/factum in Vico”, en Corsano, A. et al., *Omaggio a Vico*, Napoli, Morano.

Mazzotta, Giuseppe (1999) *The New Map of the World: The Poetic Philosophy of Giambattista Vico*, Princeton, Princeton University Press.

Miner, Robert (2002) *Vico. Genealogist of Modernity*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.

Mondolfo, Rodolfo (1969) *Il verum-factum prima di Vico*, Napoli, Guida.

Pasini, Dino (1970) *Diritto, società e stato in Vico*, Napoli, Jovene, 1970.

Pico della Mirandola, Giovanni (1483/2003) *Discurso sobre la dignidad del hombre*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Scalercio, Mauro (2012) “La teologia politica vichiana. La figura della divinazione nella teologia civile della Scienza Nuova”, en Vanzulli, M. (ed.), *Razionalità e modernità in Vico*, Milano, Mimesis.

_____ (2014) “Vico e le strutture antropologiche della storia”, *Consecutio Temporum*, 6, http://www.consecutio.org/2014/05/vico-e-le-strutture-antropologiche-della-storia/

Vanzulli, M. (2003) “Leggi e conflitto sociale in Vico”, *Quaderni Materialisti*, 2.

Verene, Donald P. (1988) “Imaginative Universals and Narrative Truth”, *New Vico Studies*, 6.

Vico, Giambattista (1708) *De nostri temporis studiorum ratione*, en *Obras*, Barcelona, Anthropos Editorial, trad. F. J. Navarro Gómez.

_____ (1710) *De Antiquissima italorum sapientia*, en *Obras*, Barcelona, Anthropos Editorial, trad. F. J. Navarro Gómez.

_____ (1744) *Scienza Nuova*, Madrid, Tecnos, trad. R. de la Villa.

Algunas consideraciones sobre la cuestión de la providencia en Rousseau

María Solari Pezzati (UBA)
maru_solari@hotmail.com – mariasolaripezzati@gmail.com

La necesidad de encontrar una solución al problema del mal es uno de los problemas centrales de la filosofía. De entre las múltiples y muy variadas formulaciones que admite la cuestión, una de las más reiteradas se centra en las dificultades que surgen del intento de conciliar la existencia del mal y del sufrimiento en el mundo con la creencia en un dios omnipotente, omnisciente y moralmente perfecto.

Las doctrinas de la providencia intentan dar una solución postulando la existencia de un dios que gobierna sobre el universo y que, a la manera de un padre amante, ordena y dispone a todas sus creaturas, animadas e inanimadas, de manera tal que de sus acciones e interacciones resulte el mayor bien posible para la creación en su conjunto. Sin embargo, las dificultades para conciliar la evidencia cotidiana del mal con la creencia en un plan divino que comprende dichos males como instancias necesarias para el advenimiento de un bien superior, despiertan recelos y terminan generando en las doctrinas de la providencia su propio universo de problemas.

I.

Son varios los textos en los que Rousseau plantea una justificación de la providencia, pero tal vez sea en la célebre carta a Voltaire de 1756 donde trata la cuestión más rotundamente.[1] El terremoto que azotó Lisboa el año anterior conmocionó al mundo ilustrado de la época y dio un nuevo impulso a los debates sobre la existencia de un plan divino que dotara de sentido al dolor y la muerte. En su *Poema sobre el desastre de Lisboa* Voltaire cuestiona el optimismo filosófico que asegura que la providencia divina provee en todos los casos "lo mejor, de entre las cosas posibles" (Voltaire, 1877, 472) y desafía a sus defensores a encontrar el más mínimo rastro de bien que justifique la tragedia. En respuesta, Rousseau escribe una extensa carta en

[1] Para mayores precisiones acerca de las circunstancias en las que Rousseau escribe y publica esta carta, ver los libros IX y X de las *Confesiones* (1987).

defensa de la providencia en la que destaca la perfección de la obra divina y hace recaer sobre la civilización la responsabilidad de los males del hombre. En un pasaje particularmente enérgico señala: "De entre los muchos hombres aplastados bajos las ruinas de esta desafortunada ciudad, varios, sin duda, han evitado desdichas aún mayores y […] no es seguro que uno solo de esos infelices haya sufrido más que si, según el curso ordinario de las cosas, hubiese aguardado en una prolongada angustia que la muerte viniera a sorprenderle" (Rousseau, 1967, 40).

Años después, Rousseau redoblará sus esfuerzos por justificar la bondad de la obra divina cuando, en sus *Confesiones*, se refiera a esta misma carta y señale: "Impresionado por ver a este hombre [Voltaire] declamar amargamente contra las miserias de esta vida y descubrir que todo estaba mal, albergué el vano proyecto de hacerle entrar en razón y probarle que todo estaba bien en el mundo" (Rousseau, 1987, 180-181).

Ahora bien, esta no fue la primera vez que Rousseau trató este tema: en 1755 se pronunció acerca de la cuestión del mal en términos que parecen contradecir esta postura en favor de la providencia. En ese año el "Mercurio de Francia" publicó una carta que reproduce una serie de objeciones al *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Su autor, embanderado en el optimismo filosófico[2] de Leibniz y Pope y oculto bajo el pseudónimo de Philópolis,[3] denuncia la representación rousseauniana de una sociedad profundamente enferma y reivindica al hombre civilizado como un resultado de la voluntad divina. En este caso, la respuesta de Rousseau es la siguiente: "Ante la enumeración de los males que agobian a los hombres y que para mí son su propia obra, vos me aseguráis que todo está bien y que así queda justificada la providencia […] Ahora bien, negar que el mal existe es un medio harto cómodo de excusar al autor de este mal" (Rousseau, 1964a, 232-233).

En estas líneas Rousseau critica la estrategia de Philópolis que pretende basar la defensa de dios en la negación de la existencia del mal. El primer argumento que señala Rousseau es netamente empírico: basta con mirar a nuestro alrededor para ver que el

[2] Esta denominación hace referencia a la doctrina surgida en el siglo XVIII a partir de la *Teodicea* de G. W. Leibniz y del *Essay on Man* de Alexander Pope. Esta doctrina era comúnmente resumida mediante la afirmación de que "vivimos en el mejor de los mundos posibles" (Leibniz, 1952, §8). Sobre la polémica en torno a la recepción de las teorías de Leibniz y Pope en la segunda mitad del siglo XVIII, ver Lawler (2013) y Neiman (2002).
[3] Charles Bonnet (1720 – 1793), célebre naturalista ginebrino.

mundo está plagado de males particulares.[4] El segundo argumento es práctico: la consecuencia inmediata de tal optimismo es la inacción total. En palabras de Rousseau: "Si todo es lo mejor que puede ser, vos deberíais censurar cualquier acción. Pues toda acción produce necesariamente un cambio en el estado en que se hallan las cosas, por lo que no puede tocarse nada sin causar mal y el quietismo más perfecto es la única virtud que le queda al hombre" (Rousseau, 1964a, 234).

La pregunta que se impone a partir de la lectura de estos textos es cómo podemos conciliar al Rousseau de 1755 —que llega a ridiculizar el optimismo de Philópolis con frases como "Pero señor, si todo está bien, como usted dice […] ¿por qué llamar a un médico cuando tenéis fiebre? ¿Acaso sabéis vos si el bien del inmenso todo no exige que sufráis la fiebre, y si la salud de los habitantes de Saturno o de Sirio no se resentiría con el restablecimiento de la vuestra?" (Rousseau, 1964a, 234)— con el Rousseau aparentemente más optimista que tan sólo un año después intenta reconfortar a Voltaire asegurándole que *todo está bien* (Rousseau, 1967, 38).

El objetivo de este trabajo es proponer una clave de lectura que contribuya a esclarecer la complejidad de la postura rousseauniana frente al optimismo filosófico y el papel de la providencia divina. Intentaremos demostrar que la contradicción señalada es sólo aparente, y que puede disolverse si reparamos en ciertas precisiones terminológicas que Rousseau señala y que responden, en todos los casos, a distinciones conceptuales fundamentales. Nos centraremos en la distinción entre el mal general y el mal particular, distinción crucial que tanto Philópolis como Voltaire pasan por alto, y mostraremos cómo esta omisión los conduce a posturas igualmente extremas: del optimismo desaforado de uno al pesimismo radical del otro. A su vez, propondremos encuadrar esta distinción dentro de otra diferenciación tradicional entre dos concepciones de providencia: general y particular. Finalmente, nos centraremos en la parte constructiva de la propuesta rousseauniana e intentaremos mostrar que constituye una concepción original que coloca a su autor en una mejor posición para pensar el problema del mal.

II.

Para comenzar, tanto Philópolis como Voltaire construyen sus sistemas teniendo como referencia insoslayable el optimismo leibniciano, bien sea para identificarse con

[4] *Cf.* Rousseau (1964a, 232): "Ante la enumeración de los males que agobian a los hombres y que para mí son su propia obra [...]".

éste, en el caso de Philópolis, o para diferenciarse radicalmente, como lo hace Voltaire. Rousseau señala que la distinción mal particular – mal general está a la base de la filosofía leibniciana y que es fundamental entender a qué acepción del término está haciendo referencia Leibniz en cada caso si queremos comprender cabalmente su sistema. En efecto, el optimismo leibniciano no disputa la existencia de males particulares que considera, de hecho, parte inevitable del mundo.[5] La originalidad de su propuesta consiste en integrar esos males particulares como partes constitutivas de un sistema regido por dios que tiende, en todos los casos, al *bien del conjunto*. Entendido de esta manera, es *el todo* el que es bueno, y no necesariamente cada una de sus partes tomada en sí misma. De aquí que Rousseau proponga una reformulación de la máxima fundamental del optimismo que la volvería más correcta: "en vez de «todo está bien»,[6] tal vez sería más acertado decir que «*el todo* está bien» o que «todo está bien *en el conjunto»*" (Rousseau, 1967, 45).

Así, tal como es absurdo argüir la inexistencia de males particulares sobre la base de la creencia en un bien general, como hace Philópolis, es igualmente infundado tomar a los males particulares como prueba de la existencia de un mal general que impregna el universo, como propone Voltaire. El error surge, en todos los casos, de pretender establecer una continuidad perfecta entre dos niveles distintos que no se corresponden punto por punto: bienes y males particulares constituyen hechos innegables del mundo, en tanto que la existencia de un bien o un mal generales que rijan los destinos de los hombres es el objeto de una creencia o de una convicción personal. En este sentido, Rousseau señala que ningún hecho del mundo, bueno o malo, puede tomarse como una prueba concluyente a favor o en contra de la bondad divina.[7]

Por su parte, la postura rousseauniana puede encuadrarse dentro de lo que los debates de la época dieron en llamar una concepción general acerca del comportamiento de la providencia o, como se denominó más frecuentemente, una *doctrina de la*

---

[5] *Cf.* Rousseau (1964a, 233): "Así, pues, no es a Leibniz ni a Pope a quien tengo que responder, sino sólo a usted, quien sin distinguir el mal universal, que ellos niegan, del mal particular, que ellos no niegan, pretende que sea suficiente que una cosa existe para que no esté permitido desear que exista de otra manera"; Rousseau (1967, 45): "Volviendo al sistema que usted ataca, creo que no puede examinársele convenientemente si no se distingue cuidadosamente el mal particular, cuya existencia ningún filósofo niega, del mal general, que el optimista rechaza".

[6] La fórmula *Tout est bien* se convirtió en la predilecta de los hombres de letras franceses para traducir la célebre máxima con que Pope culmina la primera epístola de su *Essay on Man*: "whatever is, is right" (Pope, 1954, 56).

[7] *Cf.* Rousseau (1967, 45): "Resulta entonces muy evidente que ningún hombre podría dar pruebas directas a favor o en contra [del optimismo leibniciano], pues esas pruebas dependen de un conocimiento perfecto de la constitución del mundo y de la meta de su Autor, y ese conocimiento está innegablemente por encima de la inteligencia humana".

providencia general. La distinción providencia general – providencia particular atraviesa la historia de la filosofía, al menos desde los tiempos del estoicismo,[8] y cobra un nuevo interés a través de las reformulaciones que tienen lugar en los siglos XVII y XVIII a la luz de los descubrimientos científicos de la época.[9] La pregunta a la que se intenta dar respuesta es cómo se relaciona dios con su creación, y las posibilidades que se consideran son fundamentalmente dos: o bien dios es un jugador activo que interviene permanentemente en cada evento que tiene lugar en el mundo, juzgando en cada caso particular qué resultado es el más conveniente y actuando en consecuencia (providencia particular), o bien el papel divino se limita a crear un universo regido por leyes lo suficientemente buenas como para que este pueda seguir funcionando de manera autónoma sin necesidad de la constante intervención divina (providencia general). Así, de un lado tenemos un dios que responde plegarias, distribuye buenas y malas cosechas según su criterio, imparte premios y castigos, etc. (Long, 2011, 10); del otro lado un dios cuya única participación consiste en mantener al sistema en funcionamiento.

Ahora bien, la adopción de una u otra perspectiva implica adjudicar a dios distintos grados de responsabilidad sobre los sucesos del universo. Sólo quien considera que la providencia se revela a través de actos puntuales, puede cargar sobre dios la culpa de cada uno de los males que tienen lugar en el mundo. Esto explica en gran parte el tono desconsolado de Voltaire en su poema: para aquel que cree, como él, que dios intercede en todo lo que acontece impartiendo justicia, un accidente natural como un terremoto que deja un tendal de muertos no puede ser considerado sino como un auténtico desengaño que amerita poner bajo la lupa la jurisprudencia divina. Si esa era su función, parece decir Voltaire, dios ha fallado.

Asimismo, encuadrar la postura de Voltaire en una doctrina de la providencia particular puede ayudarnos a entender su condena a la supuesta arbitrariedad del castigo divino. Su poema alude una y otra vez a la injusticia que supone la muerte de mujeres y niños que ningún crimen han cometido e incluso llega a preguntarse por qué ese mal

[8] Para un análisis exhaustivo de las sucesivas transformaciones que sufre el concepto de providencia, desde sus orígenes en la filosofía antigua clásica hasta los debates que suscita en el seno de la tradición escolástica, ver el clásico trabajo de Gilson (1981), en especial el capítulo titulado "La Providencia Cristiana".

[9] Para un análisis detallado de las repercusiones de los descubrimientos científicos de la modernidad sobre las concepciones de la providencia, ver Reventlow (1985), en especial el capítulo III "El clímax de la crítica bíblica en el deísmo inglés".

recae sobre Lisboa y no sobre París, Londres u otras ciudades hundidas en el vicio.[10] Desde una perspectiva más afín a la rousseauniana, que, según nuestra hipótesis, defiende el accionar general de la providencia, pensar una catástrofe natural, como lo hace Voltaire, en términos de un castigo divino injusto que no discrimina entre inocentes y culpables implica: (1) suponer que la providencia actúa de forma particular, a la manera de un juez que, habiendo considerado todas las circunstancias del caso, imparte premios y castigos, (2) acusar a dios de incumplir esta función, toda vez que impone castigos a personas inocentes y (3) dotar a un accidente natural de un contenido moral del que carece. En efecto, si nos atenemos a la doctrina de la providencia general, dios sólo se relaciona con sus creaturas a través de leyes naturales generales, con lo cual conceptos como *culpa* y *castigo* se disuelven: las catástrofes naturales quedan reducidas a fenómenos que responden a leyes estrictamente naturales y, en ese sentido, se vacían de todo contenido moral.[11]

En suma, la distinción providencia general - providencia particular puede resultar esclarecedora para entender qué papel está llamado a jugar el mal particular en cada sistema filosófico. La pregunta sería ¿pueden los males particulares ser conciliados con la idea de la providencia de dios e integrados en un sistema que tienda al bien general del todo? ¿O estamos obligados a considerar cada nuevo mal como otra prueba en contra de la jurisprudencia divina? La doctrina de la providencia general es más permisiva: admite la existencia de males particulares e intenta integrarlos, con mayor o menos éxito, en un plan divino que tiene como *télos* el bien general.[12] Por su parte, la

---

[10] *Cf.* Voltaire (1877, 470): "¿Dirán ustedes, al ver ese montón de víctimas / «Se ha vengado Dios; su muerte paga sus crímenes?» / ¿Qué crimen, qué culpa cometieron esos niños, / sobre el seno materno aplastados y sangrientos? / ¿Tuvo Lisboa, que ya no es, / más vicios que Londres, que París, / en los vicios hundidas? / Lisboa queda hundida, y en París se baila."

[11] Una de las tesis centrales de Neiman (2002) es que el concepto de *mal natural* no adquiere un significado filosófico preciso sino hasta el momento en que Rousseau lo desarrolla en su obra. Rousseau trata, ante todo, de demarcar una esfera de fenómenos naturales que están desprovistos de todo valor moral. Así, sequías, terremotos y huracanes no constituyen castigos divinos, ni mensajes que sea necesario descifrar; se reducen, más bien, a accidentes naturales que pueden, claro, generar dolor, pero que son moralmente *neutrales*, en tanto no es posible atribuirles ninguna intencionalidad divina. (Neiman, 2002, 39)

[12] *Cf.* Rousseau (1967, 45): "Que el cadáver de un hombre alimente a los gusanos, a los lobos y a las plantas, no supone, lo reconozco, una compensación de la muerte de este hombre; sin embargo, si, dentro del sistema de este universo, es necesario para la conservación del género humano que se dé una circulación de sustancia entre los hombres, los animales y los vegetales, entonces el mal particular de un individuo contribuye al bien general; muero y soy comido por los gusanos, pero mis hermanos, mis hijos vivirán como yo he vivido y hago, para todos los hombres, por orden de la naturaleza, lo que hicieron voluntariamente Codro, Curcio, Leónidas, los Decios, los Filenos y otros miles en aras de una pequeña parte de los hombres"; Rousseau (1967, 44): "Mas el sistema de este universo que produce, conserva y perpetúa todos los seres pensantes y sensibles, debe serle más caro que uno sólo de tales seres; a pesar de

doctrina de la providencia particular en la que enrolamos a Philópolis y Voltaire, encuentra en los males particulares un motivo suficiente para cuestionar el plan divino. Es por esto que Philópolis se empeña en negarlos contra toda evidencia empírica y es por esto que Voltaire entra en crisis y escribe su poema.

III.

En este trabajo hemos intentado mostrar que la contradicción entre el Rousseau que en 1755 ridiculiza el optimismo de Philópolis y el Rousseau que sólo un año después consuela a Voltaire y le asegura que *todo está bien*, constituye una contradicción sólo en apariencia. En ambos casos, sus críticas se dirigen contra un mismo adversario: una concepción particularista de la providencia que considera que los males particulares pueden constituir pruebas cruciales en contra de la jurisprudencia divina. Desde la perspectiva rousseauniana, juzgar a dios está definitivamente por fuera de las capacidades del hombre, puesto que tal juicio requeriría "un conocimiento perfecto de la constitución del mundo y del objetivo de su autor, y este conocimiento se halla de un modo incontestable muy por encima de la inteligencia humana" (Rousseau, 1967, 45).

Para terminar, podemos preguntarnos qué interés podría revestir esta temática en el contexto del sistema filosófico rousseauniano. Una clave de lectura posible habilitaría entenderla como parte de un proyecto más amplio destinado a incitar a los hombres a producir ellos mismos los cambios que querrían ver realizados en el mundo. Pese a sus diferencias, tanto Voltaire como Philópolis terminan promoviendo visiones excesivamente simplistas que se centran casi exclusivamente en el rol de dios, sea para culparlo de todos los males o para ponerlo de garantía absoluta de que *todo está bien*. En ambos casos, al hombre le queda un muy escaso margen para la acción y el cambio resulta casi imposible. En la carta a Voltaire, Rousseau le recuerda que, pese a las críticas que recibió tras la publicación del *Segundo Discurso*, el objetivo que lo movió a pintar la condición humana con colores tan sombríos "era excusable, e incluso loable; porque mostraba a los hombres cómo ellos se infligen sus males ellos mismos, y en consecuencia cómo los pueden evitar" (Rousseau, 1967, 39). La tentativa de correr del centro del debate a dios para colocar en su lugar a los hombres e incitarlos a actuar

---

su bondad, o acaso por ella, puede sacrificar algo relativo a la felicidad de los individuos en aras de la conservación del todo."

atraviesa la obra de Rousseau,[13] y es en el marco de ese proyecto que proponemos leer estas cartas.

Bibliografía

Gilson, Étienne (1981) *El espíritu de la Filosofía Medieval*, Madrid, Rialp.

Lawler, James (2013) *The Intelligible World: Metaphysical Revolution in the Genesis of Kant's Theory of Morality*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1952) *Theodicy*, New Haven, Yale University Press, trad. E. M. Huggard.

Leigh, R. A. (1964) "Rousseau's letter to Voltaire on optimism (18 August 1756)", *SVEC* 30, 247-309.

Long, Thomas G. (2011), *What shall we say? Evil, Suffering and the Crisis of Faith*, Grand Rapids, Eerdmans.

Neiman, Susan (2002) *Evil in modern thought: an alternative history of philosophy*, Princeton, Princeton University Press.

Pope, Alexander (1954) "An Essay on Man", en Abrams, M. H. (ed.), *The Poetry of Pope*, Arlington Heights, AHM Pub. Corp.

Reventlow, Henning G. (1985) *The Authority of the Bible and the Rise of The Modern World*, Philadelphia, Fortress Press, trad. John Bowden.

Rousseau, Jean-Jacques (1964a) "Lettre de J. J. Rousseau a Monsieur Philopolis", en Gagnebin, Bernard y Raymond, Marcel (eds.), *Œuvres completes*, t. 3, Paris, Éditions Gallimard.

_____ (1964b) "Dicours sur l´origin et les fondements de l´inegalité", en Gagnebin, Bernard y Raymond, Marcel (eds.), *Œuvres completes*, t. 3, Paris, Éditions Gallimard.

[13] *Cf*. Rousseau, (1967, 39): "No veo que pueda buscarse la fuente del mal moral en otra parte que no sea el hombre libre, perfeccionado y por lo tanto corrompido […] por lo demás, creo haber mostrado que a excepción de la muerte, la cual casi no es un mal salvo por los preparativos de que se hace preceder, la mayor parte de nuestros males físicos son obra nuestra"; Rousseau (1964b, 138): "La mayoría de nuestros males son nuestra propia obra y los habríamos evitado casi todos conservando la manera de vivir simple, uniforme y solitaria que nos estaba prescrita por la naturaleza"; Rousseau (1969, 587-588): "Hombre, no busques al autor del mal, ese autor eres tú mismo. No existe otro mal que el que tú haces o sufres y tanto uno como otro vienen de ti."

_____ (1967) “Lettre a Monsieur de Voltaire [sur la providence]”, en Leigh, R. A. (ed.), *Correspondence complete de Jean Jacques Rousseau*, t. 4, Géneve/Oxford, Institut et Musée Voltaire/Voltaire Foundation.

_____ (1987) *Confessions*, L. IX, Paris, Garnier-Flammarion.

_____ (1969) *Émile*, en Gagnebin, Bernard y Raymond, Marcel (eds.), *Œuvres completes*, t. 4, Paris, Éditions Gallimard.

Voltaire, François-Marie Arouet (1877) “Poème sur le désastre de Lisbonne”, en Moland, Louis (ed.), *Œuvres complètes*, t. 9, Paris, Garnier Frères.

La lectura como reescritura.
Montaigne, Meslier, los *Essais* y la *Mémoire*

Manuel Tizziani **(**UNL **–** CONICET)
manueltizziani@gmail.com

1. Borges, Montaigne, Meslier

Como bien supo afirmar Borges, hay autores que engendran a sus propios lectores, que inauguran géneros e inician un camino hasta entonces inexplorado. Edgar Allan Poe podría ser un buen ejemplo de ello, pues supo crear con sus cuentos al "lector de ficciones policiales" (Borges, 1979, 66). No menos cierta, sin embargo, parece la tesis contraria, esto es, la de que hay lectores que crean a sus propios autores, ya modificando sus afirmaciones, ya otorgando a sus palabras una renovada vitalidad, ya engendrando un significado nunca antes contemplado. Incluso, también, posibilitando que las obras de un escritor particular sean incorporadas dentro de un corpus de textos canónicos, o de un determinado género. Como indica de nuevo Borges.

> Yo agregaría una observación personal: los géneros literarios dependen, quizás, menos de los textos que del modo en que éstos son leídos. El hecho estético requiere la conjunción del lector y del texto y sólo entonces existe. Es absurdo suponer que un volumen sea mucho más que un volumen. Empieza a existir cuando un lector lo abre. Entonces existe el fenómeno estético, que puede parecerse al momento en el cual el libro fue engendrado (Borges, 1979, 66).

¿Por qué no permitirnos pensar, no ya desde la literatura sino desde la filosofía, que el fenómeno exegético –entendido éste como el encuentro entre el texto y el lector– presenta similitudes con el hecho estético? ¿Por qué no pensar que la actividad que se realiza mediante la lectura de una obra filosófica pueda asemejarse al momento en el que ésta ha sido engendrada por su autor? ¿Por qué no concebir, en fin, a la lectura como una suerte de reescritura, como un momento de creación, o incluso de co-autoría? En efecto, según la hipótesis que guía nuestra investigación, diversos pasajes de la *Mémoire des pensées et des sentiments* (1729) de Jean Meslier (1664-1729) quizás podrían ser iluminados con una nueva luz si son concebidos desde esta perspectiva, dado que en ellos el cura de Étrépigny parece presentar una reconfiguración de los

argumentos esgrimidos por Michel de Montaigne (1533-1592) en las páginas de sus *Essais* (1580), otorgándoles una orientación muy diferente de la original, aunque no por ello menos legítima. En una palabra, según la interpretación que intentamos sostener, Meslier habría retomado y utilizado las incrédulas premisas postuladas por Montaigne para sostener conclusiones irreligiosas, anticlericales y ateas. Dando ese paso tan temido por los paladines de la ortodoxia católica, empleando los dardos del escepticismo –alguna vez concebidas como buenos aliados de la fe– en contra de las verdades de la religión.

Esbozada la tesis, podemos señalar que nuestro fin no es otro que el de ilustrar aquí, a través de unos pocos ejemplos, algunas de las estrategias empleadas por el cura en la reescritura de sus lecturas de Montaigne. Realizando, antes, un breve paseo por su biblioteca.

2. Los *Essais* en la biblioteca de Meslier: algunos números

Según afirman quienes han realizado estudios más detallado de la cuestión, como Miguel Benítez (2012, 59-85), la modesta biblioteca de Meslier no contaba con más de medio centenar de obras; aunque sin embargo excedía con creces a la de sus demás colegas del bajo clero rural, quienes, según Maurice Dommanget (1965, 48), poseían en general "menos libros que dedos en un mano". Además del *Antiguo* y del *Nuevo Testamento*, textos obligados para todo párroco, y de algunos padres de la Iglesia, Meslier contaba –entre los escritos más importantes– con la *Démonstration de l'existence de Dieu*, de François Fénelon; con las *Reflétions sur l'athéisme*, que el jesuita Tournemine había escrito como prólogo a dicha demostración,[1] con una edición anónima de la *Recherche de la vérité*, de Nicolás Malebranche; con una versión francesa de *L'espion turc*, del escritor italiano Giovanni Paolo Marana; con el *Dictionnaire histórique* de Louis Moréri; con *Les Caractères ou les Mœurs de ce siècle*, de Jean de La Bruyère y con la *Apologie pour tous les grands personnages qui ont esté faussement soupçonnez de* magie, del libertino erudito Gabriel Naudé. Entre todas ellas, sin embargo, parece haberse destacado la que hacia finales del siglo XVI fuera producto de la pluma de Michel de Montaigne, y a la que el perigordino diera el escueto pero

[1] Meslier redactará una serie de notas críticas a las obras Fénelon y Tournemine, las cuales serán editadas por Jean Deprun (1972) bajo el título de *Anti-Fénelon*. Jean-Pierre Jackson realizó una nueva edición en 2010, en el sello editorial Coda, bajo el título *Notes contre Fénelon*.

significativo título de *Essais*. *Ensayos* a los que el cura Meslier tendrá la posibilidad de acceder en la edición realizada por Michel Blageart en 1649.

En efecto, según hemos podido constatar a través de nuestro estudio –el que todavía, sin embargo, se encuentra en una etapa inicial–, la presencia de Montaigne en el texto de Meslier no sólo puede considerarse como muy significativa en términos cuantitativos, sino también bajo el aspecto cualitativo. Desde la primera perspectiva, indiquemos sólo unos datos ilustrativos: a lo largo de los noventa y siete capítulos que componen la *Mémoire*, Meslier refiere a pasajes de la obra del "judicieux sieur de Montaigne" en cincuenta y siete oportunidades; dos tercios de las cuales pertenecen al más extenso y afamado de los ensayos: la *Apologie de Reimond de Sebonde* (II, 12). Esta presunta predilección por el escepticismo, dado el tono general asumido por Montaigne a lo largo de la *Apología*, podría verse refrendada si tenemos en cuenta otros pasajes de la *Mémoire* en los que Meslier se sirve de ensayos en los cuales los tropos pirrónicos adquieren notable importancia. Algunos ejemplos de ello podrían encontrarse en las cuatro citas tomadas del capítulo *De la costume et de ne changer aisément une loy receue* (I, 22), en donde Montaigne reflexiona largamente sobre el efecto que poseen los hábitos sobre las creencias humanas, incluidas las religiosas; las cuatro referencias que Meslier extrae del capítulo *Des boiteux* (III, 11), en el que los milagros son sometidos por el ensayista a un examen crítico devastador, y aquella otra tomada del ensayo *Qu'il faut sobrement se meler de juger des ordonnances divines* (I, 31), en la se exhibe con claridad esa tendencia natural de los seres humanos a asumir sus creencias más firmes en aquellos asuntos acerca los que menos entienden, o en los que los sentidos son incapaces de aportarles ninguna información.

Asimismo, como puede observarse en el cuadro que sigue, la presencia de Montaigne atraviesa toda la obra de Meslier, pues podemos encontrar referencias a distintos pasajes de los *Essais* en todas las pruebas que conforman la *Mémoire*, así como también en el «Avant-propos» y la «Conclusion».

Essais	***Mémoire***										**Total**
	A-P	**1**	**2**	**3**	**4**	**5**	**6**	**7**	**8**	**C**	
I, 22	1	2	1								**4**
I, 29				1							**1**
I, 31		1									**1**
I, 42							1			1	**2**
II, 6	1										**1**
II, 10							1				**1**
II, 11							1				**1**

II, 12		7	4	2	2	4		8	7		**38**
II, 16		1	1								**2**
III, 10								1			**1**
III, 11			4								**4**
III, 13	1										**1**
Total de Referencias											**57**

3. La lectura como reescritura: tres ejemplos

En términos ya estrictamente cualitativos, podemos señalar que los pasajes citados por Meslier se encuentran, en muchas ocasiones, precedidos por un elogio del buen juicio de Montaigne. Lo que podría indicar que, a diferencia de lo que puede considerarse en relación con figuras como la del cartesiano Malebranche, o la del *archideicristícola* Fénelon, el perigordino es introducido como un antepasado prestigioso al que se recurre, en general, con el fin de brindar un mayor sustento a las tesis que se pretende defender. No obstante lo cual, y he ahí el punto que más nos interesa resaltar aquí, Meslier no suele atenerse a la estricta letra del ensayista, sino que suele realizar una serie de operaciones por medio de las que el texto de Montaigne se ve resignificado, reconfigurado, reescrito, e incluso transformado. Veamos tres ejemplos a fin de echar un poco más de luz sobre la cuestión.

El primero de ellos refiere a una intervención que, por su aparente delicadeza, podría pasar desapercibida para un lector que no conociera con cierto detalle las páginas del autor renacentista.[2] El texto de Montaigne es retomado e incluido en el capítulo IV de la *Mémoire*, con el Meslier da inicio a la primera de sus ocho pruebas, y en la que intentará mostrar "la vanidad y falsedad de las religiones, que no son más que invenciones humanas" (Meslier, 2010b, 29). En ese marco, el cura retoma un pasaje del ensayo destinado a *La gloria* (II, 16), esa vacua recompensa honorifica que muchos anhelan alcanzar y en la que Montaigne, más allá de sus consideraciones críticas, encuentra un provecho social y político. Pues las recompensas exteriores contribuyen de un modo significativo "para contener a los hombres en su deber" (Montaigne, 2007, 949). Y del mismo modo en que la gloria y el honor resultan provechosas para afianzar

[2] Al respecto, Henri Weber (1978, 12) supo señalar que la particularidad del método utilizado por Meslier radicaba en las ligeras modificaciones que el cura introducía en los pasajes originales del texto de Montaigne, "suprimiendo un adjetivo o un adverbio que resultaban suficientes para eximir al cristianismo" de las incisivas observaciones a las que eran sometidas las demás religiones. Jordi Bayod (2009, 137) realiza una observación similar: "Montaigne desempeña un papel importante en Meslier, quien se vale de numerosos textos por lo menos ambiguos de los *Ensayos* para, a veces forzándolos o deformándolos, alimentar su crítica anticristiana".

la sociabilidad, también la religión cumple un rol destacado. He ahí la razón por la que los legisladores de todas las latitudes se han visto tentados a recurrir al artilugio de la mentira política, a diversas "vanidades ceremoniales", con el fin de que los hombres y los pueblos aceptasen con mayor facilidad las leyes que buscaban prescribirles.

> Puesto que a los hombres, por su torpeza, no puede bastarles que les paguen con moneda de ley, empléese también la falsa. Todos los legisladores han usado este medio, y no hay Estado en el que no se dé cierta mezcla de vanidad ceremonial o de opinión mentirosa que sirva de brida para mantener al pueblo en el deber. Por eso, la mayoría tienen unos orígenes e inicios fabulosos, y adornados con misterios sobrenaturales. Esto es lo que ha dado crédito a las religiones bastardas, y lo que las ha hecho favorecer por la gente de entendimiento (Montaigne, 2007, 950).

Meslier, dijimos, incluirá esta cita como corolario de su capítulo IV, capítulo en el que también retomará, casi textualmente, muchos de los mismos ejemplos que Montaigne había incluido en su ensayo con la intención de sustentar la verdad histórica de su juicio acerca el uso político de la religión. Numa Pompilio, Sertorio, Zoroastro, Trimegisto, Zalmoxis, Minos, Carondas, Licurgo, Dracón y Solón serán algunos de los legisladores más destacados de la lista.

> Estos ejemplos y muchos otros semejantes que podría citar muestran bastante a las claras que los diferentes tipos de religión que se ven y se han visto a lo largo y ancho del mundo sólo son, en realidad, invenciones humanas plagadas de errores, mentiras, quimeras e imposturas, lo que le permitió al juicioso señor francés de Montaigne decir que este medio ha sido «utilizado por todos los legisladores, y no hay política ni gobierno que no contenga su mezcla de quimeras ceremoniosas u opiniones falaces que sirven de bridas para mantener a la gente en su lugar; de ahí que la mayoría de ellas tenga unos orígenes y unos comienzos fabulosos enriquecidos por elementos sobrenaturales, siendo eso mismo lo que las ha hecho admisibles para la gente de entendimiento» (Meslier, 2010b, 32).

Más allá de las evidentes similitudes, hay una diferencia decisiva entre el texto original de Montaigne y la reescritura de Meslier, pues el cura se toma la licencia de suprimir parte de la proposición en la que ensayista afirmaba que el recurso al origen sobrenatural de las normas legales había sido el modo en el que las "religiones bastardas" habían adquirido cierto crédito, dando a entender, en este nuevo contexto, que no hay ninguna razón plausible para excluir de dicha consideración al cristianismo, esto es, a la presunta "religión legítima" y verdadera. Y es posible indicar que esta idea se verá reforzada por la inclusión, en la lista de legisladores que han usufructuado el recurso, no sólo de la figura de Moisés, ya presente en el texto de Montaigne, sino

también la de Mahoma y la del propio Jesús, "hijo de María, apodado el cristo, y jefe de la secta y religión cristiana de la que nosotros hacemos profesión" (Meslier, 2010b, 31). Con lo que la nómina de los tres impostores más grandes de la historia quedaría completa.

El segundo pasaje seleccionado presenta una intervención un poco más importante, pues implica la reconfiguración del sentido de una afirmación mediante su inserción en un contexto de enunciación muy diferente del original. El texto de Montaigne es extraído por Meslier del capítulo *De l'exercitation* (II, 6), es decir, de aquel en el que el ensayista relata un episodio en el cual, luego de haber sufrido la caída de un caballo, tuvo una experiencia muy cercana a la muerte. Experiencia que parece haberle revelado con inusitada vivacidad los fascinantes e insondables recodos de la subjetividad humana, y partir de la que, según podemos inferir de las afirmaciones que suceden al relato del episodio, habría adquirido una mayor importancia el más distintivo proyecto de sus *Essais*: el del retrato de sí mismo mediante el recurso de la pluma. Es ese el marco en el que el ensayista parece ofrecer una justificación de su tarea frente al público de lectores, indicando la torpeza de la costumbre que concibe como un vicio el hablar de sí mismo; censura que sólo se sostiene en el miedo a que la autorreferencia devenga presunción. No obstante, afirma Montaigne, si bien puede resultar cierto que esa práctica no es aconsejable para todos los individuos, tampoco puede afirmarse que implique en sí misma una actitud perniciosa.

> Con todo, para decir lo que creo, esta costumbre cae en el error de condenar al vino porque muchos se emborrachen. Sólo puede abusarse de lo que es bueno. Y creo de esta regla que sólo atañe a la flaqueza popular. *Son bridas para terneros*; ni los santos, a los que oímos hablar de sí mismos en tal alta voz, ni los filósofos, ni los teólogos se embridan con ellas. Tampoco lo hago yo, aunque tenga tan poco de una cosa como de la otra (Montaigne, 2007, 546).

Meslier incluirá parte de este pasaje en el último parágrafo del "Avant-propos" de su *Mémoire*, en cuyo título se afirma que uno de los objetivos principales que se perseguirán a lo largo de la obra es el de mostrar que "todas las religiones no son sino errores, ilusiones e imposturas". En ese marco, la expresión del ensayista adquiere un significado renovado, aunque es utilizada con el mismo fin. Pues tanto Meslier como Montaigne pretenden desengañar a sus lectores de la validez de una opinión común. En efecto, de igual modo en que la censura social de la supuesta presunción egoísta no es más que *brides à veaux*, las religiones no son más que artilugios *engañabobos* –o, en

lunfardo argentino, un *engañapichanga*– con los que los más aventajados y poderosos someten a los hombres simples e ignorantes.

> Pero en el fondo, esas invenciones *son sólo bridas para terneros*, como decía el señor de Montaigne, pues sólo sirven para sujetar el juicio de los ignorantes y los simples. En cambio, los sabios ni se embridan si se dejan embridar, pues sólo los simples e ignorantes pueden creer y dejarse llevar de esa manera (Meslier, 2010b, 26).

El tercer pasaje, finalmente, implica un grado de intervención todavía mayor, pues no incluye una mención explícita, ni se trata de un texto que se reconfigura y reescribe, sino de la incorporación de una idea –o, a mejor decir, de una metáfora– a la cual Montaigne recurre en las páginas de sus *Essais* y de la que Meslier se sirve para calificar su propia tarea escritural. El pasaje de Montaigne se incluye en el capítulo sobre la costumbre, en donde el ensayista examina los diversos efectos que esta "maestra violenta y traidora" posee sobre los hábitos y las ideas los hombres. Y cuya conclusión no es otra que aquella afamada frase de Píndaro, quien había sostenido que la costumbre era "la reina y emperatriz del mundo". En consonancia con ese juicio, en efecto, Montaigne sostiene que los hábitos tienen la potestad de otorgar a los seres humanos una suerte de segunda naturaleza, trastocando por completo sus modos ser y sus facultades de conocimiento, como los sentidos y el entendimiento. Lo que implica que todo juicio humano se ve trastocado y hasta determinado por la potencia de esos hábitos, al punto que la faz del mundo sólo se presenta ante los ojos de los hombres mediada por este tamiz.

> Pero el principal efecto de su poder [de la costumbre] es sujetarnos y aferrarnos hasta el extremo de que apenas seamos capaces de librarnos de su aprisionamiento, y de entrar en nosotros mismos para discurrir y razonar acerca de sus mandatos. En verdad, puesto que los *sorbemos con la leche de nuestro nacimiento*, y puesto que la faz del mundo se presenta en tal estado a nuestra primera visión, parece que hubiésemos nacido con la condición de seguir ese camino (Montaigne, 2007, 138-139).

El pasaje de Meslier, en tanto, se inserta en la parte final del parágrafo más significativo del "Avant-propos", en donde se expresan los "pensamientos y sentimientos del autor sobre las religiones del mundo". Pensamientos y sentimientos que serán profundamente críticos y negativos, en tanto que el cura considerará a las religiones como las imposturas mejor pergeñadas por quienes pretenden someter a los pobres e ignorantes a su propia codicia. Los curas y los políticos han sellado un pacto de

amistad recíproca, una alianza de las que ambos sacan partido. Pues mientras los sacerdotes consolidan el poder despótico de los príncipes mediante la amenaza de presuntos castigos divinos, los reyes retribuyen el favor otorgando a los ministros buenos sueldos por funciones superfluas y engañosas. Es contra esos embaucadores, en efecto, contra quienes escribe Meslier; por lo que no resulta extraño que conciba su propia tarea como una labor de desengaño, y que recurra a la metáfora de la *leche materna* para expresarse ante sus lectores con mayor claridad.

> Es con este fin que he comenzado a escribir esto [la *Mémoire*] para desengañarlos, como he dicho, tanto como esté a mí alcance, de todos los errores, de todos los abusos y de todas las supersticiones en las que habéis sido educados y criados, y *que habéis mamado*, por así decir, *con la leche materna* (Meslier, 2010b, 23)

Aun cuando Meslier no mencione a Montaigne, e incluso cuando sea posible indicar que el tópico pueda haber sido compartido por diversos intelectuales de la época, como los *libertins érudits*, la similitud no deja de ser elocuente. De un modo similar al ensayista, quien había exhibido el carácter arbitrario y relativo de todos los juicios y normas humanas (incluidas las políticas, las morales y las religiosas), el cura redacta su memoria con la intención de echar luz sobre las imposturas de la religión; exponer ante todos los hombres de *bon sens* la endeblez de las creencias sobre las que se sostenía el despotismo del siglo Luis XIV. En definitiva, Meslier dirigía sus palabras a esos que se habían habituado a beber con la leche materna las presuntas verdades del cristianismo romano, y que, merced a la fuerza de la costumbre, habían perdido la capacidad de juzgar con imparcialidad esas supersticiones.

Bibliografía

Bayod Brau, Jordi (2009) “Montaigne, «auteur paradoxal» y la *Encyclopédie*”, en Granada, Miguel Ángel et al. (eds.), *Filósofos, filosofía y filosofías en la Encyclopédie de Diderot y D’Alembert*, Barcelona, Universitat de Barcelona, pp. 133-148.

Benítez, Miguel (2012) *Les yeux de la raison. Le matérialisme athée de Jean Meslier*, Paris, Honoré Champion.

Borges, Jorge Luis (1979) “El cuento policial”, en Borges, Jorge Luis, *Borges oral*, Buenos Aires, Emecé Editores, pp. 65-80.

Dommanget, Maurice (1965), *Le curé Meslier, athée, communiste et révolutionnaire sous Louis XIV*, Paris, Julliard.

Meslier, Jean (2010a) *Mémoire contre la religion*, Paris, Coda

_____ (2010b) *Memoria contra la religión*, Navarra, Laetoli, trad. Javier Mina.

Montaigne, Michel (1649) *Les Essais*, Paris, Michel Blageart.

_____ (2007) *Los ensayos*, Barcelona, Acantilado, trad. Jordi Bayod Brau.

Weber, Henri (1978) “« L'Apologie de Raymond Sebond » et la religion de Montaigne”, *Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance*, 8, pp. 12-22.