

ALBERTO MARIO DAMIANI
MARTÍN ARIAS ALBISU
CARLOS VÍCTOR A. ALFARO
MARÍA JULIA BERTOLIO
GISELA CADIROLA
LUCIANO FLORENCIO CORSICO
MARILÍN MERCEDES GÓMEZ
MARÍA VICTORIA GONZÁLEZ
RODOLFO LEIVA
Compiladores

**Actas del Cuarto Simposio de Filosofía Moderna
Rosario, 2017**



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

Actas del Cuarto Simposio de Filosofía Moderna. Rosario, 2017; compilación de Alberto Mario Damiani; Martín Arias Albisu; Carlos Víctor A. Alfaro; María Julia Bertolio; Gisela Cadirola; Luciano Florencio Corsico; Marilín Mercedes Gómez; María Victoria González y Rodolfo Leiva.

(1ª ed.). Rosario (Santa Fe): UNR Editora. Editorial de la Universidad Nacional de Rosario, 2019.

Libro digital (PDF). Archivo disponible online.

ISBN 978-987-702-332-9

1. Filosofía Moderna. I. Damiani, Alberto Mario *et alia* (comps.).

CDD 199.82



Índice

I. Sesiones plenarias

FERNANDO BAHR

Pierre Bayle y el poder corrosivo de la razón 9

MARÍA ELENA CANDIOTI

Verdad, pretensión de validez y razón participativa en la filosofía de Kant 21

ALBERTO MARIO DAMIANI

Fichte como crítico, defensor y continuador de Rousseau 34

JORGE EDUARDO FERNÁNDEZ

El hombre como razón pensante. El destino del hombre según Hegel 52

VIRGINIA LÓPEZ DOMÍNGUEZ

Las afinidades entre Fichte y Husserl sobre la ciencia, la corporalidad y la intersubjetividad 63

SUSANA MAIDANA

La actualidad de un ilustrado. Filosofía y pasión en registro humeano 82

II. Ponencias

LUCAS ALBORNOZ

La gesta histórica de la filosofía como desarrollo del concepto hegeliano de espíritu 95

ILEANA P. BEADE

Kant y la tarea política de la filosofía 103

RODRIGO MIGUEL BENVENUTO

El concepto de imaginación y la constitución de lo imaginario en la filosofía de Spinoza 111

MARÍA JULIA BERTOLIO

Sobre la posibilidad de un conocimiento distinto de las cualidades sensibles en G. W. Leibniz 121

GONZALO CARRIÓN

“The Pleasures of the Imagination” de Joseph Addison y la caracterización de la imaginación en la Ilustración Escocesa 129

MARÍA NIDIA CASÍS

Perspectivas filosóficas en la estética teatral de Diderot 137

RICARDO CATTANEO

Del corazón frío a la religión del corazón. Ensayos del joven Hegel 145

LUCIANO CORSICO

Sentido interno e intuición intelectual en la filosofía de J. G. Fichte 152

HUGO A. FIGUEREDO NÚÑEZ

La analogía en el Capítulo V de la *Fenomenología del espíritu* 163

LEONARDO FILIPPI TOME	
Espacio y tiempo en la <i>Certeza Sensible</i> . Análisis de la primera figura de la <i>Fenomenología del espíritu</i> de Hegel	172
ENZO FRATI	
John Locke y Pierre Bayle: ateísmo y tolerancia	182
MARILÍN MERCEDES GÓMEZ	
Sobre la libertad en sentido moral, según la <i>Fundamentación de la metafísica de las costumbres</i>	191
MATÍAS ALEJANDRO GUIRADO	
Criterios epistemológicos supuestos en el argumento cartesiano en favor del dualismo (Meditaciones VI)	198
MIGUEL HERSZENBAUN	
El proyecto lógico hegeliano visto desde la “doctrina del concepto”	207
VALENTÍN EDUARDO IBARRA	
Desarrollo político-económico de las instituciones modernas	216
CAROLINA JÜRGENS	
La disarmonía de los principios como origen del mal en los Escritos sobre la Libertad de F. W. J. Schelling	224
CLAUDIA LAVIÉ	
Entre la sociedad científica y el salón: la corte de la Emperatriz en <i>El Mundo Resplandeciente</i> de Margaret Cavendish	233
RODOLFO LEIVA	
Sobre la <i>figura</i> y su rol en la constitución de la subjetividad en las <i>Regulae ad directionem ingenii</i>	240

NATALIA LERUSSI	
La tarea de la filosofía frente al pueblo. Kant y Fichte: sobre la comunicación de la filosofía	248
AGUSTINA LAURA MAINI	
<i>Una visita guiada al interior del Palacio de los Destinos: una interpretación lógica sobre la distinción leibniziana entre “posibilidad” y “componibilidad”</i>	255
JOEL MANGIAFICO	
Hacia una comprensión de la doctrina de la libertad cartesiana; su complejidad y evolución	263
SERGIO HUGO MENNA	
Francis Bacon y la tendencia humana a la confirmación	270
ALEJANDRO MURÚA	
Apuntes alrededor de la postulación del intelecto arquetípico: sobre el uso de la analogía en el discurso crítico	278
SANTIAGO J. NAPOLI	
“El verdadero observador es artista”. La observación en el proyecto enciclopedístico de Novalis	285
SANDRA VIVIANA PALERMO	
Una razón afectada por la finitud. Hegel ante la filosofía kantiana en <i>Fe y saber</i> y en la <i>Enciclopedia</i>	292
FEDERICO RAFFO QUINTANA	
Wallis y Hobbes sobre la suposición de completitud de las series infinitas	305
LAURA RODRÍGUEZ	
Ensayos kantianos: razón tutelada versus razón soberana	313

PATRICIA N. SAMBATARO CEVEY	
Hegel y Borges. El vínculo entre las letras y la filosofía	321
MAURO SCALERCIO	
El saber como gobierno en el pensamiento de Francis Bacon	328
MARÍA JIMENA SOLÉ	
“¿Cómo puede salir el Absoluto de sí y contraponerse un mundo?” o el enigma de la filosofía según Schelling	335
EZEQUIEL SZPILARD	
Consideraciones sobre la dominación y división social a partir de la lectura lefortiana de Maquiavelo	342
MANUEL TIZZIANI	
Ilustración radical, spinozismo y cartesianismo. Jean Meslier, ¿un cartesiano ecléctico?	351
SANDRA VISOKOLSKIS Y GONZALO CARRIÓN	
La noción de asociación desde la perspectiva de la Filosofía Moderna: declinaciones y resurgimiento	360

Sesiones Plenarias

Pierre bayle y el poder corrosivo de la razón

Fernando Bahr (UNL – CONICET)

fernandobahr@gmail.com

1. Introducción

“[S]e puede comparar la filosofía a esos polvos tan corrosivos que, después de haber consumido las carnes babosas de una úlcera, carcomerán la carne viva y cariarán los huesos y los horadarán hasta la médula” (Bayle, 1740, I, 69a). Bayle utiliza dos veces esta efectiva metáfora en el *Dictionnaire historique et critique*. La primera, la que acabamos de citar, se encuentra en la observación G del artículo “Acosta”. La segunda está en la observación E del artículo “Euclide”. Aquí, con pocas variaciones, Bayle dice que la lógica “se parece a esos polvos corrosivos que, después de haber comido las carnes babosas de una úlcera, comerán también la carne viva, y cariarán los huesos si se los deja hacer” (Bayle, 1740, II, 415b). En ambos casos, Bayle recurre a ella para indicar lo que considera una ley inscripta en la naturaleza de la razón humana: su incapacidad para autolimitarse. La filosofía y la lógica, en cuanto productos de la razón, serían los mejores ejemplos de esta vocación autodestructiva; una y otra, dice Bayle, sirven para refutar los errores, pero, acto seguido, si no se las detiene y se las deja actuar a su fantasía, atacan también las verdades y van tan lejos que ya no saben dónde están ni encuentran lugar dónde asentarse.

El caso de Uriel Acosta o Da Costa lo demuestra. Éste, un portugués nacido a fines del siglo XVI como cristiano, se convirtió al judaísmo por considerar que la razón y la evidencia histórica estaban a favor de esa fe; pero pronto el mismo afán de rigurosidad lo llevó a negar muchas tradiciones judías al encontrarlas no avaladas por la Escritura, a impugnar la inmortalidad del alma y también la divinidad de los libros de Moisés. Adoptó al fin una suerte de religión natural, comenta Bayle, de la cual también habría abjurado de haber vivido seis o siete años más, porque quienes adquieren el hábito de disputar acerca de todo en materia de religión desembocan fatalmente en la destrucción de cualquier creencia.

Otro caso típico de enfermedad racional sería el de los socinianos. Esta secta, consolidada en el siglo XVI por Fausto Socino, intentó depurar a la religión cristiana de todos sus elementos incomprensibles; propuso sustituir las pruebas del sentimiento por los argumentos lógicos y las nociones distintas. ¿A qué se vio conducida? A negar la Trinidad, en nombre del principio evidente de que las cosas iguales a una tercera son iguales entre sí; a negar la presciencia de los futuros contingentes, en nombre de la noción evidente de que no se puede saber cómo ocurrirá aquello que tiene diversas maneras igualmente posibles de ocurrir; a proclamar la eternidad de la materia, en nombre del principio evidente de que nada se hace de la nada; a defender la noción de un Dios extenso, y por consiguiente, limitado; a negar la eternidad de las penas infernales o defender como preferible el aniquilamiento directo del condenado. Rechazaron así la palabra de Dios, se transformaron en una pequeña cantera de herejías perseguida por todos los príncipes y denostada por el pueblo. ¿Consiguieron aun a este terrible precio un sistema coherente? No, pues sus adversarios encontraron mil puntos débiles en su doctrina por donde atacarlos. Con su negativa “a creer en aquello que les pareciera contrario a las luces filosóficas” y a “someter su fe a los misterios inconcebibles de la religión cristiana”, lograron como único resultado abrirle la puerta “al pirronismo, al deísmo y al ateísmo” (Bayle, 1740, IV, 236). Es decir, lograron lo mismo que todos los que intentan razonar consecuentemente en materia de religión, el absurdo o la impiedad.

Los dos casos citados parecen indicar, de todas maneras, que el poder corrosivo de la razón se da solamente en relación con las convicciones de fe. Dicho de otra forma, que la razón se transforma en enfermedad cuando en su afán de progreso deja de respetar los límites que, desde una instancia superior –en este caso, desde la religión–, deberían imponérsele. No es así, sin embargo. También en el plano de las discusiones intrafilosóficas la razón da cuenta de su tendencia a entrar en una espiral de locura que la autoaniquila. Bayle recuerda varias discusiones significativas al respecto. Para desarrollar el tema en el presente trabajo elegimos tres de esas discusiones: la que enfrentó a finitistas e infinitistas acerca de la realidad de la extensión; la que se dio entre monistas y dualistas en torno al problema del mal; y, por último, la que Bayle imagina entre teístas y ateos a propósito de la hipótesis conocida como “estratonismo”. Procederemos por orden.

2. La realidad de la extensión

Bayle dedica a este tema en particular la observación G del artículo “Zénon d’Elée”, la cual examina cómo deberían argumentar quienes quisieran renovar la opinión de Zenón respecto de la inexistencia del movimiento. Partiendo de que si se demostrara que no hay extensión quedaría demostrado que no puede haber movimiento, “puesto que lo que no tiene extensión no ocupa lugar alguno y lo que no ocupa lugar alguno no puede pasar de un lugar a otro ni en consecuencia moverse” (Bayle, 1740, IV, 540a), el *Dictionnaire* recordará las tres alternativas posibles acerca de la realidad en sí de la extensión. Ésta, en efecto, puede estar compuesta, o de puntos matemáticos, o de átomos indivisibles, o de partes divisibles al infinito. Ahora bien, las tres posibilidades son insostenibles en cuanto que contienen nociones íntimamente contradictorias. En el primer caso, porque está claro que los puntos matemáticos son una “nada de extensión” y por más nada de extensión que reunamos nunca podremos hacer una sustancia realmente extensa. En el segundo caso, porque “corpúsculos extensos e indivisibles” como son los átomos de Epicuro deberían al mismo tiempo mantener su absoluta unidad y presentar, como toda extensión, por pequeña que sea, una real distinción de partes, es decir, tener un lado izquierdo y un lado derecho, un arriba y un abajo: “ella [esa extensión] es por lo tanto una reunión de cuerpos diferentes; puedo negar del lado derecho lo que afirmo del lado izquierdo; estos dos lados no están en el mismo lugar; un cuerpo no puede estar en dos lugares a la misma vez, y en consecuencia toda extensión que ocupa diversas partes del espacio contiene diversos cuerpos” (Bayle, 1740, IV, 540a). En el tercer caso, la hipótesis de la divisibilidad al infinito, por dos razones: primero, porque “si no hay cuerpo que no contenga una infinidad de partes, es evidente que cada parte particular de la extensión está separada de cualquier otra por una infinidad de partes y el contacto inmediato de las dos partes es imposible” (Bayle, 1740, IV, 541a); segundo, porque admitiendo el contacto inmediato se debería decir que la división al infinito implica la compenetración de las dimensiones, cosa imposible (cf. Bayle, 1740, IV, 541a). Aristóteles y Descartes, entre otros, eligieron esta última, por lo tanto, no porque la comprendieran ni porque pudieran responder a las objeciones contra ella: la eligieron, simplemente, porque una vez confutadas las dos anteriores era la única que quedaba. Lo mismo, sin embargo, pueden pretender los que sostienen los átomos o los puntos matemáticos, los cuales adoptan esas hipótesis no porque comprendan cómo un cuerpo extenso podría ser simple o resultar de puntos sin extensión sino porque consideran imposibles las hipótesis alternativas.

Cada una de las sectas, pues, se sirve de un silogismo disyuntivo. Ese silogismo sería, premisa mayor, “el continuo está compuesto de puntos matemáticos, o de puntos físicos, o de partes divisibles al infinito”; premisa menor, “ahora bien, no está compuesto ni de... ni de...”; conclusión, “por lo tanto está compuesto de...”. Un zenonista, en cambio, les diría que hay que abandonar el silogismo disyuntivo y reemplazarlo por un silogismo hipotético. Sería el siguiente: premisa mayor, “si la extensión existiera, estaría compuesta o de puntos matemáticos, o de puntos físicos, o de partes divisibles al infinito”; premisa menor, “ahora bien, ella no está compuesta ni de puntos matemáticos, ni de puntos físicos, ni de partes divisibles al infinito”; conclusión, “por lo tanto, no existe”. Lo que no pueden aceptar las tres sectas es la premisa menor del silogismo hipotético. Ahora bien, escribe Bayle, “basta con considerar los argumentos con que estas tres sectas se abrumen unas a otras y compararlos con sus respuestas; basta con eso, digo, para ver manifiestamente la verdad de la menor. Cada una de estas tres sectas, cuando no hace más que atacar, triunfa, arruina, derrota, pero por su parte ella es derrotada y estropeada cuando se mantiene a la defensiva” (Bayle, 1740, IV, 540b). En cuanto al zenonista, su conclusión, siendo absurda, no ha sido sin embargo enteramente infructuosa, “puesto que si falló en su principal empresa, que era la de probar que no había movimiento, siempre tendrá la ventaja de fortalecer la hipótesis de la *acatalepsia*, o de la incomprendibilidad de todas las cosas” (Bayle, 1740, IV, 545a).

Aquí tenemos un primer ejemplo filosófico del poder corrosivo de la razón. Cada una de las hipótesis sobre la realidad de la extensión triunfa cuando ataca y es vencida cuando se ve obligada a defenderse. El zenonista, por su parte, que simplemente niega la existencia de la extensión, vence en el debate a un precio terrible: inhabilitando la propia razón para cualquier cometido. Se ha completado así el circuito autodestructivo y el escepticismo tiene la última palabra. Vayamos al segundo ejemplo.

3. El problema del mal

Este problema es una verdadera obsesión para Bayle. Le dedica por lo menos tres importantes artículos del *Dictionnaire* –“Manichéens”, “Pauliciens”, “Origène”– y lo trata en muchísimos otros. El punto de partida es la dificultad que se presenta al intentar exhibir racionalmente el acuerdo entre los sucesos que acostumbramos a experimentar en la vida cotidiana con la idea *a priori* de que Dios, por ser

soberanamente bueno, “debe experimentar un placer continuo en hacernos felices y en prevenir todo aquello que podría molestar o disminuir nuestro gozo” (Bayle, 1740, III, 626a). La contradicción al respecto es flagrante, más aún si se acepta el Dios cristiano, y por ello los filósofos han pergeñado mil inventos y rodeos para explicarla. Fortuna, ingobernabilidad de la materia, mecanismos causales, culpa, imprudencia, tentaciones diabólicas, finitud, imperfección metafísica, unilateralidad de la perspectiva, presunción antropomórfica, etc., etc.

Entre tales expedientes se destaca el intento por separar tajantemente las fuentes originales del bien y del mal, atribuyendo cada uno a una divinidad distinta e igualmente poderosa, la hipótesis dualista. Los dualistas, históricamente, alegaban como principal argumento a favor de su sistema las irregularidades y oposiciones existentes en la naturaleza, pero Bayle se niega a admitir que en ese terreno subsista algún enigma, convencido como está del valor de la física mecanicista (*cf.* Bayle, 1740, III, 305b). Es en el ámbito humano, entonces, donde resulta fácil descubrir hechos que abonarían la hipótesis dualista. Esa mezcla de bienes y males que encontramos entre los hombres, en efecto, parece resultar menos acorde con la ilimitada labor de una divinidad todopoderosa que con el relato de una guerra originaria entre los dos Principios y de un pacto posterior para darle fin a esa guerra mediante el reparto del mundo.

El buen Principio obtuvo aquellas cosas que procuran al hombre mil placeres y consintió a las que lo exponen a mil dolores; y si consintió a que el bien moral fuera infinitamente menor al mal moral en el género humano, se resarce de esa pérdida en otra especie de criaturas en la que el vicio sea tanto menor que la virtud. [...] He aquí lo que Zoroastro podría alegar, jactándose de no atribuir a su buen Principio la producción voluntaria de una obra que debía ser tan malvada y miserable, sino después de haber comprobado que no podía hacer nada mejor, ni oponerse mejor a los horribles designios del mal Principio (Bayle, 1740, III, 306b).

Sobre la base de esta razonabilidad general, Bayle adjudica dos grandes ventajas al sistema dualista con respecto al monista. La primera ya ha sido mencionada. Permite explicar los males del mundo sin hacer daño al atributo de la bondad divina: el Principio de la Luz puede seguir siendo considerado un Ser compasivo que si no ha hecho más en favor de los hombres es porque su poder es limitado, no su bondad. Restringe severamente su omnipotencia, es cierto, pero asegura la diferencia capital “entre una causa que no previno un mal que no podía prevenir y una causa que deja introducir un mal que podía haber apartado” (Bayle, 1727-1731, III, 654a). La segunda es que evita la obligación lógica de retroceder hacia atrás en la cadena de las causas, en busca de una

que se pueda considerar como originaria. No tiene sentido la pregunta por el origen del Principio tenebroso; su condición de naturaleza increada autoriza a detenerse en ella sin remontarse hacia un porqué ulterior que dé cuenta de su malignidad. Algo que los cristianos no pueden hacer, obviamente, con su causa del origen del mal, pues “en lo que respecta a las cualidades de una criatura, debemos buscar la razón y no la podemos encontrar más que en su causa.” Sucede así con el Diablo (Bayle, 1740, III, 631b).

Ahora bien, ¿significa esto que la razón encuentra en el dualismo una respuesta concluyente para el origen del mal? De ninguna manera. Bayle reconoce que las teorías dualistas marchan bien cuando se intenta explicar la experiencia humana, pero que se derrumban por completo al reflexionar *a priori* sobre la naturaleza divina. Si atendemos con exclusividad el orden prescrito por las ideas de la razón, en efecto, el mismo nos enseña con claridad “que un Ser que existe por sí mismo, que es necesario, que es eterno, debe ser único, infinito, todopoderoso y dotado de toda suerte de perfecciones. Así, consultando estas ideas, no se encuentra nada más absurdo que la hipótesis de los dos Principios eternos e independientes entre sí, uno de los cuales carece de toda bondad y puede detener los designios del otro” (Bayle, 1740, III, 305a).

La batalla dialéctica se encuentra otra vez empatada. El dualismo triunfa cuando ataca (y Bayle se dedicará durante varios cientos de páginas a mostrar el poder de ese ataque desde todos los ángulos), pero es derrotado cada vez que intenta defender su posición. Lo mismo sucede con la hipótesis monista: las ideas *a priori* le sirven de arma letal para vencer al dualismo; son por completo ineficaces, sin embargo, cuando debe conciliar esas ideas con lo que la más elemental experiencia humana nos indica. “Cuando ella [la razón] carga contra el sistema de los dos principios, lo vence, lo derrota sin dejarlo reunir; pero cuando vuelve sus baterías contra la unidad del principio, ocasiona brechas que no puede reparar, por más cuidado que ponga en ello” (Bayle, 1727-1731, III, 683a). Por esta última cita vemos que lo que el problema del mal pone en evidencia es, nuevamente, la naturaleza autodestructiva de la razón: es ella misma la que ataca y la que defiende, la que, por turnos, vence y es derrotada, la que deshace lo que un momento antes había construido. Vayamos al tercer ejemplo.

4. La hipótesis estratonista

Esta hipótesis debe su nombre a Estratón, sucesor de Teofrasto en la regencia del Liceo y discípulo heterodoxo de Aristóteles que “hizo innovaciones en la doctrina,

rechazó el dogma de la existencia de Dios, no reconoció otro poder divino que el de la naturaleza, y sostuvo que la naturaleza era únicamente corpórea” (Bayle, 1727-1731, III, 317b-318a). Bayle la considera como la expresión más perfecta del ateísmo:

Se puede reducir el ateísmo a este dogma general, que la naturaleza es la causa de todas las cosas, que ella existe eternamente, y por sí misma, y actúa siempre según toda la extensión de sus fuerzas y según leyes inmutables que no conoce. Se sigue de aquí que nada es posible más que lo que esta naturaleza ha hecho, que ella produce todo lo que es posible, que ningún esfuerzo de los hombres es capaz de cambiar algo, de alterar algo en el encadenamiento de sus efectos; que todo llega por una fatalidad ciega e inevitable; que ninguna cosa es más natural que las otras, ni menos acorde con la perfección del Universo; que en cualquier condición que esté el mundo, está tal como debe estar y como puede estar; que, siendo la naturaleza una madre que no conoce a sus hijos, no tiene predilecciones, no favorece a algunos en perjuicio de otros (Bayle, 1727-1731, III, 400b).

Según esta hipótesis, pues, la causa primera a la que suele denominarse “Dios” no es más que una virtud que mueve los cuerpos mediante leyes necesarias e inmutables, que no tiene mayor consideración por el hombre que por otras partes o criaturas del Universo y que es inmune a nuestros ruegos, tanto como a nuestras virtudes y faltas. Bayle la menciona en diversas obras, pero es en la *Continuation des pensées diverses* (1704) donde recibirá una consideración más detenida.

Se trata de derrotar a los ateos que sostienen la hipótesis estratonista. Una objeción se muestra fulminante: ¿por qué esa Naturaleza es así y no de otra manera, por qué tiene tales y cuáles límites, por qué carece de conocimiento, por qué no es perfecta? Acorralados, los ateos responderían que tal es la esencia de las cosas, la Naturaleza es así porque es así. “El último asilo de la ignorancia” dice Bayle (Bayle, 1727-1731, III, 347a), un dogma que no puede dar razón de sí mismo. El triunfo de los teístas parece cercano; sin embargo, los ateos no están derrotados y podrían contraatacar alegando que en la misma dificultad caen sus adversarios. En efecto, también éstos, ante la pregunta acerca de por qué la potencia divina tiene tales límites, es decir, por qué ciertas cosas le resultan posibles y otras imposibles y por qué Dios conoce algunas cosas como necesariamente verdaderas y otras como necesariamente falsas, se verían forzados a responder que tal es su esencia. Podrían agregar, es cierto, que en este caso no hay imperfección, que no poder hacer un círculo cuadrado no es una deficiencia de la potencia divina, pero los estratonistas tendrían la respuesta lista: “sostenemos que una causa que pudiera formar un círculo así sería más potente y más capaz que la que no pudiera hacerlo” (Bayle, 1727-1731, III, 347b).

Desde el momento, pues, en que se admitan proposiciones de una verdad eterna que sean tales por naturaleza y no por una libre institución de Dios, verdades que Dios conoce necesariamente porque tal es su naturaleza, argumenta Bayle, “he allí una especie de *fatum* al cual Dios está sometido, he allí una necesidad natural absolutamente insuperable” (Bayle, 1727-1731, III, 348b). Los estratonistas llaman “Dios” a una naturaleza que existe por sí misma sin haber sido hecha sobre ningún plan, idea o causa ejemplar anterior, y dan cuenta del orden al que esta naturaleza está sometida afirmando su propia necesidad, afirmando que es así y no de otra manera. Pero, ¿es que los teólogos pueden apelar a algún otro expediente a la hora de explicar, por ejemplo, por qué Dios no puede hacer lo que implica contradicción? ¿Qué ventajas supone demorar el encuentro con una primera causa que no se explica por ningún plan anterior? Tarde o temprano deberemos detenernos en ella, ¿y acaso no sería mejor detenernos temprano – en una naturaleza corpórea– para evitar la multiplicación innecesaria de entidades? (cf. Bayle, 1727-1731, III, 342a)

El ateísmo estratonista parece refortalecido; más aún, a partir de la *rétorsion* del argumento teísta, se quiere presentar como la posición más convincente para la razón acerca del problema de la causa primera. A los teístas todavía les queda un as en la manga, sin embargo, un as sugerido por los mismos ateos, a saber, un Dios cuya omnipotencia se extienda hasta la posibilidad de formar un círculo cuadrado o un dos más tres que no fueran cinco. Para ello resulta imprescindible hacerse cartesianos y retomar la teoría de la creación de las verdades eternas. Según esta teoría, todas las verdades, incluyendo las verdades matemáticas, “han sido establecidas por Dios y dependen enteramente de él, lo mismo que todo el resto de las criaturas” (Descartes, 1980, 353). Si la aceptamos de manera radical, es decir, si suponemos que las verdades son contingentes y dependen de la incomprensible voluntad divina, la hipótesis estratonista pierde su fuerza. Ya no es posible la tan temida *rétorsion* del argumento teísta, puesto que no hay un orden eterno e independiente al que Dios mismo estaría sometido.

Bayle suele mostrarse muy confiado con la solución cartesiana. Afirma explícitamente que la única manera de derrotar a los estratonistas es sostener “como M. Descartes y una parte de sus seguidores, que Dios es la causa libre de las verdades, y que él podría hacer un círculo cuadrado cuando quisiera” (Bayle, 1727-1731, III, 348a), y que “todas estas dificultades [las que origina la hipótesis estratonista] se evaporan desde que suponemos que las esencias de las criaturas y las verdades filosóficas han

sido fijadas mediante actos de la voluntad de Dios” (Bayle, 1727-1731, III, 348a). El asunto, sin embargo, está lejos de presentar una salida tan fácil. En primer lugar, porque al mismo tiempo que propone la doctrina de la creación de las verdades eternas, Bayle reconoce que no alcanza a comprenderla con claridad ni a encontrar la solución de las dificultades que la rodean (*cf.* Bayle, 1727-1731, III, 348a). En segundo lugar, porque sus consecuencias teóricas y prácticas son terribles: elimina cualquier distinción natural entre el vicio y la virtud (*cf.* Bayle, 1727-1731, III, 675b), y nos conduce a un pirronismo extremo, “puesto que da lugar a la pretensión de que esta proposición, *tres y tres son seis*, no es verdadera más que en el lugar y durante el tiempo que Dios lo quiera; que puede ser falsa en algunas partes del Universo, y que acaso lo será entre los hombres el año que viene” (Bayle, 1727-1731, III, 675b-676a).

El concepto de omnipotencia divina, pensado hasta el final, tiene, pues, un efecto explosivo para la razón humana. Ésta queda radicalmente impedida en su pretensión de decir el ser, se disuelve en contingencia pura y nos conduce a un escepticismo hasta entonces desconocido. Estamos otra vez ante la espiral de locura que habíamos presenciado en los dos casos anteriores; siempre que la razón se exaspera en busca de las últimas consecuencias que podría derivar de los principios establecidos termina por derrumbarse, víctima de esa voracidad que corroee sus propios cimientos.

5. Consideraciones finales

“¿Quién no admirará y no deplorará el destino de nuestra razón?”, se pregunta Pierre Bayle (Bayle, 1740, III, 626a). Motivo de orgullo, marca distintiva del hombre frente a todas las criaturas, para Bayle, como para Montaigne, la razón es en realidad “un incierto, variable y flexible instrumento, que puede volverse en cualquier dirección como una veleta” (Bayle, 1740, II, 768b. *Cf.* Montaigne, 2004, 571). En un momento defiende lo que instantes después puede atacar, como se cuenta que hizo el filósofo Carnéades ante el Senado romano, arengando un día a favor de la justicia y al día siguiente en contra de ella (Bayle, 1740, II, 60-61). Lejos de ser una e indivisible, es un “mercado público” (Bayle, 1727-1731, III, 770b) o “una fuente pública” (Bayle, 1727-1731, III, 778b) a la cual acuden todas las sectas buscando su ración de máximas estratégicas para triunfar momentáneamente en el combate dialéctico o, por lo menos, para confundir al adversario.

Decíamos al comienzo de nuestra exposición que es en relación con las convicciones de fe donde estas características de la razón se muestran más fácilmente. Pero la filosofía también ofrece ejemplos significativos, como acabamos de mostrar, ejemplos que, según Bayle, sirven para disminuir el escándalo que sus observaciones podrían causar –que, de hecho, causaron– en los creyentes. “Si la razón estuviera de acuerdo consigo misma, dice, deberíamos estar más molestos por la dificultad para conciliarla con algunos de nuestros artículos de religión, pero es una trotacalles que no sabe dónde detenerse y que, como otra Penélope, destruye ella misma su propia obra [...], es más apta para demoler que para edificar y conoce más lo que las cosas no son que lo que son” (Bayle, 1727-1731, III, 778b. Cf. Bayle, 1740, I, 707b).

Dos comentarios más, para terminar. El primero tiene que ver con la *Crítica de la razón pura*, “Sección segunda de la antinomia de la razón pura”, donde Kant muestra cómo la razón ante los dos miembros de una antinomia se muestra incapaz de decidir, o, dicho de otra manera, se acomoda tanto al uno como al otro y los sostiene a ambos con argumentos de igual fuerza: puede sostener, por ejemplo, que el mundo tiene un comienzo en el tiempo y límites en el espacio, pero igualmente, y con la misma fuerza, puede sostener que no ha comenzado y carece de límites. La observación de Kant al respecto es la que hemos visto en Bayle: si la razón es librada a sus propias fuerzas, sin restricciones, necesariamente cae en contradicción consigo misma y en el combate dialéctico resulta ganadora o vencida por turnos, según se lance al ataque o permanezca a la defensiva (Kant, 2007, 501). El fantasma del escepticismo se asoma. Kant lo sabe, y lo evita, distinguiendo entre *escepticismo*, “principio de ignorancia artificial y científica que socava los fundamentos de todo conocimiento para no dejarle en ninguna parte, hasta donde sea posible, ninguna confianza ni seguridad”, y *método escéptico*, que “busca la certeza tratando de descubrir, en esa disputa sostenida sinceramente por ambas partes, y desarrollada con entendimiento, el punto de malentendido” (Kant, 2007, 502). ¿Pensaba en Bayle al hacer esta importante diferencia? No es inverosímil; en cualquier caso, pensaba en problemas muy parecidos.

El segundo comentario también tiene que ver con el posible influjo de Bayle. Los tres ejemplos elegidos –el de la realidad de la extensión, el del problema del mal y el de la hipótesis estratonista– tienen una significativa historia posterior. Respecto del primero, hay que remitirse otra vez a la *Crítica de la razón pura*, más precisamente a la llamada “Segunda antinomia de la razón pura”. La tesis, aquí, es que “[t]oda sustancia compuesta, en el mundo, se compone de partes simples, y no existe, en general, nada

más que lo simple, o lo que es compuesto de ello”; la antítesis, por su parte, es “[e]n el mundo ninguna cosa compuesta consiste en partes simples, y en general no existe en él nada simple” (Kant, 2007, 512-513). Parece que una u otra debería ser verdadera; Kant, sin embargo, muestra que hay argumentos concluyentes para declarar a ambas falsas. No me detendré en estos argumentos. Sólo observaré que cabe la pregunta acerca de si Kant tenía en mente el trilema del artículo “Zénon d’Elée” al elaborarlos. James Van Cleve (Van Cleve, 2003, 62) y Omri Boehm (Boehm, 2014, 12), entre otros, lo consideran muy probable.

También la hipótesis estratonista y el problema del mal dejaron su huella en los siglos posteriores, en este caso a través de David Hume. En efecto, los *Diálogos sobre religión natural* de Hume tratan *in extenso* estas dos cuestiones –la primera en la parte IV, la segunda en las partes X y XI– y ambos problemas forman parte esencial de lo que podría considerarse la conclusión (o una de las conclusiones) del escrito, a saber, que la controversia entre ateos y teístas es “en mayor medida de lo que pudiera imaginarse, una disputa sobre términos”, puesto que la razón no puede decidir nada al respecto. Aquí el influjo de Bayle no es una hipótesis sino un hecho que se puede comprobar a partir de la sección “filosofía” de los “*early memoranda*” de Hume, cuarenta notas que el escocés habría tomado para sus obras posteriores –en especial, para los *Dialogues*– y que, en veinticuatro casos, provienen de los escritos de Pierre Bayle (*cf.* Bahr, 1999).

Concluyo. Bayle es una figura poco frecuentada en la Filosofía Moderna. Su *Dictionnaire*, sin embargo, además de ser un éxito de ventas sin precedentes, resulta una obra clave para entender el siglo XVIII y la Ilustración europea (*cf.* Labrousse, 1987, 8-9, y Thijssen-Schoute, 1959, 168 y 173). Los casos de Kant y de Hume, nada menos, nos autorizan a suponer que, si los historiadores le prestáramos más atención, algunos eslabones importantes en cuanto a difusión, lecturas e impacto de ideas podrían unirse con provecho.

Bibliografía

- Bahr, Fernando (1999) “Pierre Bayle en los ‘early memoranda’ de Hume”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 25, 1, pp. 7-38.
- Bayle, Pierre (1727-1731) *Oeuvres diverses*, La Haye, P. Husson *et al.*

- _____ (1740) *Dictionnaire historique et critique*, 5ta. edición, Amsterdam/Leyde/La Haye/Utrecht, P. Brunel *et al.*
- Boehm, Omri (2014) *Kant's Critique of Spinoza*, Oxford/New York, Oxford University Press.
- Descartes, René (1980) *Obras escogidas*, Buenos Aires, Editorial Charcas, trad. Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck.
- Hume, David (1993) *Dialogues concerning Natural Religion*, en Hume, David, *Dialogues and Natural History of Religion*, Gaskin, J. C. A. (ed.), Oxford/New York, Oxford University Press.
- Kant, Immanuel (2007) *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Colihue, trad. Mario Caimi.
- Labrousse, Elisabeth (1987) "Reading Pierre Bayle in Paris", en Kors, Alan C. y Korshin, Paul J. (eds.), *Anticipations of the Enlightenment in England, France, and Germany*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, pp. 7-16.
- Montaigne, Michel de (2004) *Les Essais*, Villey-Saulnier (ed.), Paris, PUF.
- Thijssen-Schoute, C. L. (1959) "La diffusion européenne des idées de Bayle", en Dibon, Paul (ed.), *Pierre Bayle, le philosophe de Rotterdam*, Amsterdam/Paris, Elsevier Publishing Co./Vrin, pp. 150-195.
- Van Cleve, James (2003) *Problems from Kant*, Oxford/New York, Oxford University Press.

Verdad, pretensión de validez y razón participativa en la filosofía de Kant

María Elena Candiotti (UNL)

mecandiotti@fibertel.com.ar

La cuestión de la verdad puede plantearse en diferentes planos, ya sea tratando de precisar su concepto, de establecer criterios, de analizar sus condiciones de posibilidad o de considerar su relevancia para la vida humana, para mencionar algunas de las formas con que se ha presentado. En el caso de la filosofía kantiana, puede resultar desconcertante cuál es la perspectiva que resulta definitoria. Contribuyen a este desconcierto el aparente poco espacio que se dedica a un tratamiento sistemático de esta cuestión, y especialmente la definición que toma como punto de partida del análisis, en la cual se recurre a la idea de concordancia. Esta definición ha dado lugar a diversas interpretaciones que en general muestran el signo de la perspectiva desde la cual se la analiza o se la quiere “transformar”.

En este trabajo, queremos argumentar que la concepción kantiana de verdad responde al interrogante por sus condiciones de posibilidad, que debe considerarse la noción de “referencia objetiva” como una idea directriz para fundamentar las pretensiones de validez y que, en definitiva, estas preguntas cobran sentido en una crítica de la racionalidad entendida como racionalidad comunicativa/participativa. Pretendemos con esto separarnos de las interpretaciones coherentistas, pero también de aquellas formas de justificacionismo que ven en el consenso intersubjetivo la piedra de toque de la verdad.

1. La cuestión de la verdad

En la *Lógica Jäsche* Kant parte de una definición nominal de verdad y plantea el problema que suscita:

[v]erdad, dicese, consiste en la concordancia del conocimiento con el objeto. Según esta definición meramente nominal; mi conocimiento, para valer como verdadero, ha de concordar en el objeto. Ahora bien, sólo puedo comparar el objeto con mi conocimiento *en tanto* que *lo conozco*. Mi conocimiento debe ratificarse a sí

mismo, lo cual, empero, no es ni con mucho suficiente para la verdad. Puesto que como quiera que el objeto está fuera de mí y el conocimiento en mí, sólo puedo juzgar si mi conocimiento del objeto coincide con mi conocimiento del objeto (Kant, 2000, 111).

La dificultad reside en que se trata de una situación similar a la de quien en un tribunal remite a un testigo que nadie conoce, el cual a su vez quiere garantizar su credibilidad sosteniendo que quien lo ha convocado a dar testimonio es un hombre honrado.

Esta observación ha dado lugar a que se discuta extensamente acerca del alcance de esta definición y especialmente acerca de la comprensión kantiana de la idea de concordancia.¹ Hay quienes han visto en estas expresiones el planteo del problema de “la relación de la mente con el mundo”, tal como es expuesto por McDowell en su obra *Mind and World* (1994) y desde esta clave de lectura señalan en Kant una oscilación entre el coherentismo (el cual considera que sólo las creencias pueden ser fundamentos de las creencias) y una cierta forma de realismo, fundado en la realidad independiente de la mítica “cosa en sí”. Citamos como ejemplo lo afirmado por Isabel Cabrera quien ve a Kant sujeto a este movimiento de columpio:

por una parte, Kant a veces se refugia en un idealismo dentro del cual la verdad se reconoce por la coherencia orgánica de los conocimientos, por su conformidad a ciertos principios, por su sistematicidad; otras veces, en cambio Kant se refugia en la patencia de algo dado, que no es anticipado por la mente sino producido por una realidad independiente; una mítica ‘cosa en sí’ parece ser la responsable última del contenido de nuestros conocimientos (Cabrera, 1996, 82).

En contraposición a esta última lectura, entendemos que lo que el filósofo está haciendo aquí es indicar el “uso” que se le ha dado al término y a partir de allí problematizar la cuestión. No pretende proporcionar una definición esencial, sino realizar una concesión a una noción tradicionalmente aceptada para mostrar sus limitaciones y avanzar en el planteo crítico. Respecto a esta cuestión intentaremos mostrar: 1) que *el análisis kantiano excede al de una búsqueda de procesos de “justificación” y se orienta a la determinación de las condiciones a priori del conocimiento verdadero*; 2) que no hay en Kant una oscilación como la mencionada y que la idea de referencia objetiva es una pieza clave para la superación de este problema.

¹ Sobre el alcance de esta definición nominal: Straulino Torre (2016). También: Vanzo (2010).

1.1. Las condiciones de posibilidad de la verdad

Es cierto que en la *Crítica de la Razón Pura* (Kant, 1978, 97) la pregunta por la verdad se orienta a una tarea de discernimiento. Si la verdad consiste en la conformidad de un conocimiento con su objeto –dice Kant–, éste tiene que ser distinguido de otro conocimiento en virtud de tal conformidad (A58/B83). Pero acto seguido nos alerta mostrando los absurdos que se derivan de la pretensión de encontrar “distintivos de la verdad” comunes a todos los órdenes de conocimiento, ya que determinar criterios que expresen la conformidad con el objeto exige atender a la materia específica a la que se refiere. Tampoco podemos detener la pregunta por la verdad en la búsqueda de criterios *formales*, tal como son determinados por los principios lógicos. Estos criterios formales, si bien son universales e indispensables, constituyen sólo *una conditio sine qua non*, una condición negativa de verdad (A59-60/B84). Y pese a que pueda encontrarse algo tentador –aclara Kant– en este arte formal vacío de contenido que funciona como canon de corrección, no puede emplearse como un *organon* destinado a la producción efectiva de afirmaciones objetivas. Criterios generales, reglas usadas como fórmulas y ejemplos utilizados sin atender a la especificidad de la situación no son más que “andaderas” de las que nunca puede prescindir el que carece del talento natural de la capacidad de juzgar (A134/B173-174).

Si hay un *canon* que regula el uso del entendimiento, éste debe entenderse más bien como una función *normativa y de discernimiento* que corrige y asegura el Juicio evitando pasos en falso. El estudio de la verdad exige, por lo tanto, atender *a la actividad de juzgar y a la totalidad de las instancias que intervienen en esa operatividad sintética* para considerar las condiciones del conocimiento y de los principios sin los cuales ningún objeto puede ser pensado. La exploración se dirige así a la relación cognoscitiva, remitiendo a las reglas del entendimiento, consideradas por Kant como la “fuente de toda verdad”, es decir, de la concordancia de nuestro conocimiento con objetos (A237/B296). La parte de la lógica trascendental que se ocupa de esto es la analítica trascendental y constituye, a la vez, una “lógica de la verdad” (A62/B87). Esta lógica de la verdad no busca indicadores para distinguir si un enunciado específico es verdadero o falso, sino las pautas que exponen las condiciones de posibilidad y validez de la relación cognoscitiva, su *verdad trascendental*.

De este modo la verdad trascendental precede a toda verdad empírica y la hace posible (A146/B185). Puede decirse entonces que la verdad trascendental es aquella *concordancia* que se establece entre la totalidad de las condiciones de la objetividad (categorías y forma de la intuición) y nuestros conocimientos, según reglas universales de la unidad (A157-158/B196-197). La noción de verdad como concordancia entre el conocimiento y su objeto toma así otro sentido, entendiendo a éste último como *objeto trascendental*, es decir, como la unidad que se da en lo múltiple del conocimiento en la medida en que tiene referencia a un objeto, referencia que requiere las funciones de síntesis que remiten a su vez a la unidad de la conciencia (A109-110).

1.2. La idea de referencia objetiva

En la explicitación de los “Postulados del pensar empírico”, la expresión verdad trascendental queda equiparada a *realidad objetiva* (A221-222/B269). Por realidad objetiva (*objective Realität*) hay que entender en este caso, *referencia a un objeto*; esto es, que de algún modo –inmediato o mediato– su representación pueda ser vinculada a la experiencia ya sea ésta real o posible (A155-156/B194-195). Esto último nos parece de especial relevancia ya que el cumplimiento de estas exigencias es lo que permite conferir el significado y la validez del conocimiento. En un nivel meramente enunciativo no puede descubrirse ni la verdad ni el error; más aún, los términos carecen de significación si no es posible dar en la experiencia un objeto, ya sea directamente a ellos o al menos a los elementos de que constan. Si los objetos no se dan de alguna forma “los conceptos son vacíos y, aunque hayamos pensado por medio de ellos, nada hemos conocido a través de tal pensamiento: no hemos hecho en realidad más que jugar con representaciones” (A155/B194-195). “[L]a experiencia, como síntesis empírica, es, en su condición de posible, el único tipo de conocimiento que da realidad (*Realität*) a toda otra síntesis”. (A157/B196).

¿Qué alcance tiene esta exigencia? Ciertamente el “darse en la experiencia” no es la evidencia que nos muestra la cosa tal como es en sí, pero tampoco es la representación del objeto como un producto mental. La posición kantiana es firme al respecto: si bien nuestro conocimiento no alcanza a lo que la cosa es en sí, sino que está limitado a las condiciones de nuestras intuiciones fenoménicas, no debe pensarse que las representaciones fenoménicas son *intermediarios* que se dan en la inmanencia de la conciencia (A249); una cosa es negar que pueda hablarse de un en sí independiente de

esta relación y otra convertir el mundo en mera apariencia. Con estas consideraciones se aparta de una concepción de la verdad que interpreta la idea de concordancia como la correspondencia de representaciones “interiores” a la conciencia con lo que es el objeto entendido como cosa-en-sí, pero también se distancia respecto a aquellas posiciones idealistas que privilegian la experiencia interna.

Kant ha sido muy explícito respecto a posibles desviaciones como las del idealismo problemático de Descartes o el idealismo subjetivo de Berkeley, posiciones que admiten como inmediata únicamente a la experiencia interna infiriendo de allí las cosas sensibles. Si las intuiciones fenoménicas no nos pusieran inmediatamente en relación con la existencia de cosas externas –admite– nuestro conocimiento se reduciría a un juego de la imaginación o del entendimiento con sus respectivas representaciones. Sin embargo, con este reconocimiento no se explica aún la referencia objetiva, ya que las síntesis empíricas no son sino manifestaciones particulares sin un fundamento objetivo anterior a todas las leyes empíricas de la imaginación, es decir reconocible a priori (A120-122). La validez objetiva no puede plantearse en un orden puramente “representacional”, ya sea éste enunciativo o del orden de la representación mental; la experiencia refiere a objetos, y no a meras representaciones subjetivas. Para que la síntesis trascienda la contingencia y alcance objetividad, la experiencia tiene que estar regulada a priori por los principios que permiten la síntesis y a la vez establecen una relación referencial. Teniendo en cuenta esto, queda poco sustento para ver en la filosofía de Kant una oscilación entre el “mito de lo dado” y el “coherentismo”.

2. El “tener por verdad”

Hemos tratado de precisar cuál es el plano en que Kant aborda el tema de la verdad como una tarea de discernimiento y a la vez normativa. Pero esto es sólo un aspecto de la cuestión. Para Kant la filosofía es algo más que una tarea academicista, y si no da respuesta a lo que el hombre quiere saber pierde su sentido. Si no aprendemos con esta investigación crítica –dice– más que lo que ya habríamos adquirido con el simple uso empírico del entendimiento, incluso sin análisis tan sutiles, “no parece que las ganancias obtenidas compensen los gastos y los preparativos” (A237-B296). Por eso, la interrogación acerca de qué puede legítimamente ser considerado verdadero implica a la vez asumir las condiciones de finitud del conocimiento humano. Es la exploración de un terreno para poner coto a aspiraciones desmesuradas y para orientar

al pensamiento en un ámbito incierto; un alerta ante el error, la ilusión o el desvarío. Nada mejor para expresar esto que las palabras de Kant:

No sólo hemos recorrido el territorio del entendimiento puro y examinado cuidadosamente cada parte del mismo, sino que, además, hemos comprobado su extensión y señalado la posición de cada cosa. Ese territorio es una isla que ha sido encerrada por la misma naturaleza entre límites invariables. Es el territorio de la verdad –un nombre atractivo– y está rodeado por un océano ancho y borrascoso, verdadera patria de la ilusión, donde algunas nieblas y algunos hielos que se deshacen prontamente producen la apariencia de nuevas tierras y engañan una y otra vez con vanas esperanzas al navegante ansioso de descubrimientos, llevándolo a aventuras que nunca es capaz de abandonar, pero que tampoco puede concluir jamás. Antes de aventurarnos a ese mar para explorarlo en detalle y asegurarnos de que podamos esperar algo, será conveniente echar antes un vistazo al mapa del territorio que queremos abandonar e indagar primero si no podríamos acaso contentarnos con lo que contiene, o bien si no tendremos que hacerlo por no encontrar tierra en la que establecernos. Además, ¿con qué títulos poseemos nosotros ese territorio? ¿Podemos sentirnos seguros frente a cualquier pretensión enemiga? (A235-236/B294-295) (Kant, 1978, 259).

La crítica ha permitido definir las condiciones de verdad, exhibiendo los títulos que legitiman el saber y acotando de esta forma un territorio. Pero este señalamiento del alcance y el límite de nuestra capacidad cognoscitiva, si bien hace prudente la búsqueda, no alcanza para impedir la confusión de “tener por verdadero” lo que es sólo apariencia de verdad.

Kant se detiene en las actitudes humanas vinculadas a este “tener por verdadero” en reflexiones que adquieren un cariz antropológico, similares a los que encontramos en la *Antropología Pragmática* (Kant, 1991). Las distinciones que realiza entre creencias, opiniones y saber refieren a distintas maneras de posicionarse el sujeto en el juicio. Sabemos el valor concedido por Kant a las creencias en el ámbito de la razón práctica y también le merece una valoración positiva la opinión, en cuanto posicionamiento provisional e incompleto en un juicio problemático (Kant, 2000, 125-126). Tenemos muchas veces un oscuro presentimiento de la verdad –sostiene– y con ello iniciamos la mayor parte de nuestro conocimiento. Estos juicios provisionales son necesarios para toda instancia de reflexión y meditación, poniendo un freno a aspiraciones apresuradas a la vez que orientan la búsqueda como anticipaciones del juicio que tendrá que ser fundado. Pero, a pesar de este reconocimiento, Kant advierte que con frecuencia creencias y opiniones son fuente de error y confusión. Esto se da cuando las razones meramente subjetivas nos alientan a avanzar más allá de lo que el entendimiento puede sostener con fundamentos objetivos y errores e ilusiones terminan por imponerse sólo

por la fuerza de la convicción o del prejuicio. *En este caso no podemos sino inculparnos a nosotros mismos.*

En las reflexiones incluidas en la *Lógica Jäsche* se indica expresamente que el entendimiento operando según sus reglas no puede desviarse; por lo tanto el error y la ilusión sólo pueden provenir de una intervención indebida. “Esta influencia –dice Kant– provoca que en la acción de juzgar tengamos razones meramente *subjetivas* por razones *objetivas* y que confundamos [...] la *mera ilusión de verdad* con la *verdad misma*” (Kant, 2000, 114). En las expresiones del lenguaje corriente tales como “*adherirse a su juicio, reservar su juicio, aplazarlo o suspenderlo*” se detecta que en nuestro juicio hay una incidencia de la voluntad sobre el entendimiento, en la medida en que tenemos por verdadero algo porque *queremos* tener por verdadero (Kant, 2000, 130-131); hay algo de arbitrario que impulsa a la investigación de la verdad o disuade de ello.

La pretensión enemiga a la cual se refería Kant en el párrafo citado es justamente la de presentar como verdad lo que es sólo convicción subjetiva o, lo que es aún más serio, cuando esta convicción toma la forma de *dogma* o constituye la expresión de un determinado estamento. El “tener por verdadero” puede convertirse así en factor de poder, y como contraparte, es signo de debilidad cuando por comodidad, pereza o falta de madurez los hombres se entregan a sus prejuicios refugiándose en la autoridad de una persona, de la multitud o de la época, evadiendo el análisis reflexivo; lo que queda afectado en este caso es fundamentalmente la autonomía de pensamiento. Pero también en su extremo opuesto, aunque no menos pernicioso, opera el prejuicio del *egoísmo lógico*. Es el prejuicio, por el cual la concordancia del propio juicio con el de los otros se considera como un criterio de verdad prescindible. A ello prestaremos ahora especial atención.

3. La instancia comunicativa/participativa. El “sentido común” y la capacidad de universalización

La posibilidad de pensar en un espacio de libertad sin censuras ni imposiciones encubiertas en doctrinas prometedoras, pero también sin autoengaños o “desvaríos”, requiere ir más allá de la perspectiva individual. Si errores, ilusiones y prejuicios tienen como fuente común el peso de las razones subjetivas sobre las objetivas, el desafío es entonces superar estas perspectivas sesgadas. Kant sabe, sin embargo, que la erradicación de los prejuicios no es tarea sencilla, puesto que se justifican a sí mismos y

a la vez son su propio juez. La solución que vislumbra exige una *racionalidad participativa*. Dado que las razones subjetivas que interfieren y perturban no estarán presentes en todos de la misma manera, la confrontación con otros puntos de vista se presenta como el medio eficaz para un proceso que podríamos llamar de decantación.

La validez universal de nuestros juicios indica la verdad objetiva para cualquier razón y, por lo tanto, la voluntad de verdad tiene que oponerse a esa forma de egoísmo que da por suficiente el propio argumento. Es la misma voluntad de verdad la que reclama a la vez el derecho a dar a conocer los propios juicios en espacios compartidos en los cuales nadie se arrogue la posibilidad de censura o veto. De allí este reconocimiento de una racionalidad que no es sólo comunicativa (*mittelnehmende Vernunft*), sino también “participativa” (*teilnehmende Vernunft*), en el sentido de lograr las mismas posibilidades para exponer y argumentar (Reflexión 2565). Kant está alentando a una comunicación que no sea manipulatoria, ni autoritaria. Así precisa en la Reflexión 2566: “[l]a inclinación comunicativa de la razón es equitativa sólo bajo la condición de que esté vinculada a la vez a la participativa. Los otros no son aprendices, tampoco son jueces, sino colegas, en el gran consejo de la razón humana y tienen *votum consultativum*; y *unanimitas votorum est pupilla libertatis*.” (Kant, 2000, 117).

Estas afirmaciones nos muestran que aquellas interpretaciones que ven en la filosofía kantiana un solipsismo deben ser revisadas,² puesto que se está apelando a la necesidad de superar las perspectivas particulares mediante la participación en una comunidad de argumentación. Sin embargo, también es necesario precisar cuál es la función que se la ha otorgado a este tipo de argumentación. Tal como se ha planteado, la incompatibilidad de otros juicios con el nuestro se aprecia como un indicio para investigar nuestro procedimiento en el juzgar; para descubrir qué es lo que ha interferido para que el entendimiento no haya podido operar de acuerdo a sus condiciones. Es sólo un signo exterior, una advertencia, no una corrección de manera directa; nos permite tomar conciencia de la propia ignorancia y nos vuelve precavidos, pero no nos permite ver aún la verdad (Kant, 2000, 116). La instancia comunicativa es liberadora y sitúa la cuestión de la verdad en un ámbito que requiere universalización, pero no es el acuerdo lo que determina qué es verdadero.

² Esta es la apreciación que hace Apel, considerando que en la filosofía kantiana el concepto de verdad puede y debe explicarse en referencia a las funciones cognoscitivas de una “conciencia en general” y no en el de la intersubjetividad propia de la interpretación lingüística (Apel, 1991, 75). En la p. 49 de esta obra Apel señala la correspondencia de la filosofía trascendental de la conciencia con un *solipsismo metódico* en cuanto se mantiene en un nivel pre-lingüístico.

Entendemos que la posición de Kant, si bien no implica solipsismo, tampoco puede considerarse –como algunas lecturas lo indican– una anticipación de la tesis de Peirce de que la verdad es la opinión destinada a ser el punto de coincidencia final de todos los que investigan. Sin duda validez objetiva y validez general necesaria (para todo el mundo) son conceptos que se requieren mutuamente. Así lo leemos en *Prolegómenos*:

[t]odos nuestros juicios son, primero, juicios de percepción; valen puramente para nosotros, es decir para nuestro sujeto, y sólo después les damos una nueva relación, a saber, una relación con el objeto y los hacemos valer también para nosotros en todo tiempo, e igualmente para cualquier otro; pues si un juicio concuerda con un objeto, deben todos los juicios sobre el mismo objeto concordar también, y así la validez objetiva de los juicios de experiencia no significa otra cosa que la necesaria validez general de los mismos (Kant, 1980, 105-106)

Pero esta equivalencia no autoriza a sostener que la verdad del juicio queda determinada o “decidida” por esa concordancia.

Sin duda, hay en la filosofía kantiana un fuerte reclamo de libertad de expresión como un “derecho originario de la razón humana, la cual no reconoce más juez que la misma razón humana donde todos tienen voz” (A752/B780). Sin embargo, esta declaración no significa que la razón humana no tenga más fundamento que la argumentación en búsqueda de consenso. Aun cuando la posibilidad de argumentar en un ámbito público con voluntad de verdad resulta indispensable para despejar de coacciones y superar la estrechez de las perspectivas particulares, se hace también necesaria *la referencia objetiva sin la cual no hay significado ni validez*. Es decir, tienen que cumplirse las condiciones de legitimidad que se han revelado en el análisis trascendental, tal como lo expusimos anteriormente en 1.2.

Kant está lejos de sostener que sea sólo la comunicabilidad y el acuerdo lo que *constituye* la verdad. Esto sería correr el riesgo de atribuir de manera subrepticia objetividad a aquello que resulta del consenso de múltiples subjetividades. El hecho de que se tenga universalmente por verdadero un juicio no demuestra su validez objetiva; antes bien –sostiene Kant– aunque por casualidad hubiese tal aceptación esto no arrojaría una prueba de la coincidencia con el objeto. “[P]or el contrario, sólo la validez objetiva constituye el fundamento de un acuerdo necesario universal” (Kant, 1961, 16). Por otra parte, si la verdad fuese “decidida” por el consenso, ya sea real o potencial, quedaría seriamente afectada la idea de autonomía y la posibilidad de madurez en el

juicio. En definitiva, significaría negar a la razón la facultad de juzgar sobre el objeto, haciéndose cargo de lo que se sostiene.

La verdad no se define por mayoría, ni por su aceptación en la época; ni siquiera queda planteado en la filosofía kantiana que una comunidad ideal de comunicación fuera la instancia definitoria. Si hay unanimidad es porque hay comunicabilidad, y el fundamento del acuerdo está en la “realidad objetiva”. Si la verdad descansa en la concordancia con el objeto consiguientemente los juicios formulados por cualquier entendimiento y relativos a dicho objeto tienen que coincidir. Por eso, aún cuando el *criterio* para saber si el tener por verdadero es convicción o mera persuasión es *externo*, y consiste en la posibilidad de comunicarlo y en comprobar su validez para toda razón humana, la causa de la concordancia de todos los juicios reside –a pesar de la diversidad de sujetos entre sí– *en la comunidad de fundamento, es decir, en el objeto.* (A820-821/B 848-849).

4. Consideraciones finales

Estas afirmaciones abren un abanico de problemas, muchos de los cuales han tenido eco en la filosofía contemporánea. En el concepto de verdad –tal como hemos visto– se incluye la exigencia de universalización, y en este sentido es un concepto normativo. Ahora bien: ¿qué es lo que sustenta este imperativo de universalización en el caso de la verdad? ¿Por qué tiene que ser comunicable y participable? ¿Por qué no aceptar múltiples representaciones de la realidad acordes a intereses y conveniencias? Por otra parte: ¿qué alcance tiene la afirmación kantiana de que la universalidad se funda en la comunidad de fundamento, es decir, en el objeto?

A nuestro juicio, la respuesta kantiana hay que buscarla en dos direcciones:³ a) *en las estructuras que conforman el objeto.* Lejos de calmar inquietudes, remitir a esas estructuras abre nuevos cuestionamientos, el primero de los cuales es precisar de qué tipo de estructuras se trata. Apel ve en esta “exterioridad” de la instancia comunicativa la persistencia del concepto ontosemántico de la idea de correspondencia (Apel, 1991, 75). Sin embargo, no hay en la filosofía de Kant puntos de apoyo para sostener esta

³ Podemos decir, recurriendo a una expresión acuñada por Habermas, que ya en la filosofía de Kant la verdad manifiesta su “rostro jánico” en cuanto no puede ser considerada unilateralmente. La expresión “rostro jánico” es utilizada en el contexto de la revisión de la idea consensual de la verdad (Habermas, 2002, 244 y 253). Los argumentos que sostienen esta revisión se exponen en la III parte de *Verdad y Justificación* (Habermas, 2002, 237-255).

tesis. Lo que Kant sostiene es más bien que la universalidad está garantizada formalmente por las estructuras de una “conciencia en general”. No son estructuras metafísicas, formas esenciales, sino las estructuras propias del conocimiento humano; las estructuras de un ser finito cuya sensibilidad está condicionada por las formas de tiempo y espacio y por reglas del entendimiento. La relevancia dada al objeto indica que no se trata de un análisis de los procesos mentales, sino de reglas que determinan la legitimidad y el alcance de nuestra comprensión de la realidad, lo cual implica la necesaria referencia objetiva. Podemos apreciar la relevancia de estos aportes si los vinculamos a la problemática actual en torno a la idea de referencia directa como una conceptualización clave para superar las dificultades de las posiciones de corte empirista que se centran en el problema de cómo vincular el nivel representacional (ya sea mental o lingüístico) con el mundo.

b) *en una concepción de la racionalidad* que incluye entre sus notas el ser libre y autónoma; y esto exige respetar esa dignidad tanto en sí mismo como en los demás. Implica además el reconocimiento básico del *Faktum* de la razón. Admitir que nuestra relación con la realidad requiere objetividad y por tanto ir más allá de nuestros posicionamientos particulares, es asumir que somos racionales; es aceptar una instancia normativa como una autoimposición libre para alcanzar una representación compartida de mundo.

Ahora bien, si se trata de una autoimposición libre esto quiere decir que la razón, si bien es un “*factum*” no se da como algo acabado y natural, sino como proyecto a conquistar. En este punto emerge nuevamente la cuestión de la relación entre razón teórica y práctica y la aspiración a la superación de escisiones. Tal vez esta superación no pueda lograrse en una articulación sistemática, pero esto no impide ver que una remite a la otra. La voluntad de verdad en cuanto exige la participación en un proceso en el cual debe primar el reconocimiento del otro y el respeto por su dignidad como ser racional, trasciende el plano meramente teórico implicando una dimensión moral.⁴ Por

⁴ Villacañas presenta a partir de esta “voluntad de verdad” una interpretación de la relación entre razón teórica y razón práctica que, desde Kant, va más allá de Kant. La pretensión de verdad –sostiene– “supone una subjetividad cuyo motivo último es poder ponerse en lugar de cualquier otra subjetividad, ocupa el lugar de una conciencia general. Una inteligencia que busca en ese sentido la ‘verdad’ es aquella cuyo fin último en su conducta cognoscitiva es el de buscar la anulación de los rasgos propios de su subjetividad, aquella cuya voluntad acepta este programa de motivo de actuación. Sin esta regla, sin esta autonomía, voluntad e inteligencia, la ‘verdad’ no existe como objeto, ni hay base para la construcción de reglas concretas de la posibilidad de la misma”. (Villacañas, 1982, 40).

otra parte el uso público y crítico de la razón requiere libertad de pensar y argumentar y, por lo tanto, instituciones que lo permitan, lo cual compromete al orden político.

Estas dos líneas directrices, a saber: la idea de *racionalidad “participativa”* con todo lo que ella implica como compromiso y responsabilidad en la búsqueda de verdad, y la idea de *referencia objetiva* –como aquella exigencia que confiere legitimidad al juicio– permiten una compleja y equilibrada concepción acerca de la verdad que puede poner coto tanto a aquellas concepciones que oscilan entre el “representacionismo” y los fundamentos ontológicos, como a las diversas formas de “consensualismo”. En la medida en que pretenden superar posiciones unilaterales, las reflexiones kantianas acerca de la verdad mantienen una notable actualidad y constituyen una significativa contribución a los debates contemporáneos, aunque éstos se planteen hoy en otro horizonte filosófico.

Bibliografía

- Apel, Karl-Otto (1991) “Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última”, en Apel, Karl-Otto, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, pp. 37-145, trad. Norberto Smilg.
- Cabrera, Isabel (1996): “Verdad y juicio reflexionante en Kant”, *Diánoia*, 42, 42, pp. 81-90.
- Habermas, Jürgen (2002) *Verdad y justificación*, Madrid, Trotta, trad. Pere Fabra y Luis Díez.
- Kant, Immanuel (1961) *Crítica de la razón práctica [1788]*, Buenos Aires, Losada, trad. J. Rovira Armengol.
- _____ (1978) *Crítica de la razón pura [1781/1787]*, Madrid, Alfaguara, trad. Pedro Ribas (A/B).
- _____ (1980) *Prolegómenos [1783]*, Buenos Aires, Aguilar, trad. Julián Besteiro.
- _____ (1991) *Antropología en sentido pragmático [1798]*, Madrid, Alianza, trad. José Gaos.
- _____ (2000) *Lógica. Un manual de lecciones [Jäsche, 1800]*, Madrid, Akal, trad. María Jesús Vázquez Lobeiras.
- McDowell, John H. (1994) *Mind and World*, Cambridge, Harvard University Press.

- Straulino Torre, Stefano (2016) “La noción kantiana de verdad trascendental”, *Revista de Estudios Kantianos*, 1, 2, pp. 126-145.
- Vanzo, Alberto (2010) “Kant on the Nominal Definition of Truth”, *Kant Studien*, 101, 2, pp. 147-166.
- Villacañas Berlanga, José L. (1982) “Sobre los problemas de la metacrítica a la ‘Kritik der reinen Vernunft’”, en Flórez Miguel, Cirilo y Álvarez Gómez, Mariano (eds.), *Estudios sobre Kant y Hegel*, Salamanca, Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad de Salamanca, pp. 27-57.

Fichte como crítico, defensor y continuador de Rousseau

Alberto Mario Damiani (CONICET – UBA – UNR)

damial@filo.uba.ar

Los escritos de Jean-Jacques Rousseau ejercieron una vasta y decisiva influencia sobre el pensamiento político y filosófico alemán de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX. Reivindicado por algunos como un exponente consecuente de la tradición republicana que se remonta a la antigüedad y denunciado por otros como inspirador del terror jacobino, la figura del ginebrino habría determinado los posicionamientos políticos y el pensamiento filosófico germánico desde la *Aufklärung* hasta el *Vormärz*. De los múltiples y variados testimonios de esa influencia he seleccionado como objeto del presente trabajo los que pueden encontrarse en textos de Johann Gottlieb Fichte, quien no sólo se enmarca en la tradición republicana de la soberanía popular, y llega a ser uno de los exponentes más destacados de su versión igualitarista, sino que toma partido por el derecho de resistencia del pueblo francés, de una manera mucho más decidida que los demás idealistas alemanes.

Sin embargo, en trabajos relativamente recientes sobre las nociones fichteanas de soberanía y resistencia se le atribuyen a Fichte dos doctrinas que no parecen encontrarse en sus textos. Por un lado, Ingeborg Maus intenta demostrar que Fichte no es un teórico democrático de la soberanía popular. Para ello lo contrapone a Rousseau, quien piensa el poder soberano como un poder legislativo y al pueblo como autolegislado. Fichte, en cambio, restauraría, según Maus, una doctrina contractual medieval, y sostendría que, en situaciones normales en las que rige el principio de la representación política, no hay comunidad popular sino “un mero agregado de *súbditos*”.¹ Por otro lado, Jean-Christophe Merle sostiene que la filosofía política del joven Fichte pretende institucionalizar el derecho de resistencia del pueblo, porque incorpora en la constitución republicana la figura del tribunal popular.²

En el presente trabajo me propongo examinar algunos argumentos formulados por Fichte en textos publicados entre 1793 y 1797. En ellos puede percibirse que su interés no radica meramente en refutar o defender las tesis del ginebrino, sino más bien

¹ Cf. Maus (2001).

² Cf. Merle (1999).

en intentar contribuir a la solución de los problemas formulados en sus obras. Ese interés lo lleva sucesivamente a criticar, defender y aprovechar las tesis y argumentos de Rousseau. Para cumplir con el objetivo propuesto comenzaré examinando una lección que Fichte imparte en 1794 en la Universidad de Jena (1). Luego me detendré a reconstruir las réplicas que Fichte formula contra las objeciones reaccionarias al *Contrato social* (2). Por último, intentaré mostrar que la concepción sobre el ejercicio de la soberanía popular formulada por Fichte en su teoría del derecho natural puede comprenderse como un intento de solucionar problemas planteados por el propio Rousseau, dentro de la misma matriz republicana, igualitaria y contractualista, elaborada por el ginebrino (3).

1.

En 1794 Fichte pronuncia en la Universidad de Jena una serie de lecciones anunciadas con el título *Moral para los sabios*, luego publicadas como *Algunas lecciones sobre el destino del sabio* (Fichte, 1794a-b). Entre las cuestiones tratadas en estas lecciones se encuentran las siguientes: examinar la determinación distintiva o el destino (*Bestimmung*) de los sabios o doctos, qué relación tienen con el conjunto de los seres humanos considerados como género y con los estamentos particulares que componen la sociedad, y cuáles son los medios más seguros para cumplir con este destino. A fin de examinar estas cuestiones, Fichte intenta aclarar, en primer lugar, en qué consiste el destino del ser humano considerado tanto en sí mismo como en sociedad y, en segundo lugar, la diferencia entre los estamentos de la sociedad. La respuesta de Fichte a las cuestiones mencionadas atribuye a la humanidad el destino de progresar culturalmente de manera constante, mediante el desarrollo continuo y uniforme de sus aptitudes y disposiciones, y les asigna a los sabios la función de promover el progreso de la humanidad. Este progreso depende, según Fichte, del avance de las ciencias. Este avance es moralmente relevante porque el ser humano puede perder todo con dignidad, salvo la posibilidad de perfeccionarse.³

Una vez demostrada esta respuesta a la cuestión general de sus lecciones, Fichte se propone aclararla mediante la discusión de la opinión opuesta. Esta discusión aparece

³ Cf. Fichte (1794a, 328). Un examen exhaustivo de los argumentos de estas lecciones excede el propósito del presente trabajo. Los mismos han sido objeto de los siguientes estudios críticos: Pohl (1966), Luporini (1981) y Vieweg (1995).

en la quinta lección, titulada “Examen de las afirmaciones de Rousseau sobre la influencia de las artes y las ciencias en el bienestar de la humanidad” (Fichte, 1794a, 335). En esta lección Fichte se propone refutar la tesis defendida por Rousseau en el *Discurso* que le valió el premio de la Academia de Dijon: el progreso de las ciencias y las artes ha contribuido a corromper las costumbres de los seres humanos (Rousseau, 1750). Según Fichte, Rousseau es quien con mayor determinación y elocuencia y con más cantidad de razones aparentes defendió esta tesis. La refutación fichteana de la misma comienza con el señalamiento de un tipo muy específico de inconsistencia, que puede expresarse del siguiente modo. Por una parte, Rousseau censura el denominado progreso de las ciencias y las artes porque el mismo habría corrompido, degradado o deformado la naturaleza humana. Por otra parte, dicha censura pretende ser un conocimiento verdadero que Rousseau ofrece a sus lectores para que éstos comprendan mejor la situación en la que se encuentran. Es decir, mientras el contenido de la doctrina de Rousseau censura el progreso del conocimiento, la acción de afirmar esa doctrina contribuye al mismo. Por ello, según Fichte, “sus acciones están en contradicción con sus principios” (Fichte, 1794a, 336).⁴

Según Fichte, esta contradicción entre las acciones y los principios, que involucra también otra contradicción entre estos mismos principios, se origina en que Rousseau no comparó los impulsos que lo llevaron a actuar y a equivocarse. Fichte se propone descubrir el punto que concilia los elementos contradictorios mencionados y, de esa manera, alcanzar una comprensión consistente y mejor de la cuestión: “Comprenderemos a Rousseau mejor de lo que él se comprendió a sí mismo y nos encontraremos entonces con un Rousseau en perfecta concordancia consigo mismo y con nosotros” (Fichte, 1794a, 337). Evidentemente, Fichte no expresa en este pasaje la simple intención de refutar las tesis formuladas en el primer *Discurso* de Rousseau, sino que se trata de un intento hermenéutico, mediante el cual sea posible reformular las tesis

⁴ El descubrimiento fichteano de este tipo específico de inconsistencia en el argumento sostenido por Rousseau parece mostrar que, en el marco de la filosofía trascendental clásica, se encuentra una anticipación de lo que la actual pragmática trascendental denomina “autocontradicción performativa”, esto es, una contradicción entre los dos componentes de un acto de habla, el componente performativo y el proposicional. La misma tiene lugar cuando la tesis afirmada contradice el acto de afirmarla. Sobre este tipo de contradicción, cf. Apel (1998), Kettner (1993) y Kuhlmann (1985). Desde hace algunos años diversos estudiosos de la obra de Fichte han indicado afinidades entre la *Wissenschaftslehre* de Fichte y la pragmática trascendental contemporánea, pero no siempre resulta destacada como afinidad la denuncia de una inconsistencia pragmática cometida por el adversario. Cf. Gerten (1997) y Damiani (2009, 60-113). En un reciente trabajo, Alessandro Bertinetto sostiene que Fichte impugna el realismo dogmático como performativamente autocontradictorio en las últimas exposiciones de su *Wissenschaftslehre*, pero no atiende al pasaje citado de esta temprana lección de Jena. Cf. Bertinetto (2007).

del ginebrino, despojándolas de elementos inconsistentes, para poder descubrir todo lo que puede aprenderse de ellas sobre el destino del sabio.⁵

A fin de alcanzar esa comprensión superadora del pensamiento del ginebrino, Fichte intenta descubrir el origen de la conclusión de Rousseau sobre las consecuencias indeseables de las ciencias y las artes. Dicho origen se encontraría en un legítimo sentimiento de indignación, surgido del siguiente modo.⁶ En primer lugar, Rousseau, alejado del mundo, se habría forjado una representación del estamento de los sabios tal como deberían ser. Según esta representación los doctos son seres que buscan desinteresadamente la verdad, por lo que debería admitirse que contribuyen al progreso gradual del género humano. En segundo lugar, el filósofo ginebrino ingresa al gran mundo y padece la lamentable experiencia de la existencia de doctos carentes de toda dignidad, dispuestos a sacrificar a la humanidad entera para satisfacer pasiones y caprichos, devenidos necesidades artificiales, que se incrementan y multiplican en cada momento. Estos doctos reales han transformado la sabiduría en un instrumento para complacer a un público corrupto. Este espectáculo, que Fichte reconoce también en su Alemania contemporánea, es el que ha afectado originariamente la sensibilidad de un alma noble como la de Rousseau, invadiéndola de sentimientos amargos y sombríos, que no resultan reprochables, sino preferibles a la resignación y la condescendencia con que algunos aceptan la instrumentalización de la cultura y del conocimiento humanos.

Fichte, sin embargo, advierte cierta unilateralidad en el juicio de Rousseau sobre las ciencias y las artes. La misma reside en que éste sólo atiende al lamentable espectáculo que suscita su indignación, sin advertir que aquellas también forman parte de las actividades humanas que pueden suprimirlo efectivamente. Por supuesto, también Rousseau quisiera ver suprimidos la sensualidad y el amor propio que mueve a los doctos en la sociedad contemporánea y, por ello, diseña la idea de un estado de naturaleza donde todavía no hay siquiera indicios de estos móviles y los seres humanos satisfacen sin esfuerzo alguno sus necesidades más elementales. Esta idea del estado de naturaleza *representa*, según Fichte, *el anhelo* de vivir en una situación pacífica, en la que los doctos no son tiranizados por el egoísmo ni se injurian recíprocamente, sino que

⁵ La traducción del pasaje citado es la ofrecida por Faustino Oncina Coves y Manuel Ramos Valera en Fichte (1794b). El mismo no alude, por cierto, sólo a una cuestión hermenéutica, sino también a la exigencia de autoconcordancia del yo consigo mismo y de la coherencia de la teoría con la práctica, que Fichte formula y examina en varias de sus obras. Años más tarde, de manera análoga a lo que él intenta con Rousseau en esta lección, Fichte parece atribuir a Kant la capacidad de comprender la obra de Leibniz mejor que su propio autor. Cf. Fichte (1797, 479).

⁶ La crítica de Fichte a Rousseau contiene, por tanto, un aspecto metodológico, que ha sido puesto de relieve por Ursua Lezaun (1977).

podrían dedicarse en forma apacible a reflexionar sobre su destino y sus deberes, contribuyendo al propio ennoblecimiento y al del género humano. Sin embargo, ese anhelo no puede realizarse en el estado de naturaleza diseñado por Rousseau, habitado por hombres naturales, perezosos y con las necesidades satisfechas.

Por ello, Fichte propone lo que puede considerarse como una forma de inversión del estado de naturaleza postulado por Rousseau (*cf.* Janke, 1994). Si el estado de naturaleza se identifica con una edad de oro, donde los seres humanos pueden satisfacer sus necesidades sin esfuerzo, esa edad debe pensarse como una situación futura y no como un estado pasado, que la humanidad ya hubiese perdido para siempre, tal como la imaginaron tanto Rousseau como muchos poetas. El reino de la libertad realizada no puede pensarse como una situación en la que el ser humano todavía no ha desarrollado su facultad de perfeccionarse, de modificarse indefinidamente y, por tanto, en la que vive como una especie animal más, junto a otras en la tierra fértil, satisfaciendo sus necesidades sin desplegar sus capacidades y cultivar diversas habilidades, con las que transforma tanto a su entorno como a sí mismo. Para Fichte, el estado de naturaleza, o sea, la situación en la que los seres humanos pueden satisfacer sus necesidades sin esfuerzo, sólo puede ser proyectado hacia el futuro, como una meta regulativa del posible progreso del género humano. Esta meta es un ideal inalcanzable, que motiva permanentemente el perfeccionamiento cultural de la humanidad.

Según esta interpretación, Rousseau no advierte que la humanidad puede y debe aproximarse a ese estado de naturaleza con mucho cuidado, esfuerzo y trabajo. “La naturaleza es tosca y salvaje sin la mano del hombre, y así debía ser, para que él sea constreñido [*gezwungen*] a salir del pasivo estado de naturaleza” (Fichte, 1794a, 343); es decir, para que él la transforme libre y activamente mediante su trabajo. El primer paso de esta transformación tiene el signo de la miseria y el infortunio, porque las necesidades se multiplican para un ser humano perezoso e indolente, que pretende hacer lo menos posible y gozar lo más posible. Por lo tanto, se libra una lucha entre las necesidades, que estimulan al ser humano a la actividad transformadora, y la pereza, fuente de todos los vicios e inhibidora de dicha actividad. Por ello, la indolencia del hombre natural, imaginada por el ginebrino, no es para Fichte un signo de independencia y pureza originarias, sino sólo el resultado de la corrupción de la tendencia esencial del ser humano a la acción libre y racional.

Para Fichte, el ser humano puede salvarse de la miseria, el dolor y el infortunio sólo si encuentra toda su alegría y placer en esta actividad transformadora. La función

del dolor en la experiencia humana consiste justamente en motivar la actividad que permite vencer la pereza y la indolencia, haciendo avanzar el cultivo y la elaboración de la naturaleza. Fichte concluye su quinta lección sobre el destino del sabio precisamente sosteniendo lo siguiente:

[q]uedarse parado quejándose de la corrupción de los seres humanos sin dar una mano para reducirla es afeminado [...] ¡Actuar! ¡Actuar! Para eso estamos aquí. [...] ¿No es justamente nuestra mayor perfección el llamamiento que recibimos a trabajar para el perfeccionamiento de los otros? ¡Alegrémonos con el espectáculo del amplio campo que tenemos que cultivar! ¡Alegrémonos de sentir en nosotros esta fuerza y de que nuestra tarea sea infinita! (Fichte, 1794a, 345-346).

Un tipo muy específico de dolor humano es el que un alma noble puede experimentar ante la corrupción moral de sus congéneres, por ejemplo, la indignación que el propio Rousseau siente ante el espectáculo de la miseria moral de los científicos y los artistas de su época. Según Fichte, toda la atención del ginebrino estaba concentrada en sufrir esta miseria, sin poder advertir la fuerza que tiene el género humano para ayudarse a sí mismo mediante acciones transformadoras. Un buen ejemplo de estas acciones son los propios *Discursos* de Rousseau. Mediante ellos, y casi sin advertirlo, Rousseau ejerce una influencia considerable sobre sus lectores. Sin embargo, el contenido de los mismos oculta, según Fichte, lo más instructivo que podría extraerse de ellos: la lenta y progresiva victoria que la razón humana logra sobre las pasiones humanas, mediante innumerables esfuerzos, fatigas y trabajos. Los *Discursos* de Rousseau son, para Fichte, las acciones paradójicas con las que su autor ha contribuido al esfuerzo continuo de la humanidad por formarse, instruirse y emanciparse.

La mencionada influencia de Rousseau sobre sus lectores resulta especialmente relevante dentro de la concepción fichteana del proceso histórico de emancipación política y espiritual. Este proceso se desarrolla gracias a la influencia o acción recíproca (*Wechselwirkung, gegenseitige Einwirkung*) que los seres humanos realizan en las relaciones sociales de enseñar y aprender mutuamente unos de otros. Estas relaciones presuponen tanto el reconocimiento mutuo de la libertad del prójimo, como la consiguiente voluntad de emancipar al prójimo. Quienes no desean vivir entre seres libres, semejantes a ellos, no han desarrollado aún un impulso social más elevado, ni la autoactividad (*Selbsttätigkeit*) de su propio yo, ni la conciencia de su libertad. Esta inmadurez moral la padece tanto el que quiere dominar a otros, como quienes no quieren emanciparse de él. Al respecto, Fichte recuerda el pasaje del *Contrato social*,

donde Rousseau afirma que quien se cree amo de otros es tan esclavo como ellos (cf. Fichte, 1794a, 309; Rousseau, 1762, 45), porque es un pusilánime que se someterá sin resistencia al primero que pueda sojuzgarlo. El ser humano libre, en cambio, ejerce un influjo emancipador sobre su entorno; por ejemplo, el influjo de las obras del Ciudadano de Ginebra sobre sus lectores.

2.

Habiendo examinado hasta aquí las críticas que Fichte formula a Rousseau en la mencionada lección de 1794, quisiera reconstruir a continuación las réplicas que Fichte formula contra las objeciones reaccionarias al *Contrato social*. Para la misma época de las lecciones mencionadas, Fichte publica de manera anónima un escrito titulado *Contribución a la rectificación de los juicios del público sobre la revolución francesa* (Fichte, 1793). El mismo se propone fundamentar filosóficamente el derecho del pueblo francés a la revolución que lleva a cabo en ese momento. Según indica el título, el autor pretende “rectificar” (*berichtigen*) las opiniones que el público alemán se va formando sobre la revolución contemporánea. La necesidad de esa rectificación se debe al siguiente hecho. En 1789 muchos alemanes cultos se entusiasmaron con el novedoso espectáculo que ofrecían los cambios políticos en Francia. Desde agosto de 1792, el gobierno jacobino comienza a tomar medidas radicales que producen cierta desilusión en parte del público alemán y la revolución comienza a perder algo de la simpatía que despertaba al comienzo. Además, los jacobinos no eran una peculiaridad folclórica del espíritu galo, sino que, para ese entonces, ya habían comenzado a organizarse y expresarse en territorio alemán (cf. Reinalter, 1981). Intentando capitalizar la desilusión mencionada, las publicaciones contrarrevolucionarias empiezan a ganar una considerable influencia sobre la opinión pública alemana. De allí surge la necesidad de rectificar las opiniones sobre la Revolución Francesa, en un momento en que ésta comenzaba a perder simpatizantes.

Entre las publicaciones adversas a la Revolución, llegadas del extranjero, cabe recordar ante todo el famoso trabajo de Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (1790), traducido al alemán en el año siguiente. La recepción alemana de este trabajo puede advertirse, por ejemplo, en la obra que Fichte elige como representante de la reacción contrarrevolucionaria alemana, a saber, el libro de August Wilhelm Rehberg,

*Investigaciones sobre la revolución francesa.*⁷ Rehberg había estudiado derecho y filosofía en Göttingen, se había interesado especialmente por el pensamiento político y jurídico inglés y se desempeñaba desde 1786 como secretario del canciller de Hannover. Lejos de exponer una opinión personal, Rehberg representa a una corriente que hunde sus raíces en la tradición política alemana y que tendrá ocasión de pronunciarse, al menos, hasta los tiempos de la Santa Alianza y la Restauración.⁸

Frente a la creciente influencia de estas publicaciones contrarrevolucionarias sobre una opinión pública que comienza a desilusionarse de la Revolución, Fichte comprende que ha llegado el momento de aclarar a los lectores los fundamentos del derecho de un pueblo a hacer una revolución política. Fichte realiza esta aclaración desde un punto de vista estrictamente filosófico, es decir, presentando los principios de la razón pura práctica de los que puede deducirse ese derecho. El carácter filosófico del texto radica, entonces, en que se defiende a la Revolución Francesa como un ejemplo de revolución política en general y como un caso particular de ejercicio del derecho que asiste a todo ser humano a realizar una revolución bajo ciertas circunstancias. De esta manera, Fichte ubica la discusión en el mismo plano que los publicistas contrarrevolucionarios, quienes juzgan reprobable toda revolución, y lo hacen en ocasión de la que está teniendo lugar en Francia. El análisis de un acontecimiento histórico particular se transforma en el examen de una cuestión jurídica universal, esto es, de un problema del derecho natural racional y de los principios del derecho político.

De los argumentos formulados en el *Beitrag* resultan especialmente relevantes para el presente trabajo aquellos que hacen una referencia explícita a los principios de derecho político formulados por Rousseau en el *Contrato social*. En ellos se manifiesta de manera evidente que, en la Alemania de fines del siglo XVIII, tanto los defensores como los adversarios de la Revolución Francesa la conectan de manera inequívoca con el ideario político formulado en los textos del ginebrino. Fichte comienza su crítica impugnando a quienes atribuyen al contractualismo la afirmación de la existencia histórica del estado de naturaleza y del contrato social como origen histórico de los cuerpos políticos existentes. Según esta atribución, habría habido algún momento histórico pasado en el que los seres humanos se encontraron viviendo sin estar

⁷ Cf. Rehberg (1793). Sobre la temprana recepción de Burke en Alemania, cf. Braune (1917), Hilger (1960) y Kraus (1999).

⁸ Sobre August Wilhelm Rehberg en la historia del pensamiento conservador alemán, cf. Epstein (1966, 547-594) y Vogel (1972).

vinculados por una obligación de obediencia política. El contrato social sería entonces una acción real llevada a cabo por los fundadores históricos de los Estados.

La crítica fichteana de esta imagen distorsionada de la teoría contractualista remite al comienzo del texto mencionado, donde Rousseau explícitamente advierte que su investigación no trata sobre el surgimiento histórico de la obligación de obediencia política, sino sobre el fundamento normativo que la vuelve legítima (Rousseau, 1762, 45-46). Efectivamente, cuando Rousseau plantea de manera hipotética o ficcional el problema del origen histórico de las sociedades políticas en su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, el pacto inicuo propuesto por los ricos y aceptado por los pobres no permite justificar las instituciones políticas, sino más bien impugnarlas. Admitiendo, entonces, que las constituciones históricas se han establecido por la fuerza, o por el engaño, el principio que permite fundarlas de manera legítima sólo puede encontrarse en cierto tipo de consentimiento de los miembros del cuerpo político, expresable bajo la forma de un contrato social. Dicho principio resulta suficiente para condenar como injusto e ilegítimo a todo Estado que no cuente con el libre consentimiento de los gobernados (cf. Fichte, 1793, 50-61).

En segundo lugar, Fichte responde a una objeción que Rehberg había formulado en las investigaciones mencionadas contra la noción de autonomía política del pueblo soberano, sostenida por Rousseau. Según Rehberg, esta noción no resulta del todo consistente con la distinción entre la voluntad general y la voluntad de todos (cf. Rousseau, 1762, 4-65). Sólo la primera es una voluntad independiente de las pasiones personales y puede ser identificada con una voluntad puramente racional. Por lo tanto, sigue Rehberg, todo lo que Rousseau y los revolucionarios franceses le atribuyen al pueblo, sólo corresponde a la razón práctica. Sólo de ella puede decirse que tiene la propiedad inalienable de obedecer exclusivamente leyes autoimpuestas. Contra Rousseau, Rehberg afirma que sólo la razón es soberana y se legisla a sí misma. Estos predicados no pueden ser atribuidos ni al ser humano, ni a la sociedad humana, ni al pueblo. Esta sustitución, propuesta por Rehberg, del pueblo por la razón como sujeto soberano tiene importantes consecuencias filosófico-políticas, porque la razón por sí sola no es suficiente como fundamento del poder político: si los seres humanos se condujeran siempre racionalmente, no sería necesaria la coerción estatal. Bajo la pluma de Rehberg, la autonomía de la razón parece volverse incompatible con la soberanía del pueblo.

Para responder a esta objeción de Rehberg, Fichte comienza concediendo tanto la autonomía de la razón pura práctica como la insuficiencia de la legislación moral para fundamentar la legislación civil.⁹ Por un lado, reconoce en su *Beitrag* a Rousseau como el fundador de la doctrina del deber ético puro, que descubre la autonomía de la conciencia humana como fuente exclusiva de la legislación moral.¹⁰ Por otro lado, esta legislación no contiene el fundamento racional de la legislación civil. Se plantea, entonces, el problema de determinar la fuente de la obligatoriedad de la legislación civil. La solución que ofrece Fichte a este problema reside en lo siguiente. El ámbito de la legislación civil queda delimitado por el silencio de la legislación moral. Este silencio no abarca sólo la clase de las acciones que la ley moral no prohíbe ni exige, sino que también remite al alto grado de indeterminación de los mandatos morales, que la legislación civil elimina mediante prescripciones positivas y codificadas. Sin transgredir la ley moral, los seres humanos tienen derecho a darse a sí mismos leyes establecidas por su libre arbitrio y a no reconocer como obligatoria ninguna norma a la que no hayan dado su consentimiento. Este derecho, y no nuestra naturaleza racional, es el fundamento de la soberanía inalienable e indivisible de la que habla Rousseau (cf. Fichte, 1793, 84). La obligatoriedad de las leyes civiles deriva de un acto voluntario de los seres humanos llamado contrato social. Este acto, permitido por la razón pura práctica, transforma a los seres humanos en ciudadanos miembros de un poder soberano que tiene, en cuanto tal, la facultad de modificar la constitución política, como hicieron los franceses con su revolución. Frente a la contraposición, propuesta por Rehberg, entre la autonomía de la razón y la soberanía popular, Fichte defiende la posición de

⁹ Ya en el *Beitrag*, Fichte reconoce esta insuficiencia, a pesar de la conexión que todavía establece entre moral y derecho. Pocos años más tarde, en su *Grundlage des Naturrechts*, Fichte formulará una teoría del derecho que hace abstracción de la ley moral y se asienta sobre el presupuesto del egoísmo universal. La pregunta por la aparente incompatibilidad entre los dos textos sobre este punto ha obtenido distintas respuestas por parte de la crítica especializada. Richard Schottky afirma un cambio de posición de Fichte sobre la cuestión, que podría datarse entre las dos obras mencionadas, coincidiendo con la publicación de la primera versión de la *Wissenschaftslehre*. Recién entonces se le presentaría a Fichte el problema de la articulación entre el derecho y la moral como dos ciencias aplicadas de la doctrina de la ciencia. Frederick Neuhouser, por su parte, se asombra de que Fichte no resuelva la cuestión de la conexión sistemática entre derecho y moral en su *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* (1794), sin advertir que, para ese entonces, Fichte no dispone aún de una clara articulación interna de su sistema. Wolfgang Kersting, en cambio, señala que la posición sostenida por Fichte en el *Beitrag* sobre la relación entre moral y derecho es semejante a la de algunos kantianos que pretenden fundamentar el derecho natural en la ley moral, de una manera incompatible con las tesis que el propio Kant formulará en su *Metaphysik der Sitten* (1797). Por su parte, Violetta L. Waibel indica que Fichte en el *Beitrag* no habla de “deducción” del derecho a partir de la moral. Por último, David James sostiene que, si bien la teoría estatal y social del joven Fichte suministra razones para evitar una moralización del concepto de derecho, la misma no excluye la posibilidad de una relación entre los conceptos de derecho y moralidad. Cf. Schottky (1973, XLVI-LV), Neuhouser (1994), Kersting (2001), Waibel (2006) y James (2009).

¹⁰ Cf. Gurwitsch (1922).

Rousseau, según la cual la igualdad natural de los seres humanos exige impugnar como ilegítima toda legislación civil que no haya surgido de la voluntad general.

3.

Habiendo reconstruido hasta aquí las réplicas que Fichte formula contra las objeciones reaccionarias al *Contrato social*, quisiera terminar esta conferencia mostrando que la concepción fichteana sobre la soberanía popular puede comprenderse como un intento de solucionar problemas planteados por el propio Rousseau, dentro de la misma matriz republicana, igualitaria y contractualista.

Por lo dicho hasta aquí puede registrarse cierta ambigüedad en la recepción fichteana del pensamiento político de Rousseau. Mientras que, en la quinta lección sobre el destino del sabio, Fichte presenta las tempranas tesis de Rousseau sobre las ciencias y las artes como una doctrina opuesta a la suya, en su escrito sobre la Revolución Francesa parece defender las tesis centrales del *Contrato social* mediante una respuesta a las objeciones que habían formulado los publicistas contrarrevolucionarios. Esta ambigüedad parece reflejarse en el desacuerdo imperante entre los especialistas que se han dedicado a estudiar la recepción mencionada. Mientras algunos consideran a Fichte como un sucesor alemán de Rousseau,¹¹ otros se encargan de señalar las profundas diferencias entre las concepciones filosófico-políticas que separan a ambos autores. Algunas de estas diferencias resultan especialmente significativas, por ejemplo, las referentes a las concepciones del contrato, de la propiedad, de la división del trabajo y del ejercicio de la soberanía popular defendidas en sus respectivos escritos.¹² Un examen de esta última cuestión permite sostener la

¹¹ Cf. Vaughan (1960, II, 94-96) y Schmidt-Biggemann (1995).

¹² Cf. Philonenko (1968, 41-47), Batscha (1981, 274-275) y Maus (2001). Entre estas diferencias se encuentran las que el propio Fichte advirtió implícita o explícitamente en su *Grundlage*, referentes respectivamente a las nociones de voluntad común (*gemeinsamer Wille*) y de propiedad privada. Respecto de la primera, Fichte señala que la tradición contractualista concibió el Estado como el concepto abstracto de la unión ideal de todos los individuos, devenidos ciudadanos mediante el acto arbitrario del pacto. Este concepto de todos (*Aller*) sólo ofrece la representación imaginaria de un *compositum*, que no alcanza para dar razón de la unidad estatal real. Según Fichte, esta unidad sólo puede ser concebida correctamente como una totalidad (*Allheit, totum*), cuyo vínculo orgánico se asienta en que cada ciudadano pueda creer que el Estado ha sido instituido únicamente para protegerlo. Dado que nadie sabe quién será la próxima víctima de una agresión, todos los miembros del cuerpo político aportan con gusto su contribución. Al presentar esta idea de totalidad orgánica como una novedad de su doctrina del derecho político, Fichte parece señalar implícitamente una diferencia entre su noción de voluntad común y la *volonté générale* propuesta por el ginebrino. Además, Fichte advierte explícitamente otra diferencia con Rousseau respecto de la posibilidad de concebir el derecho de propiedad en estado de naturaleza. Fichte afirma que la *aliénation totale* postulada por Rousseau supone el reconocimiento de un derecho de propiedad, fundado

siguiente tesis hermenéutica: la indudable influencia de Rousseau sobre Fichte no lo convierte a este último en un discípulo fiel que repite la doctrina del maestro, sino que se refleja en el intento de solucionar, de manera independiente, problemas que habían quedado planteados por el *Contrato social*.¹³

Por una parte, Fichte comparte con Rousseau la tesis según la cual el poder soberano de una república sólo puede ser atribuido a una voluntad general, expresada en las leyes. Esta atribución se realiza mediante el contrato de ciudadanía, en el que los pactantes reciben la garantía de sus derechos gracias a la identificación de la libertad con la autonomía política. Para que estos derechos se encuentren efectivamente garantizados, la ley debe imperar como una potencia preponderante y como el poder supremo de la república. Esta potencia sólo se logra mediante un contrato en el que una multitud de seres libres se reúne en una voluntad general, cuyo objetivo es la realización del concepto de derecho en la legislación civil. De esta manera, se concilian las pretensiones de libertad y seguridad de todos los pactantes.

Ésta es la *volonté générale* de Rousseau, cuya diferencia con la *volonté de tous* no es en absoluto inconcebible. Todos los individuos quieren conservar, cada uno para sí, tanto como sea posible, y dejar a los demás tan poco como sea posible. Pero precisamente porque esta voluntad está en conflicto consigo misma, los aspectos conflictivos se suprimen recíprocamente y lo que queda como último resultado es que cada uno debe tener lo que le corresponde (Fichte, 1796/1797a, 106).¹⁴

Por otra parte, en su teoría del derecho natural, Fichte formula una concepción sobre el ejercicio de la soberanía popular muy distinta de la propuesta por Rousseau. Como es sabido, en el *Contrato social* dicho ejercicio se realiza mediante la participación de todos los ciudadanos en el *poder legislativo* o voluntad general soberana de la república (Rousseau, 1762, 53-57). Fichte, en cambio, concibe el ejercicio de la soberanía mediante la participación de los ciudadanos en un *tribunal popular* capaz de juzgar el desempeño de los magistrados o representantes cuando sea necesario.¹⁵ A mi juicio, esta novedosa propuesta de Fichte puede entenderse como un

en el trabajo y anterior al contrato estatal. Este reconocimiento resulta incompatible con las concepciones de la propiedad y el trabajo formuladas en la *Grundlage*. Cf. Fichte (1796/1797a, 201-209) y Rousseau (1762, 53-55, 58-60). He examinado el organicismo político fichteano en Damiani, (2011/2012) y las concepciones fichteanas del trabajo y la propiedad en Damiani (2013).

¹³ Georg Gurwitsch llegó a sostener que la doctrina fichteana del derecho natural reformula en una terminología más clara los problemas del *Contrato social*. Cf. Gurwitsch (1922).

¹⁴ La traducción del pasaje citado es la ofrecida por José L. Villacañas Berlanga, Manuel Ramos Valera y Faustino Oncina Coves en Fichte (1796/1797b, 188), levemente modificada.

¹⁵ Cf. Damiani (2011/2012).

diseño institucional que permite resolver problemas advertidos por el propio Rousseau, referentes a la conservación de las instituciones republicanas.

Según Rousseau los cuerpos políticos padecen, desde su nacimiento, de un vicio inherente e inevitable consistente en la acción continua de la voluntad particular del gobierno contra la voluntad general del pueblo. Ello conduce a que tarde o temprano se rompa el equilibrio entre ellas y el príncipe comience a oprimir al pueblo, usurpando las funciones soberanas y rompiendo el contrato social. Esta tendencia a la degeneración y a la muerte es padecida por todos los cuerpos políticos, incluso los mejor constituidos, como Esparta y Roma, que no fueron eternos (Rousseau, 1762, 110-113). Frente a esta degeneración natural de los cuerpos políticos, Rousseau sostiene que el único medio para mantener durante el mayor tiempo posible la autoridad soberana y preservarla contra las usurpaciones en manos del poder ejecutivo son las asambleas del pueblo, convocadas periódicamente en fechas fijas, establecidas por ley. Esta convocatoria periódica y legal del cuerpo soberano evita que la misma dependa de la voluntad particular de un príncipe dispuesto a impedir el ejercicio efectivo de la soberanía popular. Estas asambleas se abren con dos mociones insuprimibles, que se someten a votación por separado. La primera se refiere a la conservación o el cambio de la forma de gobierno, la segunda se refiere a la conservación o el cambio de los magistrados, que estaban encargados del poder ejecutivo hasta el momento de la asamblea (Rousseau, 1762, 114-123). La primera moción es votada por el pueblo en su función de poder legislativo soberano, es decir de poder constituyente, mediante la ratificación o la derogación de la forma de gobierno imperante. La segunda moción, en cambio, sólo puede ser votada por el pueblo en su función de poder ejecutivo democrático y provisorio que *juzga* el desempeño de los magistrados. Al votar esta segunda moción, por tanto, la asamblea del pueblo se transforma en un *tribunal popular*, que puede ratificar o destituir al príncipe.

Este último aspecto del remedio propuesto por Rousseau contra las posibles usurpaciones de la soberanía en manos del gobierno es convertido, dentro de la doctrina del derecho natural formulada por Fichte, en la única forma del ejercicio de la soberanía popular, propia de una república constituida conforme al concepto de derecho (Fichte, 1796/1797a, 151-187). Según su doctrina del derecho político, el poder estatal tiene una naturaleza representativa y de ella se deduce necesariamente una peculiar división de poderes, que no se basa en la separación entre el poder ejecutivo y el legislativo,

propuesta por Rousseau, sino entre el poder político (en sentido amplio) y el eforato.¹⁶ Este último está formado por individuos elegidos por el pueblo, que se ocupan de inspeccionar el ejercicio del poder político de los magistrados. Además, si los éforos descubren que los magistrados han cometido una falta grave, *deben* acusarlos como fiscales ante la comunidad, esto es, ante el pueblo reunido bajo la forma de un *tribunal popular*.

Dado que estos éforos carecen de poder ejecutivo, Fichte advierte que son distintos a los de Esparta y Venecia. La única institución histórica afín a ellos es la de los tribunos del pueblo de la república romana, institución a la que el propio Rousseau ya le había reconocido las capacidades de restaurar el equilibrio entre el príncipe, el pueblo y el soberano, de conservar la vigencia de las leyes y las funciones del poder legislativo (Fichte, 1796/1797a, 172 nota; Rousseau, 1762, 140-141).

Por lo tanto, es necesario advertir que Fichte modifica sustancialmente el diseño institucional propuesto por Rousseau en el *Contrato social*. Esta modificación radica en que la soberanía no la ejerce el pueblo de manera directa en el poder legislativo, como quiere el ginebrino, sino en un tribunal, que juzga las acciones del poder político que lo representa. Sin embargo, esta modificación introducida por Fichte puede ser comprendida como una propuesta de solución a un problema planteado por Rousseau en el *Contrato social*. Este problema estriba en la mencionada tendencia natural e inevitable de los cuerpos políticos hacia su propia degeneración y muerte. Esta tendencia se efectiviza cuando los magistrados dejan de limitarse a su función constitucional de ejecutar las leyes y comienzan a usurpar las funciones del soberano y a cambiar el sentido de las leyes de la república. Originariamente las leyes tienen la

¹⁶ Tanto el mencionado carácter representativo del poder estatal como la crítica de la democracia directa, concebida por Fichte como el extremo opuesto pero similar al despotismo, podrían conducir a postular la incompatibilidad lisa y llana con el pensamiento político de Rousseau. Sin embargo, para evaluar la cuestión con el debido cuidado es necesario señalar los siguientes matices. En primer lugar, si bien el pensador ginebrino sostiene que la soberanía, detenida únicamente por la *volonté générale*, no puede ser representada, transmitida, ni alienada, reconoce que el *pouvoir* puede transmitirse al príncipe. En segundo lugar, que es deseable que ello ocurra, porque la democracia directa es una forma de gobierno que no conviene a los hombres sino a los dioses. En tercer lugar, Rousseau reconoce que esta transmisión del poder ejecutivo (del soberano al príncipe) tiene carácter representativo. Este reconocimiento se hace explícito cuando Rousseau postula la suspensión del poder ejecutivo, en el momento que el pueblo se reúne legítimamente como cuerpo soberano. Para justificar esta suspensión o carencia de jurisdicción, sostiene que “donde está el representado ya no existe el representante”. En cuarto lugar, cabe advertir que también Fichte sostiene que la reunión del soberano representado supone la suspensión del poder ejecutivo representante y que ambas se encuentran contenidas en el interdicto de Estado (*Staatsinterdict*) formulado por los éforos. Por último, cabe advertir que el poder legislativo de Rousseau es un poder soberano constituyente y destituyente, semejante al tribunal popular de Fichte, pero no equiparable a un poder legislativo que funcione subordinado a la constitución del Estado, como parece concebirlo Fichte. Cf. *Contrato social*, II:1, III:4, III:14 = Rousseau (1762, 61, 96, 116) y Fichte (1796/1797a, 172).

función de garantizar la igualdad formal y material de los ciudadanos. Sin embargo, Rousseau advierte explícitamente que las leyes cumplen esta función igualitaria sólo en los Estados bien constituidos: “[b]ajo los malos gobiernos esta igualdad sólo es aparente e ilusoria; no sirve más que para mantener al pobre en su miseria y al rico en su usurpación. De hecho las leyes son siempre útiles a los que poseen y perjudiciales a los que no tienen nada”. (Rousseau, 1762, 60).

El ginebrino reconoce, entonces, que la tendencia degenerativa de los cuerpos políticos se origina en el comportamiento de aquellos gobernantes que, lejos de limitarse a ejecutar las leyes establecidas por la voluntad popular, las utilizan para perjudicar a los pobres y beneficiar a los ricos. A fin de reformular el diseño institucional de la república moderna, tomando como punto de partida la propuesta de Rousseau, Fichte parece haber razonado, por tanto, del siguiente modo. La clave de la soberanía popular no se encuentra en las leyes, cuya función puede reducirse a fijar legalmente la desigualdad entre ricos y pobres, tal como Rousseau sostuvo en su *Discurso sobre la desigualdad*.¹⁷ El pueblo soberano sólo puede evitar este abuso de las leyes si conserva la facultad de *juzgar* a los magistrados que cometan ese abuso. Y ésta es justamente la facultad que Fichte le atribuye al pueblo en toda república constituida de acuerdo con el concepto de derecho. Por ello, el diseño institucional que él propone puede comprenderse como una propuesta de solución a un problema planteado por Rousseau, dentro del mismo marco de un republicanismo igualitario formulado por el ginebrino.

Bibliografía

- Apel, Karl-Otto (1998) *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Batscha, Zwi (1981) “Die Arbeit in der Sozialphilosophie Johann Gottlieb Fichtes”, en Batscha, Zwi, *Studien zur politischen Theorie des deutschen Frühliberalismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 259-337.

¹⁷ Fichte propone su propia concepción sobre el origen de la desigualdad y la contrapone a la de Rousseau en las lecciones duodécima y decimocuarta de *Los caracteres de la edad contemporánea* (Fichte, 1806, 171-185, 198-212).

- Bertinetto, Alessandro (2007) "Die transzendente Argumentation in der transzendente Logik Fichtes", *Fichte-Studien*, 31, pp. 255-265.
- Braune, Frieda (1917) *Edmund Burke in Deutschland*, Heidelberg, Winters.
- Damiani, Alberto M. (2009) *Handlungswissen. Eine transzendente Erkundung nach der sprachpragmatischen Wende*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber.
- _____ (2011/2012) "El ejercicio de la soberanía popular en el joven Fichte", *Deus mortalis. Cuaderno de filosofía política*, 10, p. 179-210.
- _____ (2013) "Trabajo y ciudadanía en la filosofía política de Fichte", *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 48, pp. 285-304.
- Epstein, Klaus (1966) *The Genesis of German Conservatism*, Princeton (N. J.), Princeton University Press.
- Fichte, Johann G. (1793) *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution*, en Fichte, Immanuel H. (ed.), *Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke*, Berlin, Veit und Comp., t. 6, 1845, pp. 39-288.
- _____ (1794a) *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, en Fichte, Immanuel H. (ed.), *Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke*, Berlin, Veit und Comp., t. 6, 1845, pp. 291-346.
- _____ (1794b) *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, Madrid, Istmo, 2002, trad. Faustino Oncina Coves y Manuel Ramos Valera.
- _____ (1796/1797a) *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, en Fichte, Immanuel H. (ed.), *Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke*, Berlin, Veit und Comp., t. 3, 1845, pp. 1-385.
- _____ (1796/1797b) *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994, trad. José L. Villacañas Berlanga, Manuel Ramos Valera y Faustino Oncina Coves.
- _____ (1797) *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, en Fichte, Immanuel H. (ed.), *Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke*, Berlin, Veit und Comp., t. 1, 1845, pp. 453-518.
- _____ (1806) *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, en *Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke*, en Fichte, Immanuel H. (ed.), *Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke*, Berlin, Veit und Comp., t. 7, 1846, pp. 3-256.
- Gerten, Michael (1997) "Fichtes Wissenschaftslehre vor der aktuellen Diskussion um die Letztbegründung", *Fichte-Studien*, 13, pp. 173-189.

- Gurwitsch, Georg (1922) “Kant und Fichte als Rousseau-Interpreten”, *Kant-Studien*, 27, 1-2, pp. 138-164.
- Hilger, Dietrich (1960) *Edmund Burke und seine Kritik der Französischen Revolution*, Stuttgart, Fischer.
- James, David (2009) “The relation of right to morality in Fichte’s Jena theory of the state and society”, *History of European Ideas*, 35, 3, pp. 337-348.
- Janke, Wolfgang (1994) “Zurück zur Natur? Fichtes Umwendung des Rousseauischen Naturstandes”, en Janke, Wolfgang, *Entgegensetzungen. Studien zu Fichte-Konfrontationen von Rousseau bis Kierkegaard*, Ámsterdam, Rodopi, pp. 9-21.
- Kersting, Wolfgang (2001) “Die Unabhängigkeit des Rechts von der Moral (Einleitung)”, en Merle, Jean-Christophe (ed.), *Johann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts*, Berlin, Akademie Verlag, pp. 21-37.
- Kettner, Matthias (1993) “Ansatz zu einer Taxonomie performativer Selbstwidersprüche”, en Dorschel Andreas *et al.* (eds.), *Transzendentalpragmatik. Ein Symposium für Karl-Otto Apel*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 187-211.
- Kraus, Hans-Christof (1999) “Ernst Brandes und der deutsche Zeitgeist um 1800”, *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, 47, 4, pp. 308-328.
- Kuhlmann, Wolfgang (1985) *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber.
- Luporini, Cesare (1981) “Fichte e la destinazione del dotto”, en Luporini, Cesare, *Filosofi vecchi e nuovi*, Roma, Editori Riuniti, pp. 129-183.
- Maus, Ingeborg (2001) “Die Verfassung und ihre Garantie: das Ephorat (§§ 16, 17 und 21)”, en Merle, Jean-Christophe (ed.), *Johann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts*, Berlin, Akademie Verlag, pp. 139-158.
- Merle, Jean-Christophe (1999) “L’institutionnalisation du droit de résistance chez Fichte”, en Zancarini, Jean.-Claude (ed.), *Le Droit de résistance XII^e-XX^e siècle*, Fontenay/Saint-Cluod, Ens Editions, pp. 273-290.
- Neuhouser, Frederick (1994) “Fichte and the Relationship between Right and Morality”, en Breazeale, Daniel y Rockmore, Tom (eds.), *Fichte. Historical Contexts/Contemporary Controversies*, Atlantic Highlands (N. J.), Humanities Press, pp. 158-180.
- Philonenko, Alexis (1968) *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Paris, Vrin.

- Pohl, Karl (1966) *Fichtes Bildungslehre in seinen Schriften über die Bestimmung des Gelehrten*, Meisenheim am Glan, Hain.
- Rehberg, August Wilhelm (1793) *Untersuchungen über die französische Revolution*, Hannover/Osnabrück, Ritscher.
- Reinalter, Helmut (1981) *Der Jakobinismus in Mitteleuropa. Eine Einführung*, Stuttgart/ Berlin/Köln/Mainz, Kohlhammer.
- Rousseau, Jean-Jacques (1750) “Discours sur les sciences et les arts”, en Rousseau, Jean-Jacques, *Schriften zur Kulturkritik*, Hamburg, Meiner, 1995.
- _____ (1762) *Du contrat social*, Paris, Le Livre de Poche, 1996.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm (1995) “Die Freiheit, der Wille, das Absolute. Fichte als Aus-denker Rousseaus”, en Jaumann, Herbert (ed.), *Rousseau in Deutschland. Neue Beiträge zur Erforschung seiner Rezeption*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, pp. 197-220.
- Schotky, Richard (1973) “Einleitung des Herausgebers”, en Fichte, Johann Gottlieb, *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, pp. VII-LXV.
- Ursua Lezaun, Nicanor (1977) “Fichte frente a Rousseau. La polémica sobre la influencia de las artes y las ciencias sobre el bien de la humanidad”, *Arbor. Revista general de investigación y cultura*, 97, pp. 85-90.
- Vaughan, Charles E. (1960) *Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau*, 2 t., New York, Russell and Russell.
- Vieweg, Klaus (1995) “Fichtes Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten von 1794”, en Högrefe, Wolfram (ed.), *Fichtes Wissenschaftslehre 1794. Philosophische Resonanzen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 165-182.
- Vogel, Ursula (1972) *Konservative Kritik an der bürgerlichen Revolution: August Wilhelm Rehberg*, Darmstadt/Neuwied, Luchterhand.
- Waibel, Violetta L. (2006) “On the Fundamental Connection between Moral Law and Natural Right in Fichte’s ‘Contribution’ (1793) and ‘Foundations of Natural Right’ (1796/97)”, en Rockmore, Tom y Breazeale, Daniel (eds.), *Rights, Bodies and Recognition. New Essays on Fichte’s Foundations of Natural Right*, Aldershot (Hampshire, England), Ashgate, pp. 45-58.

El hombre como razón pensante. El destino del hombre según Hegel

Jorge Eduardo Fernández (UNSAM)

jorgeedu1955@gmail.com

1. El destino del hombre

La expresión: “destino del hombre”, está tomado en principio, siguiendo la acostumbrada traducción al español, del escrito: *Die Bestimmung des Menschen*, publicado por Fichte en el año 1800. La traducción del término “Bestimmung”¹ hace a la cuestión pero, teniendo en cuenta las dificultades que conlleva al respecto, voy a ceñirme en este artículo tan solo al significado que adquiere en la obra de Hegel.

Más allá de esta dificultad, un flanco a tener en cuenta, son los estudios sobre la expresión “Die Bestimmung des Menschen” que se vienen realizando en las últimas décadas. Me refiero especialmente a la puesta en relieve de la repercusión generada a partir y en torno a dicha fórmula, y al interés despertado por comprender “el destino del hombre” (*Die Bestimmung des Menschen*) que tuvo su auge a mediados del siglo XVIII y se proyecta en parte del XIX.

En lo que se refiere al tratamiento de la cuestión en general, cabe mencionar de manera especial el voluminoso libro de Laura Anna Macor: *Die Bestimmung des Menschen (1748-1800)* (Macor, 2013), que puede resultar de uso casi imprescindible para aquellos que quieran tener una visión del derrotero de la cuestión. Como ya lo indica el subtítulo de esta obra, Macor realiza un excelente trabajo de historia conceptual en lo que respecta al desarrollo de esta fórmula durante los años mencionados. Partiendo de las primeras acepciones provenientes del concepto de “destino” (*Bestimmung*) como expresión teológico-religiosa utilizada por Lutero, Macor, coincidiendo con la mayoría de los que han historiado el caso, situará el centro detonante de las repercusiones de tal concepto en la obra Johann Joachim Spalding (1714-1804), quien en 1748 publicó sus “Observaciones sobre el destino del hombre”

¹ La traducción y el modo como lleguemos a comprender el término “Bestimmung” atañen de manera relevante a la cuestión planteada en este escrito. Al menos en lo que refiere a la utilización del término por parte de Fichte y de Hegel, cabe traducirla como “destino”, procurando mantener expresa, en el caso de la *Ciencia de la lógica*, la relación del término “Bestimmung” con “Bestimmtheit” (Determinidad).

(Spalding, 1997) y de este modo procuró la entrada de este concepto en el debate de entonces (Macor, 2013, 74).²

En la obra de Macor encontramos los primeros datos acerca del modo como el joven Hegel, en tiempos de su estadía en el Convictorio de Tübingen, se va interiorizando en esta cuestión. Un primer dato a tomar en cuenta es la influencia que ha ejercido el debate sobre “el destino del hombre”, en gran medida debido a las enseñanzas de Friedrich Oetinger en la Universidad de Tübingen, en los años en que Hegel realizaba sus estudios teológicos (Macor, 2013, 281).³

De allí se vuelve previsible poder encontrar, sobre todo en los escritos del joven Hegel, alguna indicación a la cuestión. En sus Consideraciones finales sobre la historia posterior del concepto de “destino del hombre” (Macor, 2013, 355) encontramos una nueva referencia a Hegel.⁴

El diagnóstico de Hegel resulta tan precoz como brillante, por un lado parece celebrar el hecho de buscar en “el destino del hombre” una base positiva, en principio para la religión cristiana, y por otro indica el modo insuficiente de los recientes planteos. La dirección hacia la cual se dirigirá Hegel al respecto la encontramos, en su escrito sobre *La positividad de la religión cristiana*, tan solo indicada:

El concepto general de naturaleza humana es capaz de infinitas modificaciones, y no es un subterfugio recurrir a la experiencia para afirmar que tiene que haber modificaciones, al contrario: se puede demostrar apodóticamente que nunca ha existido la pura naturaleza humana; basta con tratar de precisar qué sería entonces la pura naturaleza humana [. E]sta expresión no puede tener otro contenido que la adecuación al concepto general. Pero la naturaleza viva nunca coincidirá con su concepto, razón por la cual lo que para el concepto era mera modificación, pura

² “Der Begriff “Bestimmung des Menschen” wird 1748 endgültig in das gelehrte Sprachgut der Aufklärung eingeführt und wird von diesem Moment an zum Grundbestandteil der philosophischen und theologischen Reflexion über den Menschen. Das Verdienst dieses begrifflichen Gewinns gebührt den lutherischen Theologen Johann Joachim Spalding (1714 – 1804), der 1748 seine Betrachtungen über die Bestimmung des Menschen veröffentlicht und auf diese Weise dem Begriff Eingang in die damalige Debatte verschafft”. (74).

³ “Als zeitweilig Fazit kann also das folgende gelten: Die Tübinger Studenten waren mit der ganzen Tradition der Bestimmung des Menschen bestens vertraut, der sie sich in geschichtsphilosophischer sowie religiös-metaphysischer Hinsicht nährten, was angesichts der beiden fast zeitgleichlichen Revolutionen, der Kantischen und der Französischen, allerdings nichts überraschen dürfte”. (281).

⁴ “Der junge Hegel äussert sich 1800 eindeutig dazu: Man habe sich “[i]n neuern Zeiten” intensive mit der “menschlichen Natur” und dem damit eng verbundenen “Verhältnis derselben zur Gottheit” beschäftigt und dabei geglaubt, “mit dem Begriff der Bestimmung des Menschen so ziemlich im Reinen zu sein, um nun mit demselben als Maßstab, an das Sichten der Religion selbst gehen zu können”. Man habe aber auf diese Weise nur “allgemeine Begriffe über die menschliche Bestimmung, und über das Verhältnis des Menschen zu Gott errungen, ohne Besonderheit, Bestimmtheit”, d.h. “eigentümliche religiöse Handlungen, Gefühle, Gebrauche, eine Ueberfluss, eine Menge von Ueberflüssigen” in betracht zu nehmen”. (355).

contingencia, algo superfluo, [se convierte] en lo necesario, vivo, tal vez incluso en lo único natural y bello” (Hegel, 2014, 474).⁵

Pocos años más tarde encontraremos retomada esta cuestión, ya no en el contexto planteado en torno a la tarea de pensar la “Positividad de la religión cristiana”, sino en la crítica explícitamente dirigida contra aquello que Hegel denomina la “teología moral” de Kant y Fichte.

2. El hombre como razón pensante

En lo que respecta a la cuestión central propuesta en este escrito, debemos remitirnos a la exposición del “Dasein” en la “Lógica del ser” publicada en Nüremberg en 1812 y, de manera especialísima a la edición de la “Doctrina del ser” de 1832, que contiene correcciones sustantivas sobre el tema.

Comprendamos que la dificultad que enfrenta Hegel al pensar la tarea correspondiente a la “Doctrina del ser” no es menor. En un sentido, localizado en nuestro tema, podemos plantear que Hegel pretende comprender “el destino del hombre” desde una consideración que evite caer, y que por ello mismo supere, una fundamentación o mera consideración antropológica. Pero también, en un sentido más específico, podemos ver que aquello de lo que se trata no es de dar una explicación al “destino del hombre”, sino de comprenderla, en la medida de lo posible, en y desde el momento del curso de exposición del sistema en que ella brota, aparece.

Situados en este punto podemos plantear y dar a comprender la tesis principal que propongo en este artículo: “el destino del hombre” brota, aparece, en la *Ciencia de la lógica*, como un momento del desarrollo del “Dasein”, y por ello hay que comprenderla en el curso del mencionado desarrollo.

Hegel encuentra su primera formulación sistemática, medianamente aceptada por él mismo, en el capítulo dedicado al “Dasein” en la “Lógica del ser” publicada en Nüremberg en 1812. Y señalo, medianamente aceptada, debido a que este es uno de los

⁵ “Unendliche Modifikationen läßt der allgemeine Begriff der menschlichen Natur zu, und es ist nicht ein Notbehelf, sich auf die Erfahrung zu berufen, daß Modifikationen notwendig sind, daß die menschliche Natur niemals rein vorhanden war, sondern es läßt sich streng erweisen; es ist hinreichend, nur zu fixieren, was denn die reine menschliche Natur wäre. Dieser Ausdruck soll nichts in sich fassen als die Angemessenheit an den allgemeinen Begriff. Aber die lebendige Natur ist ewig ein anderes als der Begriff derselben, und damit wird dasjenige, was für den Begriff bloße Modifikation, reine Zufälligkeit, ein Überflüssiges war, zum Notwendigen, zum Lebendigen, vielleicht zum einzig Natürlichen und Schönen.” (Hegel, 1971, 218-219).

pasajes de su obra en el que Hegel pareciera mostrarse particularmente dubitativo. Al respecto, el dato más elocuente lo hallamos en el hecho de que esas páginas son aquellas a las que Hegel les ha dedicado mayor cantidad de correcciones y reescrituras en la edición de la “Doctrina del ser” de 1832. Y, además, no obstante las mencionadas correcciones, pueden observarse, aún en el texto definitivo de 1832, una escritura que ensaya caminos tentativos de formulación. Siendo este un rasgo peculiar de dicho pasaje y, dicho sea de paso, nada frecuente en el resto de la *Lógica*.

Cabe decir, en el afán de recoger las líneas principales de este artículo, que sostener que la concepción hegeliana del “destino del hombre” la encontramos cabalmente expresada en la *Ciencia de la lógica* en el desarrollo del capítulo del “Dasein”, implica que, recordando la deuda contraída en su escrito sobre *La Positividad...* y luego en *Fe y saber*, deberemos, por un lado, encontrar en este capítulo una formulación positiva del existir, del “estar siendo” (Dasein), y por otro lado, en su desarrollo tendrá que ser superada la dicotomía entre “ser” y “deber ser”.

¿En qué sentido Hegel alcanza su propósito?

Recordemos, en principio, que la *Ciencia de la lógica* tiene su inicio a partir del término “Bestimmtheit” que he traducido por “determinidad”. ¿Qué correspondencia debemos asignarle al concepto de “destino” (*Bestimmung*) desde este precedente? Pareciera imposible establecer una relación que no resulte extremadamente forzada si queremos poner en traducción la familiaridad entre “determinidad” y “destino”.

Tratemos de suplir con detalles conceptuales aquello que la falta de correlación entre idiomas nos impide expresar. “Determinidad” es un término clave, el que da inicio a la *Ciencia de la lógica*. En él queda meramente indicada la “inmediatez e indeterminación” del ser del inicio, del “puro ser” que, como afirmara Hegel en el primer capítulo de esta obra, es lo mismo que nada. De este “puro ser”, es decir, de la pura “determinidad” se va a diferenciar el “estar-siendo” (*Dasein*) que coherentemente Hegel define como “ser determinado” (*bestimmte Sein*).

Esta breve aclaración nos permite comenzar a comprender que, cuando hablamos de “destino”, hablamos de la determinación del “estar siendo”. Efectivamente, en tanto un ente está siendo no se trata del ser en general, sino de algo determinado. Plantearnos en este contexto qué puede llegar a significar la expresión “el destino del hombre”, nos remite con cierta claridad a aquello que lo determina en cuanto tal, entendiendo en el caso de Hegel y en especial de la *Ciencia de la lógica*, que en cuanto

tal no refiere inmediatamente en tanto hombre, sino en tanto que el hombre es un algo que está siendo.

Este planteo no solo lo va a diferenciar a Hegel de sus antagonistas de comienzos del siglo XIX, Kant y Fichte, sino que, sin resignar la tradición cartesiana en la que él mismo se inscribe, lo aproxima e introduce en el debate respecto a los planteos que en el siglo XX toman al “Dasein” o a la existencia como tema central de reflexión. En ese sentido se podrá sospechar cierta proximidad, no carente de significativas diferencias, entre el concepto hegeliano de “Dasein” y el modo como éste es planteado por Heidegger en *Ser y tiempo*.

Dirigiéndonos hacia el segundo capítulo de la “Doctrina del ser”, partamos de las siguientes consideraciones generales. En principio podemos decir que Hegel en esas páginas, mediante el desarrollo del “estar-siendo” intenta y logra concebir el concepto de “infinito determinado”. En este sentido podemos reconocerle el hecho de haber resuelto la cuestión que se planteaba en el escrito sobre *La Positividad de la religión cristiana*, al respecto decía: “Evidentemente una investigación conceptual a fondo de este tema se terminaría abocando a una meditación metafísica sobre la relación entre lo finito y lo infinito” (Hegel, 2014, 479).

En segundo término, como anticipamos, tengamos en cuenta que el desarrollo del “estar-siendo” es uno de los pasajes de la obra de Hegel que posee más correcciones y reformulaciones.

La exposición silogística del proceso de determinación (destino) del “estar-siendo” tiene su momento de mediación en el punto b de la Finitud, es decir, de la finitud que es comprendida en su circuito de destinación. Este pasaje lleva el título: “Bestimmung, Beschaffenheit und Grenze” (Hegel, 1990).⁶

Un primer aspecto a subrayar consiste en que, a diferencia de las representaciones generales que se suelen tener del idealismo hegeliano, de manera especial en la consideración del “estar siendo” se puede comprobar el carácter “fáctico”, “concreto”, hasta si se quiere “material” del pensamiento de Hegel.

La “facticidad” del “estar-siendo” constituye en la *Ciencia de la lógica* el momento de la finitud. La “Doctrina del ser”, que es habitualmente presentada como “Lógica del traspasar” (Übergehen), conforma en términos de Hegel, el devenir en y del “ser determinado” comprendido éste en la “forma del ser”.

⁶ Evito traducir los términos que componen este título ya que, por un lado se encuentran indicados en el cuadro precedente y, por otro lado, los tres serán objeto especial de consideración.

Sí bien, como antes indicamos, la *Lógica* comienza a partir de la “Determinidad” (*Bestimmtheit*) del ser inmediato e indeterminado, el inicio solo puede ser “hecho” desde la oposición que el ser puro mantiene con el “estar-siendo” en tanto “ser determinado”. Dice Hegel: Al ser del inicio, “[...] el carácter de indeterminidad tan solo le compete en oposición a lo determinado [...]” (Hegel, 1990, 71).

Esta aclaración resulta de suma importancia para situarnos en el desarrollo de la “Lógica del ser”. El “ser determinado”, “estar-siendo”, 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, a un rediseño de la organización y exposición del sistema de la razón, el cual 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”.

Dejando de lado todas estas consideraciones generales y concentrándonos en la cuestión propuesta, lo que quiero destacar 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”, pero agrega que hay que comprenderlo en su transitividad, es decir, como “determinidad que está siendo” (*seiende Bestimmtheit*).

Lo significativo, es que Hegel concibe al “estar siendo” como un ente “concreto” (*ein Konkretes*) y lo opone, de este modo, a la abstracción del puro ser del inicio. Este carácter de “concreto” es completado por Hegel al afirmar la facticidad del “estar siendo”.

Afirma Hegel: “Lo fáctico así como está presente (se presenta, tal como es), es el ‘estar siendo’ en general” (Hegel, 1990, 110).⁷ El “estar siendo” es “lo fáctico”, 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).

“Lo Fáctico” implica un estar presente (*vorhanden*) óntico que se diferencia y anticipa a cualquier axioma o principio a priori previamente puesto, pro-puesto, esto es, según el modo de una proposición. El “estar siendo” es considerado, en tanto “lo fáctico”, en un sentido “pre-pro-posicional”.

Tal facticidad consiste en que el ser determinado es concebido como la mediación ya existente de la cual parte la génesis y el proceso de desarrollo de las determinaciones o categorías ulteriores. Ahora bien, en tanto concreto y fáctico, el “estar-siendo” debe ser expuesto mediante el devenir propio e inherente a su transitividad, 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 “estar-siendo” a partir de la doble referencialidad que lo conforma. El desarrollo de la denominada “reflexión interior” parte de la concepción del “estar siendo” 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 “estar siendo” como unidad en tránsito que es 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 [...]” (Hegel, 1990, 118).⁸

El pasaje en el que Hegel hace mención explícita al “destino del hombre” es el siguiente. El párrafo completo, un tanto extenso, dice así:

El destino del hombre es la razón pensante: pensar, en general, es su simple determinidad, él mismo se distingue de los animales; en tanto que el mismo pensar se distingue de su ser-para-otro, su propia naturalidad y sensorialidad, a través de las cuales está en conexión inmediata con otro, él es pensar en sí. Pero el pensar es también en él; el hombre mismo es pensar, él es ahí en tanto pensante, pensar es su existencia y realidad efectiva; y además, en tanto su pensar es en su “estar siendo” y su “estar siendo” es pensar, es un concreto, es considerado como contenido y cumplimiento, es razón pensante, y en esto consiste el destino del hombre. Pero

⁷ “Das Faktische was also vorhanden ist, ist das Dasein überhaupt”.

⁸ “Es ist dies ein Unterschied, der nur der dialektischen Entwicklung angehört, dem das metaphysische Philosophieren, worunter auch das kritische gehört, nicht kennt [...]”.

esta misma determinación es nuevamente solo en sí como un deber ser, esto es ella con su cumplimiento, vale decir que su cumplimiento se ha incorporado, en la forma del ser-en-sí en general contra a su no incorporado “estar siendo”, que al mismo tiempo es en tanto enfrentado exteriormente, sensorialidad y naturaleza inmediata (Hegel, 1832, 119).⁹

Como podemos leer Hegel define al “destino del hombre” como “razón pensante”. Recordemos que este párrafo se encuentra ubicado en el capítulo segundo de la “Doctrina del ser” (1832) titulado “El estar-siendo”, “Das Dasein” y, de manera más precisa, en la que podemos considerar la exposición silogística de la determinidad (*Bestimmtheit*) del “Dasein” que lleva el subtítulo: “Bestimmung, Beschaffenheit und Grenze” (Hegel, 1990).¹⁰

Lo primero que hay que comprender es que “el destino del hombre” aparece en Hegel, como un momento del desarrollo del “estar-siendo”, es decir, del desarrollo de las referencias inherentes a todo ente, a algo (*Etwas*) que está-siendo. “El destino del hombre” es concebido aquí no como una naturaleza separada del resto de los entes, sino a partir de su propia génesis lógico-ontológica.

La afirmación “el destino del hombre es la razón pensante” sitúa al pensar como el rasgo distintivo del estar-siendo del hombre. El pensar es planteado como un rasgo constitutivo, es decir, prerreflexivo de su estar-siendo. Este “estar-siendo” pensar en-sí (*an sich*) indica el brotar de la diferencia que distingue al hombre de los animales, en tanto, aclara Hegel, que este en sí del pensar le permite al hombre diferenciarse de su ser-para-otro hacia el cual lo remiten su naturalidad y sensorialidad. En tanto que “razón pensante” el hombre “es pensar en-sí” (*er ist Denken an sich*).

⁹ “Die *Bestimmung* des Menschen ist die denkende Vernunft: Denken überhaupt ist seine einfache *Bestimmtheit*, er ist durch dieselbe von dem Tiere unterschieden; er ist Denken *an sich*, insofern dasselbe auch von seinem Sein-für-Anderes, seiner eigenen Natürlichkeit und Sinnlichkeit, wodurch er unmittelbar mit Anderem zusammenhängt, unterschieden ist. Aber das Denken ist auch *an ihm*; der Mensch selbst ist Denken, er *ist da* als denkend, es ist seine Existenz und Wirklichkeit; und ferner, indem es in seinem Dasein und sein Dasein im Denken ist, ist es *konkret*, ist mit Inhalt und Erfüllung zu nehmen, es ist denkende Vernunft, und so ist es *Bestimmung* des Menschen. Aber selbst diese Bestimmung ist wieder nur *an sich* als ein *Sollen*, d. i. sie mit der Erfüllung, die ihrem Ansich einverleibt ist, in der Form des Ansich überhaupt *gegen* das ihr nicht einverlebte Dasein, das zugleich noch als äußerlich gegenüberstehende, unmittelbare Sinnlichkeit und Natur ist”.

¹⁰ Los términos “Bestimmung”, “Beschaffenheit” y “Grenze” ofrecen cada uno de ellos dificultades de traducción. “Bestimmung”, que en la *Ciencia de la lógica* bien cabe traducirlo por “determinación”, ha sido traducido, en especial en el uso dado por Fichte, por “destinación”. A lo largo de este artículo nos encontraremos con la dificultad conceptual que implica optar, en cada caso por “determinación” o “destinación”. “Beschaffenheit”, en cambio, nos plantea una simple complejidad de traducción que, siguiendo la decisión tomada por Félix Duque, optamos verterla como “disposición”. Al optar traducir “Grenze” por “linde”, queremos permitir destacar la doble referencialidad del límite aquí concebido.

Pero, en tanto que pensante, su ser en sí es también en él (an ihm). En este sentido el hombre es ahí (*ist da*) pensante. “Pensar es su existencia y realidad efectiva” (*es ist seine Existenz und Wirklichkeit*). Es sumamente relevante notar que en esta afirmación Hegel utiliza el término “existencia” (*Existenz*) que, a diferencia del “estar-siendo”, remite por su parte al hecho singular del existir de un algo determinado, “existencia”, explicaba, indica una determinación general propia de las “esencialidades” (*Wesenheiten*) o determinaciones reflejas de la esencia. A diferencia de la “Lógica de la esencia”, el problema principal y en cierto sentido la tarea de la “Doctrina del ser”, es el de hacer posible el desarrollo de las determinaciones inherentes o internas a cada “Dasein”.

Lo significativo del modo como Hegel lo expresa aquí, y que seguramente ya estará llamando la atención al lector, es que el pensar no se identifica en esta primera instancia con el yo. Por el contrario, se diferencia de él en tanto el pensar es un rasgo característico, evitemos decir existencial, de su “estar-siendo”. Su ser “en sí” y “en él”, “en tanto su pensar es en su ‘estar siendo’ y su ‘estar siendo’ es pensar”, conforma un “concreto”. El hombre como razón pensante es comprendido como contenido de su estar-siendo, pero a la vez, este contenido está signado por su cumplimiento (*Erfüllung*). El hombre, en tanto “está-siendo” es un ser haciéndose. “El destino del hombre” denomina en este desarrollo lógico-ontológico aquello de lo cual el hombre está hecho, su “hechura” (*Beschaffenheit*).¹¹ Las distintas opciones de traducción al español del término “*Beschaffenheit*” resultan limitadas y no dejan traslucir el significado que nos permite comprender la precisa utilización que Hegel hace del mismo. Lo mismo ocurre, como hemos dicho, con el término “*Bestimmung*”. Lo que se trata de pensar, en este caso, es que el “destino”, o la “determinación” del hombre, se encuentra en su “hechura” o, si se prefiere, en su “condición”.

“El destino del hombre” en tanto razón pensante consiste, según Hegel lo plantea en estas páginas, en el permanente cumplimiento, incorporación en su estar-siendo, de la unidad de ser y deber ser. “[...] [S]u cumplimiento se ha incorporado, en la forma del ser-en-sí en general contra su no incorporado estar-siendo, que al mismo tiempo es en tanto enfrentado exteriormente, sensorialidad y naturaleza inmediata”.

¹¹ Agradezco los aportes hechos al respecto para poder resolver, al menos en parte, el modo cómo traducir el término “*Beschaffenheit*”, en principio a Félix Duque, quien, aunque ha optado verter este término por “disposición” (véase *supra*, nota 10), me advirtió del uso de la palabra “hechura” en el castellano de Juan de Yepes y Alvarez (Juan de la Cruz), y en segundo término a Alejandro Vigo con quien pude confirmar el curso de esta versión.

Pensar es su existencia (*Existenz*) y su realidad efectiva (*Wirklichkeit*). “Es su ‘estar siendo’ y su ‘estar siendo’ es en el pensar”. En este sentido afirma Hegel que: “es un concreto”. Pero agrega Hegel: Este destino es nuevamente solo en-sí deber ser.

Con lo cual esta realización del hombre, conlleva un “proceso” de desenredo- enredo (*Entwicklung-Verwicklung*) de aquello que en el hombre en tanto está siendo pensante se encuentra incorporado (*einverleibt*) y aún no incorporado en él.

El “destino” (*Bestimmung*) en tanto “hechura” (*Beschaffenheit*) cumple la función del término medio de aquello que Hegel expone como el movimiento silogístico del “estar-siendo”. Tal mediación indica un “entre” lo determinado y lo determinante en dicho destino, “entre” ser y deber ser, y lo que es más significativo, al menos en el desarrollo de la “Doctrina del ser”, “entre” “estar-siendo” y “ser-para sí” (*Fürsichsein*), o si se prefiere, “entre” destino / determinación y autodeterminación (*Selbstbestimmung*).

Por ello Hegel comprende a la “hechura” también como “linde” (*Grenze*), lo cual nos permite entender a tal “linde” en el doble sentido que recién mencionábamos, y poder pensar que la afirmación: “el destino del hombre es la razón pensante”, significa que el hombre es el ser linde entre, y en esa limitación está destinado, a ir poniendo los límites de su propio cumplimiento.

Bibliografía

Hegel, Georg W. F. (1971) *Die Positivität der christlichen Religion. (Neufassung des Anfangs, 1800)*, en *Frühe Schriften*, Eva Moldenhauer y Karl M. Michel (eds.), Frankfurt am Main, Suhrkamp.

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

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

_____ (1992) *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen (1813)*, Hans-Jürgen Gawoll (ed.), Hamburg, Felix Meiner (G. W. Band 11).

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

- _____ (2014) *La positividad de la religión cristiana*, en *El joven Hegel*, José M. Ripalda (ed. y trad.), México, FCE.
- Macor, Laura A. (2013) *Die Bestimmung des Menschen (1748-1800)*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.
- Marx, Wolfgang (1972) *Hegels Theorie logischer Vermittlung*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.
- Spalding, Johann J. (1997) *Die Bestimmung des Menschen. Die Erstaussgabe von 1748 und die letzte Auflage von 1794*, Wolfgang E. Müller (ed.), Waltrop, Spenner.

Las afinidades entre Fichte y Husserl sobre la ciencia, la corporalidad y la intersubjetividad

Virginia López Domínguez (Harvard University)
yotrascendental@hotmail.com

Muchos son los que afirman que no existe una influencia directa del idealismo de Fichte en la filosofía de Husserl ya que, aunque traten temas comunes, se distinguen en su elaboración y, por tanto, “las diferencias entre ambos son inmediatamente visibles”.¹ Quizás estas opiniones se fundan en un cierto desconocimiento de la filosofía fichteana que, no obstante, fue reduciéndose notablemente a medida que aparecía la edición crítica de sus obras. A pesar de ello, se sigue insistiendo en que Husserl sólo experimentó una relación de “confirmación” y “afinidad”, sobre todo, con el idealismo ético, pero se distanció de la Doctrina de la ciencia en su aspecto teórico.² Sin embargo, lo que no se puede negar es que el fundador de la Fenomenología en el siglo XX conocía bien el pensamiento de Fichte y que se inspiró en él para construir importantes aspectos de sus propias concepciones. A su vez, dado que Husserl inició toda una escuela filosófica, la influencia de aquél pasó de manera indirecta a sus discípulos y seguidores en muchos de los puntos que vamos a tratar, por ejemplo, a Edith Stein, Heidegger, Sartre, Merleau Ponty, Levinas o Ricoeur.

El interés de Husserl por la filosofía clásica alemana aparece antes de la publicación de las *Investigaciones lógicas* y coincide con un largo período de reflexión sobre el estatuto filosófico de la fenomenología, su método y sus elementos esenciales, como el yo trascendental o las correlaciones noético-noemáticas. Sus interlocutores privilegiados en estas cuestiones teóricas son Kant y Fichte, quienes le ofrecen puntos de apoyo para superar el psicologismo. Dadas sus pretensiones de fundación y sistematización del saber, la filosofía de Husserl puede considerarse como una teoría de la ciencia, a la que él no dudó en llamar con el nombre fichteano de

¹ Cf. Hyppolite (1959). Cf. entre otros: Iribarne (2007, 119-129), Boehm (1959) y Welton (2003, 270-274).

² *Fichtes Menschheitsideal. Drei Vorlesungen (1917)* (Hua XXV, 269). Asimismo, cf. Hart (1995).

“*Wissenschaftslehre*”.³ Incluso en una carta dirigida a Heinrich Rickert, le atribuyó cierta responsabilidad a Fichte en la evolución de su fenomenología hacia una forma de idealismo.⁴ Sin embargo, la actitud de Husserl es ambivalente y en muchas ocasiones le critica la falta de un método riguroso y la ausencia de una psicología intencional donde basar la experiencia, lo cual hace que –según él– se pierda en especulaciones, en una metafísica oscura, carente de científicidad.⁵

Pese a todo, es importante recordar que fue Fichte quien utilizó por primera vez el término “fenomenología” en sentido positivo, con el mismo significado que más tarde lo hizo Husserl.⁶ Ciertamente fue Lambert quien introdujo la palabra en el discurso filosófico en 1764, pero definió la fenomenología como una ciencia de las ilusiones con una función meramente propedéutica en el proceso de desvelamiento de la verdad.⁷ Este mismo significado aparece en la carta que Kant envió a Lambert el 2 de septiembre de 1770 al considerar la posibilidad de denominar “*phaenomenologia generalis*” a lo que más tarde sería la “Estética Trascendental” de la *Crítica de la razón pura*, en la que entonces había comenzado a trabajar.⁸ La huella de este sentido negativo permanece incluso en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, pues esta última obra representa el camino que la conciencia realiza para acceder a la ciencia, acceso que se produce en la medida en que se destruye el conjunto de las ilusiones, es decir, admitiendo los errores

³ Véase, p. e., “Segunda Parte” de *Lecciones sobre problemas fundamentales de la ética* (Hua XXVIII, § 7a, 284s.); *Tipos formales de la cultura en el desarrollo de la humanidad* (Hua XXVII, 83); *Meditaciones cartesianas* (Hua I, 181) o *Investigaciones lógicas I* (Hua XVIII, §§ 5-11).

⁴ Carta a Heinrich Rickert (16/01/1917 – Hua Dok III/5, 178). Asimismo Hua VII (234-235 y 293-294).

⁵ El título del § 57 de *Crisis*, donde se trata la cuestión de Kant y de Fichte es claro: “La fatal separación de la filosofía trascendental y de la psicología”. Críticas a la falta de científicidad de la Doctrina de la ciencia encontramos, por ejemplo, en *Fenomenología y antropología*, una obra contemporánea de *Ideas*, Hua (XXVII, 172/65), o *Crisis*, 229, Hua VII, 360 y 106/118. En estos y otros textos puede apreciarse que Husserl conocía perfectamente algunas de las versiones de la Doctrina de la ciencia de Fichte.

⁶ Véase el capítulo “Fenomenología” en la *Exposición de la Doctrina de la ciencia* (1801-1802; GA II/6, 107-324).

⁷ En 1764 Lambert publicó su *Nuevo Organum*, cuyo objetivo era, según se expresa en el mismo título (*Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein*), explorar y caracterizar lo verdadero, distinguiéndolo respecto del error y la ilusión. La obra consta de cuatro partes: una Dianología (reglas del arte de pensar), una Aletología (teoría de la verdad), una Semiótica y una Fenomenología, a la que define como Doctrina de la apariencia (*Phänomenologie oder Lehre von dem Schein*). Después de establecer los distintos modos de aparecer, Lambert dedica en su extensa “Fenomenología” sendos capítulos al fenómeno de la apariencia tanto en el ámbito sensible como en el psicológico y el moral, para finalmente establecer qué es lo verosímil y cuáles son las características que definen la ilusión. Cf. Lambert (1965, 217s.).

⁸ “Las leyes más generales de la sensibilidad juegan falsamente un gran papel en la *metafísica*, en la que, sin embargo, sólo deben intervenir conceptos y principios de la razón pura. Parece que debe preceder a la *metafísica* una ciencia totalmente particular, aunque meramente negativa (*phaenomenologia generalis*) que determine la validez y los límites de los principios de la sensibilidad, para que no yerren los juicios sobre objetos de la razón pura, como hasta ahora siempre ha ocurrido”. Kant (*Akad-Ausg.* X, 98).

como aspectos parciales de una verdad total y absoluta que se realiza paulatinamente en la historia.⁹

A diferencia de todos estos autores, Fichte define la fenomenología de modo afirmativo, como teoría de lo que se manifiesta o aparece, distinguiendo perfectamente el fenómeno (*Erscheinung*) de la mera apariencia o ilusión (*Schein*). Es claro que tal distinción retrotrae a Kant,¹⁰ pero, dado que para éste el fenómeno coincide con el objeto representado, la filosofía no ha de ocuparse de transformar la apariencia en verdad, lo cual es imposible, sino de convertir los fenómenos en experiencia estableciendo relaciones inteligibles, esto es, judicativas, entre ellos.¹¹ Por esta razón, Reinhold, el primer intérprete de Kant, pudo decir que la fenomenología completa la exposición del racionalismo racional mediante la aplicación de sus principios a los fenómenos y nos enseña, con la ayuda de estas leyes, a distinguirlos y separarlos de la mera apariencia.¹² Se trata, pues, de una ciencia preparatoria que tiene que ver con la

⁹ “La filosofía, por el contrario, no considera la determinación *no esencial*, sino en cuanto es esencial; su elemento y su contenido no son lo abstracto o irreal, sino lo *real*, lo que se pone a sí mismo y vive en sí, el ser allí en su concepto. Es el proceso que engendra y recorre sus momentos, y este movimiento en su conjunto constituye lo positivo y su verdad. Por tanto, ésta entraña también en la misma medida lo negativo en sí, lo que se llamaría falso, si se lo pudiera considerar como algo de lo que hay que abstraerse. [...] Ante el foro de este movimiento no prevalecen las formas singulares del espíritu ni los pensamientos determinados, pero son tanto momentos positivos y necesarios como momentos negativos y llamados a desaparecer”. Hegel, “Prólogo” a la *Fenomenología del espíritu* (GW IX, 34; 2006, 31-32). Cf. también la “Introducción” a la *Fenomenología* (GW IX, 55s.) y *Fenomenología* (GW IX, 433s.).

¹⁰ “Mucho menos se debe tomar el *fenómeno* (*Erscheinung*) y la *ilusión* (*Schein*) como idénticos. En efecto, ni la verdad ni la ilusión se hallan en el objeto en cuanto intuido, sino en el juicio sobre éste en cuanto pensado. Es, pues, correcto decir que los sentidos no se equivocan, pero no porque juzguen correctamente, sino porque no juzgan en absoluto. Así pues, la verdad y el error y, consiguientemente, también la ilusión en cuanto conducente al error, sólo pueden hallarse en el juicio, es decir, en la relación del objeto con nuestro entendimiento. [...] Por tanto, ni el entendimiento por sí solo (sin influjo de otra causa), ni los sentidos por sí mismos, se equivocan. [...] Llegamos a la conclusión de que el error sólo es producido por el inadvertido influjo de la sensibilidad sobre el entendimiento”. Kant (*KrV*, A293-294/B349-350). Véase asimismo la “Explicación” sobre la realidad empírica y la idealidad trascendental de espacio y tiempo (A36/B53ss.) y R 5642 (*Akad-Ausg.* XVIII, 281).

¹¹ “Lo que está aquí en cuestión no es la transformación de la apariencia en verdad, sino más bien del fenómeno en experiencia porque en la apariencia está *siempre* implicado el entendimiento, que con su juicio determina el objeto, aunque corriendo el riesgo de tomar lo subjetivo por objetivo; pero en el fenómeno no está en absoluto implicado un juicio del entendimiento. Esta observación es útil no sólo aquí sino para la filosofía como un todo, pues, de otro modo, al ocuparnos de los fenómenos tomaríamos esta expresión con el significado de apariencia, estando siempre expuestos al error”. Kant, *Principios metafísicos de la ciencia natural* (*Akad-Ausg.* IV, 555); cf. *Prolegomena* (*Akad-Ausg.* IV, 297).

¹² “La Fenomenología completa la exposición del *racionalismo racional* mediante la aplicación de sus principios a los *phaenomena*, por lo que nos enseña, con la ayuda de esos principios, a distinguir y separar la mera apariencia”. Reinhold (1802, IV). “El error que está contenido en todos los otros errores y bajo el cual se contienen todos los otros errores reside [...] precisamente en la apariencia de la objetividad de lo subjetivo y de la subjetividad de lo objetivo, que es tomada por la verdad misma. Esta apariencia, que, de acuerdo a su esencia, es una y la misma en el error común y en el especulativo, adquiere, sobre todo en el último caso, la apariencia de una elevación por encima de sí misma”. Reinhold (1802, III). Cf. también 205.

determinación de la realidad (*Wirklichkeit*),¹³ pero que no se encarga todavía –como ocurre en Fichte–, de encontrar el fundamento de la facticidad.

En este último caso, el fenómeno tampoco es un objeto artificial, una pura creación, sino un hecho real y verdadero que aparece en la conciencia, un *factum*, pero su fundamento no se encuentra en ella sino directamente en la verdad misma, por lo que la conciencia “constituye sólo el fenómeno externo de la verdad”.¹⁴ De acuerdo con esta definición, la Doctrina de la ciencia es una “investigación trascendental del origen del hecho espiritual” (Ivaldo, 1992, 93), que genera una doble serie: la de la fundación de los principios (la teoría de la verdad) y la de la descripción de lo que aparece (la fenomenología).¹⁵ Igual que en Husserl presenta dos motivos fundamentales, complementarios y no excluyentes: el epistémico y el epistemológico.¹⁶ Su punto de partida ha de constituir una vuelta a lo que aparece,¹⁷ para desde allí trascender hacia la condición posibilitante de los hechos (*Tatsachen*) de conciencia, a su fundamento fuera de toda experiencia, que es la actividad absolutamente espontánea del Yo (*Tathandlung*).

Un ejemplo claro de esta metodología aparece ya en el primer párrafo de la *Fundamentación de toda la Doctrina de la ciencia*, donde, a fin de acceder al primer

¹³ “El objeto de la *representación* [...] en cuanto tal, lo representado, o el objeto como representado, es el fenómeno y, en cuanto fenómeno que no encierra contradicción y que, por tanto, no es mera apariencia, es en cuanto tal realidad (*Wirklichkeit*)”. Reinhold (1803, 69).

¹⁴ “[...] el fundamento de la verdad en cuanto verdad ciertamente no se encuentra en la conciencia, sino, radicalmente, en la verdad misma [...]. La conciencia es sólo el *fenómeno* de la verdad, de la que tú no puedes salir y cuyo fundamento se te debe indicar. Si, no obstante, crees que la razón de que la verdad sea verdad reside en esta *conciencia*, entonces caes en la apariencia; y en todas partes donde consideres tú que algo debe ser verdad porque eres consciente de ello, eres radicalmente vana apariencia y error. [...] El *factum original* y la fuente de todo lo fáctico es la *conciencia*. Ésta no puede autenticar nada –como lo prueba la Doctrina de la ciencia–, y por tanto es preciso rechazarla y hacer abstracción de ella, allí donde debamos tratar de la verdad. Pero en la medida en que toda la segunda parte de la *Doctrina de la ciencia* –que sólo es posible a partir de la primera y basándose en ella– es una *fenomenología*, una teoría de la manifestación y una teoría de la apariencia, debe derivar a las dos como existentes, pero tal como precisamente existen: *fácticamente*”. *Doctrina de la ciencia* (1804; GA II/8, 206s.).

¹⁵ De hecho, la *Exposición de la Doctrina de la ciencia* (1801-1802; GA II/6, 107-324) se divide en estas dos partes. Véase también *Doctrina de la ciencia* (1804; GA II/8, 204-208).

¹⁶ Cf. Hyppolite (1959) y Rockmore (1979).

¹⁷ “El filósofo realiza un experimento. Poner aquello que hay que investigar en situación de que pueda hacerse a ciencia cierta la observación que se intenta, tal es su misión; misión suya es prestar atención a los fenómenos, seguirles adecuadamente la pista y establecer conexiones entre ellos; pero la cuestión de cómo se manifiesta el objeto no es asunto suyo sino que es asunto del objeto mismo, de modo que el filósofo actuaría francamente contra su propia finalidad si, lejos de abandonar el objeto a sí mismo, interviniera en el desarrollo del fenómeno”. “En la Doctrina de la ciencia hay dos series del actuar espiritual muy diferentes entre sí: la del yo que observa el filósofo y la de las observaciones de los filósofos”. *Segunda introducción a la Doctrina de la ciencia* (en adelante ZEWL; GA I/4, 209s.).

principio, se utiliza un procedimiento como la reflexión abstractiva, similar a la *epoché* husserliana, que conduce a la reducción fenomenológica.¹⁸

Pero además, con independencia de la afinidad básica, resulta verdaderamente sorprendente comprobar cómo las filosofías de ambos filósofos vuelven a entrecruzarse, incluso en el momento en que el método genético adquiere en Fichte un carácter sintético para construir a partir de un *factum* “la historia pragmática del espíritu humano”,¹⁹ tal y como ocurre en la *Fundamentación de toda la Doctrina de la ciencia*, donde el impulso puede ser interpretado como explicitación noética de la tendencia (*Streben*)²⁰ o, como sucede en la deducción del cuerpo y de la alteridad efectuada en la *Fundamentación del derecho natural*, donde se realiza una explicación realista de la socialidad al margen de la moral, esto es, directamente desde los principios de la Doctrina de la ciencia y, por tanto, en contraposición al jusnaturalismo kantiano, inaugurando dentro del idealismo un proceder metodológico que más tarde cuajará plenamente en la fundamentación del derecho de Hegel.

El interés de Husserl por la antropología fichteana data al menos desde 1903, ya que por entonces impartió un curso sobre *El destino del hombre*, que reiteró en Göttingen en 1915. Dos años más tarde volvía sobre el tema en tres lecciones acerca del “Ideal de la humanidad en Fichte”, que pronunció ante los soldados, que regresaban del campo de batalla, y repitió un año después. Entonces se basó en varias obras de la segunda etapa del pensamiento fichteano, además de la ya citada, por ejemplo, en la *Exhortación a la vida bienaventurada*, *Los caracteres de la edad contemporánea*, *Sobre la esencia del sabio*, las *Lecciones sobre el destino del sabio* de 1811 o los *Discursos a la nación alemana*. El foco de su atención se dirigió al desplazamiento que Fichte hace del Yo teórico hacia el práctico, a la cuestión teleológica y a la doctrina del amor.²¹ De hecho, en una carta a A. Grimme de 1918, Husserl reconoció que estas conferencias habían marcado un hito en su evolución, dado que “las perspectivas religioso-filosóficas abiertas por la fenomenología en aquel momento presentaban un notable parentesco con la última teología de Fichte”.²²

¹⁸ *Ideas* (I, § 18; Hua III/1, 39ss.); *Ibid.* (§ 31-32; Hua III/1, 61ss.).

¹⁹ *Fundamentación de toda la Doctrina de la ciencia* (en adelante GWL; GA I/2, 365).

²⁰ Para esta afirmación me apoyo en Ferraguto (2010).

²¹ Lahbib (2004). Cf. López Domínguez (1982).

²² Carta a Grimme del 09/04/1918 (Hua Dok III/3, 81). Según recalca Olivier Lahbib (2004, 422), la interpretación que Husserl hace de Fichte se funda también en su lectura de la obra de Kuno Fischer: *Fichtes Leben, Werke und Lehre* (1900).

En efecto, la segunda de estas lecciones, titulada: “El orden ético universal como principio creador del mundo” (Hua. XXV, 275ss.), introduce un cambio importante en la ética fenomenológica porque, desde ese momento, Husserl abandona la intuición meramente valorativa para centrarse en la subjetividad como responsabilidad, después de haber hecho una reflexión ética de la cultura. Su objetivo es instar a una renovación ético-política de la humanidad, necesaria ante una guerra que pone de manifiesto la profunda crisis de valores que atraviesa Europa y el agotamiento de su cultura.²³ En semejante coyuntura, la filosofía podría ser la fuerza salvadora que liderase la transformación de la humanidad, gracias a su poder para establecer el sentido de la vida y mostrar a la persona que “al obrar es libre, a saber, ciudadano libre en una sociedad destinada a la libertad”.²⁴ Estas reflexiones, que pretenden fomentar el entendimiento mutuo y el respeto a los demás, madurarán lentamente y terminarán por cristalizar más de diez años después en la quinta de las *Meditaciones Cartesianas*, donde la alteridad trascendental puede interpretarse como fundamento de una ontología pluralista, base para un mundo universalmente válido y que, no obstante, admite múltiples perspectivas de configuración irreductibles en su diferencia, esto es, una comunidad monadológica.

El punto de partida para explicar la intersubjetividad es en ambos filósofos la conciencia finita. La diferencia reside en que para Husserl el acto de libertad, de gratuidad y espontaneidad, que inicia la filosofía y sobre el cual reposa la abstracción

²³ “Lo que la guerra revela es la indescriptible miseria de la humanidad, que no sólo es moral y religiosa sino filosófica”. Carta a William Hocking del 03/07/1920 (Hua XXVII, p. XII). “Esta guerra, el pecado más profundo y universal de la humanidad en toda su historia, acaba de poner todas las ideas corrientes en su impotencia y falta de autenticidad. [...] La guerra actual, convertida en una guerra del pueblo en el más estricto y horrible sentido de la palabra, ha perdido todo su significado ético”. “Para la renovación ético-política de la humanidad es necesario un tipo de educación universal de la humanidad, que debería estar sustentada por los ideales éticos más elevados, claramente establecidos, en la forma de una organización literalmente poderosa para ilustrar a la humanidad y educarla dirigiéndola por el sendero de la verdad”. Carta a Winthrop Bell del 11/08/1920 (Hua XXVII, p. XII). “Renovación es el clamor general de nuestro problemático presente, y esto es así en todas las esferas de la cultura europea. La guerra que la ha devastado desde 1914 y, a partir de 1918, la ha limitado a preferir, en vez de los medios de coerción militar, los ‘más elegantes’, como la degradación moral, la tortura espiritual y la penuria económica, ha revelado la íntima falta de verdad, la ausencia de significado de esa misma cultura. Precisamente, este descubrimiento significa que la auténtica fuerza impulsora de la cultura europea está agotada”. *Renovación: su problema y su método* (Hua XXVII, 3). “Lo que se necesita no es únicamente una doctrina de principios éticos, que siempre es sólo formal, sino una ciencia teórica de alcance universal que investigue el reino completo de lo cognoscible y que lo exponga en una multiplicidad sistemática entrelazada con las ciencias. Brevemente, lo que se necesita es una ciencia universal, colocada bajo la dirección de la vida hasta el punto de tener que ser realizada concretamente y llevada tanto como sea posible a la perfección [...]. Más que una ética individual como doctrina formal de los principios de la vida racional del ser humano en cuanto individuo, lo que se necesita sobre todo es una ética social, cuya máxima elaboración específica hiciera posible que todas las acciones individuales se sometieran a normas concretas”. *Tipos formales de la cultura en el desarrollo de la humanidad* (1922-1923; Hua XXVII, 87). Sobre esta cuestión, cf. Hoyos Vásquez (2002).

²⁴ *Fichtes Menschheitsideal* II: “Die sittliche Weltordnung als weltanschaffende Prinzip” (Hua XXV, 279).

parece ser una opción teórica en la pretensión epistemológica de alcanzar de forma radical una verdad científica y plena, porque no lo destaca suficientemente ni desbroza sus consecuencias. Por mucho que en Fichte aparezca también la preocupación de convertir la filosofía en ciencia otorgándole un comienzo indudable e incondicionado, la elección del primer principio consiste en un compromiso por explicar el mundo desde el Yo o desde la cosa, es decir que se trata de un dilema entre la libertad y el determinismo, cuyo carácter ético individualiza y hace intransferible la decisión.²⁵ A su vez, la eticidad del punto de partida repercute en la meta de la filosofía, que consiste en ofrecer una explicación racional del mundo social y, por esa razón, Fichte deduce la intersubjetividad primero en el ámbito de la fundamentación del derecho, siendo para él la única instancia objetiva que puede regular la relación entre los sujetos.²⁶ Como consecuencia, queda claro que el sistema está al servicio de la construcción de la vida política, según afirma Fichte en la famosa carta que envía a Baggesen en 1795.²⁷ El punto de partida monádico no sólo asegura la libertad individual, estrictamente necesaria para concluir la responsabilidad ineludible en las acciones, sino que, además, sirve para sostener la diferencia cultural y política de los principados, así como la de la propia Alemania frente al manifiesto avance unificador de Francia, tras el final de la Guerra de los Treinta Años.²⁸

²⁵ Cf. ZEWL (GA I/4, §§ 3-5 y 204s.). Luigi Pareyson es el primero que usó la expresión “dilema ético” para referirse a este pasaje de la *Primera Introducción*. Cf. Pareyson (1976).

²⁶ *Fundamentación del derecho natural, según principios de la Doctrina de la ciencia* (en adelante GNR), § V y, sobre todo, el § VI. La primera referencia a este tema aparece en el ensayo de Fichte sobre la revolución francesa en el contexto de la fundación de la vida política o, más precisamente, en la fundación del orden jurídico emanado de la revolución. La segunda se encuentra en sus lecciones sobre el destino del sabio de 1794 (GA I/3, 34) y en la GWL, prácticamente contemporánea a las mismas (GA I/2, 337).

²⁷ GA (III/2, 300). Cf. GA (III/2, 298). “Mi sistema es el *primer sistema de la libertad*. Así como aquella nación [Francia] ha roto las cadenas políticas del hombre, también el mío, en la teoría, arranca al hombre de las cadenas de la cosa en sí y de su influjo, que le ataban más o menos en todos los sistemas anteriores, y le otorga fuerza para liberarse también en la praxis por el ánimo sublime que él transmite. Mi sistema nació en los años de lucha de esta nación por la libertad, gracias a una *previa* lucha interior contra los viejos prejuicios enraizados. Ver su fuerza me ha transmitido la energía que necesitaba para ello y durante la investigación y justificación de los principios sobre los que la revolución francesa está construida, los primeros principios del sistema adquirieron en mí claridad”.

²⁸ En GNR (“Introducción”, § 3; GA I/3, 323ss.), Fichte hace notar la relación de su obra con *La Paz Perpetua* de Kant, dado el papel mediador atribuido al derecho en las relaciones sociales. Sin embargo, el monadismo remite a Leibniz y a su aplicación política en los bosquejos de *Accesiones historicae*. Sobre la relación entre las filosofías de Fichte y de Leibniz véase el libro de M. Ivaldo, *Fichte e Leibniz. La comprensione trascendentale della monadologia*, cuya tesis central es que la Doctrina de la ciencia realizó “la transformación trascendental del sistema de la armonía preestablecida a la luz del principio práctico y teórico de la libertad” (Ivaldo, 2000, 125). Desde esta perspectiva, Ivaldo estudia la cuestión del reconocimiento del otro (*ibid.*, 123-161) como primer paso para la constitución del mundo monádico, del reino de los espíritus, que culmina en la idea de Dios como orden moral de universo (*ibid.*, 338-356). Sin embargo, Ivaldo no incide sobre el aspecto político e histórico de la recepción fichteana de Leibniz, a pesar de que el propio Fichte reconoció que su afinidad con Leibniz era general y no limitada a unos

Ahora bien, para Fichte (también para Hegel), el sujeto jurídico se constituye cuando la actividad libre del Yo se concreta, esto es, cuando se limita o se dota de una esfera determinada de manifestación que le es propia y le pertenece de manera exclusiva. Para que el derecho pueda juzgar, la individualidad tiene que exteriorizarse y, por eso, su inicio remite al fenómeno de apropiación que las conciencias hacen de su entorno, entendiéndolas como fuerzas que pueden entrar en litigio en la disputa por el dominio del mundo. De este modo, la propiedad, en especial la propiedad de la tierra, que por entonces era la principal fuente de riqueza en Alemania, sirve de base para todo el edificio jurídico. Del término al que se dirige el acto de apropiación (sea el propio cuerpo –como ocurre en Fichte– o los bienes materiales –en Hegel–), dependerá el carácter socializable o privado de la propiedad, así como el papel del individuo en el conjunto social y político.

Igual que para Fichte, la explicación de la intersubjetividad comienza en Husserl con el individuo constituido como *Eigenheitsphäre*, pero sus conclusiones son diferentes precisamente porque él no realiza la deducción del otro en el contexto jurídico-político. En efecto, la expresión *Eigenheitsphäre* significa campo de pertenencia y representa aquello que está vinculado de forma directa al acto intencional, a esa actividad espontánea del Yo que sale de sí en una referencia que nunca llega a fundirse con un objeto externo. Se trata del cuerpo, cuyos sentidos permiten la aparición del mundo y hacen materialmente posible la relación con otros sujetos concordantes que revierte en la constitución de la subjetividad propia. En consecuencia, la mayor preocupación de Husserl nuevamente parece ser de orden teórico: consiste en evitar el solipsismo,²⁹ explicar la coherencia y, sobre todo, la universalidad de la experiencia del Yo. No hay duda de que lo que él pretende es construir una filosofía de la conciliación respetuosa de la individualidad, pero el hecho de que el ámbito de aparición del *alter ego* no esté relacionado con la propiedad sino sólo con la constitución del sentido del mundo, pone en evidencia que su intención es promover una renovación de la cultura de la humanidad, todavía conmocionada por las consecuencias de la Primera Guerra Mundial. Responde, pues, a la falta de entendimiento social, a la imposibilidad del

cuantos aspectos parciales. Cf. GA (IV/I, 374-375) o *Fichte im Gespräch*, Testimonio de B. K. H. Jöjjer referido a una conversación mantenida con Fichte el 30 de agosto de 1798 en Jena (Fuchs, Lauth y Schieche, 1978ss., 6/1, 287).

²⁹ *Meditaciones cartesianas V* (en adelante V), § 42 (Hua I, 121-122). Cf. las lecciones de 1910-1911 sobre los *Problemas fundamentales de la fenomenología* (Hua XIII, 111-194); § 96 de *Lógica formal y lógica trascendental* (Hua XVII, 244ss.), Hua (V, 150), Hua (VIII, 433s.) y carta a Ingarden, 31. Asimismo, Fichte responde a la objeción de solipsismo en ZEWL (GA I/4, *passim*, especialmente § I, p. 210, nota).

diálogo, causada, en gran medida, porque el Estado y sus instituciones monopolizaron todas las voces. El mismo mensaje fenomenológico de atenerse a los hechos obliga a tener en cuenta la guerra y sus secuelas, a reconocer que no puede mantenerse –como hacía Fichte– la confianza en la capacidad del Estado para fomentar la concordia interior y exterior, para posibilitar materialmente el acercamiento al reino de los fines de Kant y, consecuentemente, a la felicidad.

La descripción del cuerpo tiene sorprendentes semejanzas en ambos autores, sobre todo si uno se circunscribe a la deducción del mismo que Fichte hace en la *Doctrina de la ciencia nova methodo*, un conjunto de lecciones cuyos manuscritos no sabemos si conoció Husserl. Dado que en esta obra el inicio del sistema no se encuentra en el Yo absoluto sino en la relación recíproca entre Yo y mundo,³⁰ el cuerpo adquiere un papel protagónico como mediador, sea en la vinculación entre teoría y praxis o en la articulación interna de los dos dominios. Se convierte en lugar necesario para la constitución de la conciencia y para la explicación del ser finito en general. Curiosamente, Fichte lo presenta en términos muy parecidos a los utilizados más tarde por Husserl.

Como es sabido, desde una perspectiva fenomenológica de la conciencia, las representaciones acompañadas de un sentimiento de necesidad, las que no se pueden cambiar a voluntad y, por tanto, pertenecen al campo de la percepción, sólo cobran sentido si se las incluye en una totalidad relacional donde se ordenan espaciotemporalmente y que es el conjunto de todas las sensaciones, el cual, por contraste, permite percibir la pluralidad y sus cambios. Esta red de referencias cruzadas es para Husserl el cuerpo, que actúa como esfera de apropiación de los actos intencionales.

De modo semejante, en la *Doctrina de la ciencia nova methodo*, el cuerpo se define como “sistema de la sensibilidad”,³¹ porque es un entrelazamiento de sensaciones, que se mantiene estable en cuanto totalidad, a pesar de la variación de sus miembros y de la aparición de nuevas sensaciones. Representa el marco en el que éstas se incluyen y merced al cual adquieren significado o, literalmente, es “la suma posible

³⁰ *Doctrina de la ciencia nova methodo* (en adelante *WLnM*), Manuscrito Krause [*K*] (62. Cf. § V, *passim*) y *WLnM*, Manuscrito Halle [*H*] (*GA* IV/2, 18s.) y *WLnM* [*K*] (12s.). Fichte ya había utilizado esta idea en trabajos previos, p. e., in *ZEWL* (*GA* I/4, 186).

³¹ *WLnM* [*K*] (120) y [*H*] (*GA* IV/2, 68); V (§§ 44, 52 y 54). Sobre el tema de corporalidad y sinestias, cf. Presas (1976), o en la versión alemana: Presas (1978, 112-127).

de los cambios, según su forma, con completa abstracción de su contenido”.³² Dicho de otro modo, constituye la determinación misma de la alterabilidad (*Veränderlichkeit*) que hace posible la percepción de la pluralidad y sus variaciones concretas, condición trascendental para la aparición de sensaciones en la conciencia (GNR, § 6). Así, el cuerpo se presenta ya como un organismo, aunque en este pasaje todavía no se lo reconozca como tal. Se trata de un todo que vive y se concreta a través de sus miembros, pero, que, a su vez, permite la existencia de sus partes sustentándolas en una totalidad que se autodiferencia y se genera a sí misma. Al ser un todo viviente en el que se expresa una conciencia, el cuerpo no puede considerarse como un mero objeto corpóreo sino como el lugar de encarnación de la libertad. De esta manera, ya en Fichte aparece la distinción entre *Körperlichkeit* (corporeidad) y *Leiblichkeit* (corporalidad) que tan famosa hará Husserl.

La caracterización de la *Doctrina de la ciencia nova methodo* hace irrelevante la postulación de dos clases de órganos (el inferior y el superior) o de dos materias diferentes (la bruta y la sutil), que aparecen en la *Fundamentación del derecho natural*. Estas distinciones sólo tienen un valor metafórico, incluso si se las quiere parangonar con descubrimientos anatómicos o físicos del siglo XX. Constituyen un recurso para afrontar la necesidad de presentar el cuerpo como un instrumento que actúa de modo eficiente en el No-yo.³³ Sirven para zanjar la brecha entre teoría y praxis, entre el mundo espiritual y el material, una cuestión que pasa a ser secundaria cuando se plantea en el contexto de la constitución semántica del mundo por parte de una conciencia intencional. Justamente, la *Doctrina de la ciencia nova methodo* pretende superar ese dualismo implícito al presentar el alma como órgano interno y el cuerpo como órgano exterior, constituyendo un único Yo visto desde dos perspectivas distintas de sensibilización: la intuición interna y la externa.³⁴ Consecuentemente, en sentido estricto, no se puede decir que el cuerpo sea un instrumento para la conciencia, porque no es una herramienta exterior a él sino un punto de partida a superar constantemente a fin de desplegar nuestra acción en el mundo. Y lo es a pesar de que nos recapture una y otra vez, ya que estamos irremisiblemente atados a él (*Gebundenheit*, *WLnM [K]*, 120). En todo caso, constituye el modo de estar instalados en el mundo, porque éste es

³² *WLnM [H]* (*GA IV/2*, 68 y 118) y *WLnM [K]* (90).

³³ GNR (*GA I/3*, 378). En la *WLnM* Fichte mantiene esta caracterización.

³⁴ “El alma surge cuando me hago sensible mediante la forma de la intuición interna, el cuerpo surge mediante la sensibilización de la intuición externa e interna al mismo tiempo”. *WLnM [K]* (171. Cf. 211s., entre otras).

primariamente el lugar de realización de las acciones, ya que lo hemos encontrado al actuar y, por tanto, desde el inicio lo hemos planteado teleológicamente.³⁵

Así, el hombre es una unidad sistemática donde cada característica se refiere a todas las demás, constituye un momento de un conjunto primario que da coherencia a todas ellas y puede hacerlo, porque consiste en un nudo de significaciones. En esa unidad primordial radica su principio de vida, que es libertad, actividad, autoafirmación y autoposición, que se vive y se realiza en cada uno de sus actos y de sus partes. Esta unidad, o sea, el cuerpo, es lo que individualiza al alma, porque cada psique lo es de un organismo determinado y viceversa. La psique es orgánica y el organismo es psíquico. Éste es precisamente el sentido que el cuerpo como “unidad psicofísica” tiene en Husserl.³⁶

Como resultado, la captación del propio organismo no es comparable a la de cualquier objeto. Sólo puede vivirse, sentirse desde dentro en plena identificación con el propio Yo que se hace transparente a sí mismo. Según Fichte, esto se produce gracias a un sentimiento originario (*Urgefühl*, *WLnM [H]*, *GA IV/2*, 118). Toda intuición del Yo como objeto pasa a ser secundaria y se funda en una reflexión libre, es decir, en un regreso de la conciencia sobre sí misma por una previa abstracción del mundo en el que se ha explayado.³⁷ Husserl llamará a este sentimiento, “apercepción mundanizante de mí mismo” y aclarará, –utilizando el vocabulario del idealista– que revela al “Yo en relación recíproca con el No-yo” (*V*, § 45), una síntesis en la cual la conciencia y el mundo entran en contacto inmediato relacionándose espontaneidad y receptividad. Gracias a esta doble pertenencia el Yo es capaz de sentirse a sí mismo y a su entorno, encontrándose aquí el origen de toda percepción.

Para Fichte, el cuerpo sitúa al hombre en el mundo físico y actúa como configurador espacial, como un *axis mundi* desde el cual se despliegan todas las distancias, siendo para cada individuo el lugar absoluto o –como dice Husserl– el “aquí central de la naturaleza” (*V*, § 53. *Cf. WLnM [K]*, 121). De este modo, la ordenación

³⁵ “¿Qué es mi cuerpo sino una cierta perspectiva de mi causalidad como inteligencia? De acuerdo con esto, mi cuerpo debería ser un producir conceptos, porque yo soy un pensamiento sintiente extendiéndose en el espacio y transformándose él mismo en materia”. *WLnM [K]* (197).

³⁶ “[S]i me reduzco a ser humano, obtengo mi cuerpo orgánico y mi alma, es decir, a mí mismo como unidad psicofísica y, en esta unidad, mi yo personal, que, en este cuerpo orgánico y mediante él, actúa sobre el mundo exterior y padece su acción”, *V* (§ 44, 128. *Cf.* § 55, 153 y § 58, 161). Como puede apreciarse por el texto citado, Husserl también toma en cuenta el carácter físico del cuerpo como un receptor y un instrumento eficiente de las acciones en el mundo.

³⁷ “Me intuyo como sintiente al intuir un objeto en el espacio [...]. La intuición de mí mismo como un objeto viene más tarde y está basada en una reflexión por libertad”. *WLnM [K]* (120).

externa del mundo, espacial, converge con la configuración inmanente de las vivencias en el tiempo, cuya deducción Fichte ya había realizado al explicar la representación a partir del movimiento oscilatorio que efectúa la imaginación, cuando la actividad afirmadora topa con un obstáculo que produce en el Yo un sentimiento de limitación, una sensación que devuelve la energía hacia el sujeto transformándolo en paciente (GWL, *GA I/2*, 360s.). La alternancia oscilatoria de actividad y pasividad distiende al Yo en sus tres dimensiones temporales. En suma, gracias al cuerpo la subjetividad se individualiza situándose en unas coordenadas espacio-temporales determinadas. Así adquiere un punto de vista intransferible, una perspectiva que llegaría a ser incompatible con la de los demás, si no constituyera también –según piensa Fichte– el lugar de expresión inmediato de la libertad, de la tendencia a la afirmación absoluta, que es vehículo de lo universal y, en consecuencia, de la ley moral.³⁸ La admisión de que el ser racional se pone a sí mismo en el espacio como un ser que tiende prácticamente, esto es, como una voluntad,³⁹ obliga a trascender la visión mecanicista del mundo configurado a partir del cuerpo y a reconocer en la naturaleza el lugar de realización de los fines. Por esta razón, la teleología se presenta como última síntesis de la *Doctrina de la ciencia nova methodo*, una disciplina cuya científicidad antes había sido rechazada y ahora es admitida en la medida en que estudia el mundo físico como *analogon* de la libertad (*WLnM [K]*, 238s.).

Aunque los términos que Fichte utiliza en su interpretación del cuerpo en los pasajes anteriores conectan directamente con los intereses de Husserl en las tres conferencias de 1917, hay que reconocer que en la *Meditación V* no se alude directamente a la libertad ni a la voluntad, dado el carácter nouménico de ambas ideas. Sin embargo, cuando Husserl se refiere al cuerpo no sólo lo define como campo de sensaciones sino como la única esfera en la cual “yo mando y gobierno de modo inmediato” (*V*, § 44, 128), es decir que implícitamente admite que el cuerpo está impregnado de finalidad y libertad. Como consecuencia de ello, también en ese mundo primordial que es la naturaleza reducida a la propiedad, reconoce la presencia de predicados que poseen significación a partir del Yo psicofísico como, por ejemplo, los de valor y de obra (*V*, § 44, 129). Sólo sobre el supuesto de que en el fenómeno mundo

³⁸ *WLnM [K]* (120); GWL (*GA I/2*, 398ss., 404s. y especialmente 432ss.). “El cuerpo es la suma de la determinabilidad que, considerada sensiblemente, lo muestra como individualidad, pero, pensada de manera suprasensible aparece como ley moral”. *WLnM [K]* (139).

³⁹ *WLnM [K]* (122). “El concepto transcendental de cuerpo es: mi querer originario considerado bajo la forma de la intuición externa”. *WLnM [K]* (160).

existen semejantes significaciones se podrá acceder al ámbito de la cultura, a las “mundanidades” (*Weltlichkeiten*) de grados superiores (V, § 55). Igual que en Fichte, pues, los valores y los fines, es decir, las ideas que configuran el mundo inteligible, inciden en última instancia también en la constitución del mundo sensible.⁴⁰ Éste es, en definitiva, un universo cultural, antropológico, y no meramente natural, porque el punto de partida de la filosofía husserliana es el fenómeno, la manifestación de las cosas a la conciencia, y su meta es reconstruir la génesis de toda significación. Precisamente en este contexto teórico, aparece la alteridad como una instancia necesaria para la constitución del sentido en general, evitándose así la objeción de solipsismo.

De acuerdo con el método fenomenológico, el principio que rige la teoría constitutiva de la experiencia del “extraño” es el otro experimentado tal y como se da directamente a la conciencia con su contenido onto-noemático. Por tanto, tenemos plena certeza de la experiencia de que los otros son realmente y que están en el mundo, pero el problema es que no se nos presentan como meras cosas naturales sino como objetos psicofísicos que gobiernan psíquicamente en sus cuerpos orgánicos, es decir, como sujetos para ese mundo que yo mismo experimento.⁴¹ Igual que en Fichte, se trata de la cuestión del reconocimiento (*Anerkennung*), que consiste en explicar cómo se produce la admisión de otros seres en cuanto semejantes a nosotros.⁴² Y la respuesta de ambos autores es similar: el fenómeno de la alteridad y su reconocimiento constituyen un proceso complejo que se realiza a través del cuerpo, pero la experiencia misma, tal y como se da en la práctica, es una síntesis inmediata, –según Fichte– no accesible “por costumbre y enseñanza sino por naturaleza y razón” (GNR, GA I/3, 380), a la que Husserl denomina sin mucho convencimiento *Einfühlung*.⁴³

⁴⁰ *Sobre el fundamento de nuestra creencia en un gobierno divino del mundo*, GA (I/5, 353s.); *Apelación al Público contra la acusación de ateísmo* (GA I/5, 431); y *WLnM [H]* (GA IV/2, 125).

⁴¹ V (§ 43). En el § 48 Husserl incluso usa la terminología fichteana: “El hecho de la experiencia del extraño (No-yo) se presenta como la experiencia de un mundo objetivo y de otros (No-yo en la forma de otro Yo)”. V (136).

⁴² En las lecciones sobre el destino del sabio de 1794, Fichte argumenta que la filosofía, entendida fundamentalmente como antropología, como una teoría del hombre, debe responder a ciertas cuestiones, entre las cuales, la primera tiene que ver con la fundamentación del derecho natural y consiste en clarificar qué nos autoriza a considerar como propia una parte del No-yo y a asumirlo como nuestro cuerpo; la segunda es cómo llegamos a admitir y reconocer a otro ser racional como semejante, cuando esta determinación no aparece directamente en nuestra autoconciencia. (GA I/3, 34). Curiosamente, esta cuestión había sido ya considerada por Jacobi en términos muy parecidos en sus *Cartas a Moses Mendelssohn sobre la doctrina de Spinoza* (1812-1825, IV, 211).

⁴³ Husserl conocía la teoría de la *Einfühlung* de Theodor Lipps ya en 1905, posiblemente a través de Alexander Pfänder y Johannes Daubert, quienes habían sido discípulos de Lipps. Según la introducción de Iso Kern a la obra de Husserl sobre la fenomenología de la intersubjetividad (Hua XIII, p. XXVs.), el filósofo nunca aceptó la teoría de Lipps. Sin embargo, usó el término *Einfühlung*, a pesar de no estar muy convencido de que fuera el correcto. Véase, por ejemplo, *Erste Philosophie* (Hua VIII, 63), donde el

Para Husserl, el reconocimiento de la alteridad corresponde a un sujeto corporeizado, sensibilizado, humano, miembro de un mundo exterior y capaz de distinguirse respecto de él. Este Yo-mónada es el punto de partida, porque en él se da la intencionalidad que se dirige al otro por remisión a sí. El extraño aparece como reflejo de uno mismo gracias a una percepción analogizante o asimilante, un tipo de intencionalidad mediata, que, a partir de la percepción del cuerpo físico del otro, le transfiere el carácter orgánico de mi propio cuerpo, cuya organicidad conozco perfectamente pues soy yo mismo, en cuanto ser psicofísico, el que gobierna plenamente en él (V, § 50). La asociación de datos implícita en esta apercepción es indirecta, ya que evoca una aparición similar correspondiente al sistema constitutivo de mi cuerpo orgánico en cuanto cuerpo físico en el espacio, de ahí que Husserl llame “recordatoria” a esta primera intuición (*Erinnerungs-Anschauung*, V, § 54). A la vista está que, aunque él hable de mediación, se trata de una intuición sintética y, además, explicada de la misma manera que en Fichte. El reconocimiento del otro se produce al proyectar la imagen que yo tengo de mí sobre los demás. Y gracias a ello, automáticamente sucede también mi propio reconocimiento, no sólo como ser sensible sino como ser inteligente. Efectivamente, al conseguir unificar el cuerpo del prójimo e identificarlo como un producto natural organizado, lo convierto en una totalidad racional. Pero, a su vez, hago también la prueba para mí. Puesto que yo nunca puedo verme desde fuera y objetivarme como un todo, sino siempre parcialmente, a través de algunos miembros, mi imaginación sólo es capaz de construir un esquema de cuerpo por referencia al de los demás, entendiéndolo como símbolo de lo espiritual, en estrecha ligazón con la libertad. Como resultado, se puede decir que la conciencia de mi propio ser, la plena autoconciencia, depende de la constitución del *alter ego*, y se forja especularmente en las relaciones corporales con el prójimo.⁴⁴

Pero detallemos aún más este proceso en Husserl. Se ha dicho que el sentido del mundo objetivo se constituye sobre el fondo de la esfera de pertenencia de cada uno y que su primer paso estriba en la constitución del *alter ego*, del Tú. Ésta es una experiencia dual, denominada apareamiento (*Paarung*, V, § 51), mediante la cual se superpone otra significación sobre el mundo primordial confiriéndole objetividad y permitiendo a la vez una apertura hacia el infinito, hacia otros posibles actos de

filósofo define la experiencia del otro mediante su corporalidad como “experiencia mediante interpretación” y reconoce que “recientemente se la ha llamado *Einführung*, a pesar de ser un término inapropiado”. Cf. Hua (V, 109).

⁴⁴ GNR (§ 6). Cf. López Domínguez (1996).

donación de sentido que se entrelazan con los primeros. De este modo, surge ante nosotros una comunidad de mónadas que se encuentran en armonía, no metafísica sino fenomenológicamente establecida, una comunidad intermonádica, que termina por ser equiparada con la humanidad.⁴⁵ En resumidas cuentas, la primera forma de objetividad se encuentra constituida por el ser común de la naturaleza, del cuerpo orgánico y del Yo psicofísico del extraño en apareamiento con el mío propio. A esta síntesis, Husserl la llama “comunización” de las mónadas (*Vergemeinschaftung*). Es la base común que posibilita la *Einfühlung* de determinados contenidos de la esfera psíquica superior, a los que se llega por indicación del cuerpo y su comportamiento en el mundo exterior (V, § 54).

En la *Fundamentación del derecho natural*, Fichte explica el encuentro con los demás a partir de una influencia externa, una acción a distancia que denomina “apelación” (*Aufforderung*, GNR, § 3) y consiste en un llamado por parte del otro, haciéndose presente, reclamando la atención y solicitando ser reconocido como un igual. Si bien la presencia de este influjo externo hace suponer desde un comienzo la presencia de una libertad fuera del Yo, lo cierto es que finalmente ella se resuelve en la formación activa de una imagen del otro por parte del primer sujeto (GNR, § 6). Esto pone en evidencia que en ambos autores el reconocimiento se inicia con la aparición del *alter ego* en el campo perceptivo del Yo, cuando el extraño se coloca bajo su mirada y se incorpora a ese mundo que él había configurado en identidad con su cuerpo.⁴⁶ Pero, además, en ninguno de los casos el contacto puede reducirse a una simple imagen, porque el otro se presenta ante mí en persona, afectando todo mi mundo primordial. La relación es claramente recíproca y, por tanto, dialéctica, de modo que revierte sobre el primer sujeto constituyéndolo como individuo y miembro de una comunidad. Se trata, entonces, de una conexión de ser a ser, de una determinación existencial que completa el reconocimiento propio de cada yo finito, en cuanto abierto al mundo, en relación recíproca con otros individuos. Esta relación es la base para una ontología pluralista cuyo punto de partida se encuentra en el cuerpo como unidad de libertad y limitación, o sea, en un ámbito previo a la separación entre teoría y praxis. Su meta última tiene que

⁴⁵ V (§ 49 y § 58, 159). Es importante hacer notar que para Husserl esta captación originaria es puramente pasiva (§ 55, 156), lo cual coincide con Fichte, en el sentido de que, para él, es producida en un sentimiento, que ha de ser elaborado mediante la imaginación, la cual agrega un concepto a dicho sentimiento. Cf. *WLnM [K]* (87).

⁴⁶ El tema de la mirada es tratado por Fichte en las lecciones del destino del sabio de 1794 (*GA I/3*, 39) y en el Parágrafo 6 de GNR. El otro elemento fundamental en el reconocimiento de un rostro humano es para él, igual que para Herder, la boca. Finalmente, el criterio para determinar la racionalidad de un ser consiste en su confianza ante la comunicación recíproca, en su capacidad de dialogar.

ver con el deber (*Sollen*), con el reino de los fines y la creación de un orden moral del universo, puramente ideal, pero su desarrollo real y concreto se da a través de una comunidad situada en coordenadas espacio-temporales y regida por el derecho, que sólo se ocupa de establecer lo que está permitido (*Erlaubtsein*, *WLnM [H]*, GA IV/2, 17 y *WLnM [K]*, 145). En definitiva, la deducción del otro es también el primer paso para la constitución del mundo en general y esto permite rechazar la interpretación iniciada por Eduard von Hartmann y continuada por Martial Guérout, que señala una contradicción entre el fenomenalismo ideal y el realismo trascendental, que caracterizan respectivamente la fundamentación fichteana del campo teórico y el práctico. Según dicha interpretación, en el pensamiento del idealista existe un abismo entre objetividad y alteridad. En la teoría, rige el solipsismo porque la realidad es producida a partir de sentimientos privados y postulada por fe, mientras que, en la praxis, la exigencia del postulado moral obliga a admitir como necesaria la existencia de los otros conduciendo a un altruismo ético.⁴⁷ Esta crítica carece de sentido si se admite que la teoría y la praxis parten de la limitación de una y la misma tendencia, a la cual Fichte define como “vehículo de las leyes prácticas”. Al colocar la unidad del punto de partida en la aspiración a afirmarse absolutamente se elimina la contradicción porque, ante el ansia de afirmación, el mundo no puede sino presentarse como un campo de actuación, que se configura semánticamente, no desde una creencia teórica sino desde una fe práctica, hasta convertirse en material sensible de nuestro deber (*GWL*, GA I/2, 439ss.).

Como conclusión de lo dicho hasta aquí puede decirse que tanto la comunidad material de Fichte como la comunidad intermonádica de Husserl son históricas. Esto significa que se encuentran en el espacio y el tiempo, y admiten cambios, aunque siempre dentro de un horizonte trascendental. Semejante admisión de la diferencia en el seno de lo común posibilita una ontología pluralista vinculada a la idea de armonía o de diálogo. Así, dicha comunidad se convierte en el medio adecuado para la renovación de la cultura requerida por Husserl y, en el caso de Fichte, para acercarse a la comunidad teleológica, que ha de colocarse fuera del espacio y el tiempo como meta regulativa de la humanidad. La diferencia fundamental quizás se deba a los distintos momentos históricos en que viven ambos filósofos. Situado en una época en que Alemania está embarcada en una guerra mundial, Husserl no puede sino desconfiar del poder del Estado para evitar los conflictos. Fichte, en cambio, se encuentra en el inicio del

⁴⁷ Hartmann (1899, II, 75s.) y Guérout (1930, I, 339s.). Cf. Pareyson (1976, 397s.) y López Domínguez (1995, 126ss.).

proceso que unificará los diversos reinos y principados alemanes en una única nación y, por ello, confía en la posibilidad de que el Estado racional sirva de medio para lograr la unidad promoviendo una moralización de los individuos que alguna vez abarcará a toda la humanidad. Por eso, elabora una y otra vez distintas propuestas políticas, aunque sabe claramente que el fin del Estado es su propia disolución. Su ocaso se producirá cuando los ciudadanos sean capaces de interiorizar la ley jurídica y ya no sea necesaria una coerción exterior para que se respeten a sí mismos y a los demás.

Bibliografía

- Boehm, Rudolf (1959) “Husserl et l’idéalisme classique”, *Revue philosophique de Louvain*, 57, pp. 351-396.
- Ferraguto, Federico (2010) “Tendency, Drive, Objectiveness. The Fichtean Doctrine and the Husserlian Perspective”, en Waibel, Violetta L.; Breazeale, Daniel y Rockmore, Tom (eds.), *Fichte and the Phenomenological Tradition*, Berlin/New York, de Gruyter, pp. 119-140.
- Fichte, Johann Gottlieb (1962-2012) *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Lauth, Reinhard; Jacob, Hans; Gliwitzky, Hans *et al.* (eds.), Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog (abreviatura: GA – GA I: *Werke*; GA II: *Nachgelassene Schriften*; GA III: *Briefe*; GA IV: *Kollegnachschriften*).
- _____ (1994) *Wissenschaftslehre nova methodo. Krause Kollegnachschrift 1798/99*, Fuchs, Erich (ed.), Hamburg, Felix Meiner (abreviatura: [K]).
- Fischer, Kuno (1900) *Fichtes Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg, Carl Winter.
- Fuchs, Erich; Lauth, Reinhard y Schieche, Walter (eds.) (1978ss.) *Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.
- Guérout, Martial (1930) *L’Évolution et la structure de la Doctrine de la science chez Fichte*, 2 t., Paris, Les Belles Lettres.
- Hart, James G. (1995) “Husserl and Fichte. With special regard to Husserl’s lectures on ‘Fichte’s Ideal of Humanity’”, *Husserl Studies*, 12, 2, pp. 135-163.
- Hartmann, Eduard von (1899) *Geschichte der Metaphysik*, 2 t., Leipzig, Haacke.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1968ss.) *Gesammelte Werke*, Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften und der Künste (ed.), Bonn, Felix Meiner (abreviatura: GW).

- _____ (2006) *Fenomenología del espíritu*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, trad. Wenceslao Roces.
- Hoyos Vásquez, Guillermo (2002) “La ética fenomenológica como responsabilidad para la renovación cultural”, en Husserl, Edmund, *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, Barcelona, Anthropos, trad. Agustín Serrano de Haro, pp. VII-XXXIII.
- Husserl, Edmund (1956-2014) *Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke*, The Hague, Martinus Nijhoff (abreviatura: Hua).
- Hyppolite, Jean (1959) “L’idée fichtéenne de la Doctrine de la science et le projet husserlien”, *Husserl et la pensée moderne*, van Breda, Herman L., Taminioux, Jacques (eds.), Den Haag, Martinus Nijhoff, pp.173-182.
- Iribarne, Julia V. (2007) *De la ética a la metafísica. En la perspectiva del pensamiento de Edmund Husserl*, Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional/San Pablo.
- Ivaldo, Marco (1992) *Libertà e ragione. L’etica di Fichte*, Milano, Mursia.
- _____ (2000) *Fichte e Leibniz. La comprensione trascendentale della monadologia*, Milano, Guerini e Associati.
- Jacobi, Friedrich Heinrich (1812-1825) *Werke*, Leipzig, Gerhard Fleischer.
- Kant, Immanuel (1900ss.) *Gesammelte Schriften* (“Akademieausgabe”), Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin, de Gruyter (abreviatura: *Akad-Ausg.*).
- Lahbib, Olivier (2004) “Husserl, lecteur de Fichte”, *Archives de Philosophie*, 67, 3, pp. 421-443.
- Lambert, Johann Heinrich (1965) *Philosophische Schriften*, t. 2, Hildesheim, Georg Olms.
- López Domínguez, Virginia (1982) *La concepción fichteana del amor*, Buenos Aires, Sudamericana.
- _____ (1995) *Fichte: acción y libertad*, Madrid, Ediciones Pedagógicas.
- _____ (1996) “El cuerpo como símbolo: la teoría fichteana de la corporalidad en el sistema de Jena”, en López Domínguez, Virginia (ed.), *Fichte 200 años después*, Madrid, Editorial Complutense, pp. 125-141.
- Pareyson, Luigi (1976) *Fichte. Il sistema della libertà*, Milano, Mursia.
- Presas, Mario A. (1976) “Corporalidad e historia en Husserl”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 2, 2, pp. 167-177.

- _____ (1978) “Leiblichkeit und Geschichte bei Husserl”, *Tijdschrift voor Filosofie*, 40, 1, pp. 112-127.
- Reinhold, Karl Leonhard (1802) *Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie bey dem Anfange des 19. Jahrhunderts*, Heft IV, Hamburg, Friedrich Perthes.
- _____ (1803) *Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie bey dem Anfange des 19. Jahrhunderts*, Heft VI, Hamburg, Friedrich Perthes.
- Rockmore, Tom (1979) “Fichte, Husserl, and Philosophical Science”, *International Philosophical Quarterly*, 19, 1, pp. 15-27.
- Welton, Donn (2003) “The Systematicity of Husserl’s Transcendental Philosophy: From Static to Genetic Method”, en Welton, Donn (ed.), *The New Husserl. A Critical Reader*, Bloomington, Indiana University Press, pp. 255-288.

La actualidad de un ilustrado.

Filosofía y pasión en registro humeano

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

1. Introducción

A raíz del poco éxito de su *Zaratustra*, Nietzsche (2005) comentaba que le parecía justo que no se le escuche ni comprenda. Era, pues, consciente de que su tiempo no podía entenderlo, y del mismo modo, David Hume en el siglo XVIII tuvo la misma sensación de que su época no comprendía sus planteos porque ellos horadaban el suelo de las creencias. Escribió el *Tratado*, luego las *Investigaciones* hasta su versión más reducida, el *Abstract*, sin lograr éxito alguno. Sus ideas no podían ser aceptadas por la Escocia ilustrada del siglo XVIII.

El propósito de este trabajo es mostrar el rol que el filósofo escocés le otorga a la pasión en su concepción sobre la política y tender puentes entre la concepción de filosofía del pensador escocés y la misión terapéutica wittgensteniana de la filosofía, acercándose a posiciones actuales.

2. La razón, esclava de la pasión

Este apartado pretende destacar el rol de la pasión, en especial, en la política de modo de desmitificar una concepción de la modernidad que convirtió a la pasión en esclava de la razón. Sin embargo, la subordinación de la pasión a la razón ha sido recurrente en la historia de la filosofía desde los griegos y, muy seguramente, ese afán racionalista ha conducido a la desvalorización de la retórica al punto de excluirla del reino de la filosofía. Por el contrario, Hume, comprometido con su crítica a la metafísica racionalista, descubrió la impronta de la pasión en la argumentación.

Recordemos que, según Hume, el entendimiento es capaz de dos operaciones, por un lado, actúa por demostración en lo referente a las relaciones entre ideas, propias de la matemática y la lógica y, por otro lado, busca la probabilidad en lo concerniente a

las cuestiones de hecho, propias de la filosofía natural. Desde este punto de vista, es claro que los juicios valorativos, como los que entraña el discurso político, no se refieren ni a relaciones ideales ni a cuestiones fácticas, de modo que la razón debe estar al servicio de la pasión.

La pasión es una impresión de reflexión y, como tal, es una existencia original y no contiene cualidad representativa alguna, así por ejemplo, la cólera no está en relación con un objeto exterior sino que es una emoción que embarga al sujeto y que es autorreferencial. El programa filosófico de David Hume se enmarca en el compromiso vital y en un enfoque naturalista; su intención, compartida por la mayoría de los filósofos modernos, era lograr la felicidad del hombre en la tierra, desembarazado de toda finalidad trascendente.

Como sostiene Kemp Smith, la idea de la subordinación de la razón a las pasiones no solamente comprende a la práctica moral, sino también a su teoría del conocimiento en la medida en que la razón debe someterse a las creencias naturales. “La naturaleza, por medio de una absoluta e incontrolable necesidad, nos ha determinado a realizar juicios exactamente igual que a respirar y a sentir”. (Hume, 1988, 271).

Ahora bien, ¿cuáles son las notas que Hume adjudica a la argumentación? En primer lugar, es fundamentalmente pragmática en tanto su objetivo es lograr adhesión y promover conductas que consoliden la convivencia social. En segundo lugar, la argumentación juega un papel relevante en la constitución de la trama de la sociedad, la cual se instituye a partir de determinadas reglas que son conocidas y artificialmente implementadas y cuyo respeto garantiza la armonía social. En este sentido, si no existiera un acuerdo, por ejemplo, sobre la posesión y propiedad de los bienes, los hombres se guiarían solamente por la pasión de conquistar bienes para sí y para los seres más próximos, lo que conduciría a la anarquía y al desorden.

La política, según Hume, es un producto artificial que se propone gobernar a los hombres y conservar la paz, y las argumentaciones políticas están fundadas en promesas, que promueven determinadas acciones y su aprobación. “Cualquier artificio – dice Hume en el *Tratado*– de los políticos puede ayudar a la naturaleza en la producción de los sentimientos que ésta nos sugiere, y en alguna ocasión puede incluso producir, por sí solo, aprobación o aprecio por una acción determinada.” (Hume, 1988, 671). La palabra se reviste de un poder y una fuerza tales capaces de despertar la simpatía por la justicia y la antipatía por la injusticia. La simpatía permite el pasaje de la obligación natural a la moral, que de otro modo está contraindicada por Hume, al reconocer que no

es lícito el pasaje del “es” al “debe”. De este modo la argumentación cumple también un papel educativo y formador. Sin embargo, Hume no se guía sólo por un interés altruista sino que el objetivo es satisfacer los deseos propios y, al lograrlo, satisfacer los apetitos generales. Refiriéndose a los políticos, comenta:

[y], de hecho, si el éxito de sus intenciones dependiera de su éxito en corregir la ingratitud y el egoísmo de los hombres, jamás habrían hecho el menor progreso de no verse asistido por la omnipotencia, única cosa capaz de remodelar la mente humana y de cambiar su carácter en puntos tan fundamentales. Lo más que esas personas pueden pretender es dar una nueva dirección a esas pasiones naturales, enseñándoles que no es posible satisfacer mejor nuestros apetitos de un modo oblicuo y artificial que siguiendo sus precipitados e impetuosos movimientos. (Hume, 1988, 698).

Hume es consciente de la debilidad de la naturaleza humana que lleva a los hombres a elegir lo más próximo; el hombre está tironeado entre la pasión por satisfacer sus intereses más inmediatos y la realización de metas que se muestran más alejadas, como la observancia de las leyes y de la justicia. La única solución es que las metas más mediatas se tornen cercanas y en este sentido el papel del político es crucial, cuyos intereses inmediatos son el cumplimiento de la justicia como condición para el mantenimiento de la sociedad, origen del gobierno civil. Como vemos, la intención de Hume no es la de reprimir las pasiones sino de canalizarlas hacia una dirección que, al satisfacer al individuo, satisfaga, al mismo tiempo, a la sociedad.

En la argumentación política el papel de las creencias es fundamental, toda sociedad requiere una serie de reglas establecidas entre quienes conviven y, como tales, suponen *creer* en la palabra del otro, lo que brinda un marco de seguridades. La argumentación prescinde de certezas, se apoya en creencias, inexplicables por la vía de la razón, pero necesarias para la vida humana. Las ciencias que se refieren a relaciones entre ideas, por el contrario, ofrecen un marco de conocimientos ciertos.

Para una cabal comprensión de la concepción humeana de la argumentación debemos tener en cuenta, en primer lugar, el contexto cultural de la Escocia ilustrada, sumado al papel de las ciencias y de la cultura en la sociedad libre que la época exigía, en el marco de la defensa de los intereses del individualismo burgués. En este sentido, vemos que la argumentación es pragmática, que cumple una función, que no es ni natural, ni *a priori*, sino que se origina a partir de una convención social.

En la constitución de la sociedad la promesa tiene un papel central equiparable al del contrato. La promesa adquiere un carácter obligatorio, guiada por una regla de

moralidad, pero esta obligatoriedad no es ni natural ni inteligible sino nacida de la convención. Para probar esta idea Hume analiza el acto mental que interviene cada vez que alguien promete algo y concluye que no implica la resolución de realizar algo ni obligación alguna. Tampoco es un deseo porque alguien puede estar obligado a realizar algo que no desea y peor aún que rechaza y desprecia. Tampoco es un fin de la voluntad porque la promesa concierne al futuro, a la posibilidad, mientras que la voluntad remite siempre a una acción presente.

De estas ideas se desprende otro rasgo de la argumentación, su vinculación con el futuro, con la categoría modal de la posibilidad. En la medida en que la promesa está vinculada con la obligatoriedad se relaciona con la moral, y ésta concierne al sentimiento. La argumentación tiene el fin de persuadir sobre la utilidad de determinadas conductas que son valiosas para el sujeto y, al mismo tiempo, para la sociedad. La sociedad burguesa a la que Hume pertenece y de quien es su vocero, se basa en el intercambio interesado de las personas, por ello afirma: “[t]u trigo está maduro hoy; el mío lo estará mañana. A ambos nos resulta ventajoso que yo trabaje contigo hoy y que tú me ayudes mañana. No siento afecto por ti y sé que tampoco tú lo sientes por mí. Por tanto, yo no quiero ahorrarme fatigas porque me preocupe tu bienestar, y si trabajara contigo por mi interés esperando que se me devolviera el favor, sé que me engañaría y que esperarí en vano tu gratitud.” (Hume, 1988, 698).

Son, pues, pasiones inherentes a la naturaleza humana y que, gracias a la convención social, toman una nueva dirección. En este intercambio interesado media una fórmula verbal, una promesa, que regula la intervención de las partes. Por eso, “[c]uando alguien dice que *promete una cosa*, expresa de hecho la *resolución* de cumplirla y, a la vez, mediante el empleo de esta *fórmula verbal*, se somete al castigo de que nunca más se confíe en él en caso de incumplimiento.” (Hume, 1988, 699).

La obligatoriedad en el cumplimiento de la palabra viene del sentimiento de interés que guía el compromiso adquirido, y la moralidad no se origina por un acto mental porque las promesas no imponen obligación natural. “Es evidente que en ningún caso se supone que basta la sola voluntad para que la promesa sea obligatoria, sino que ésta deberá ser expresada en palabras o signos si quiere obligar a una persona. Una vez que la expresión se ha puesto al servicio de la voluntad, bien pronto se convierte en el elemento principal de la promesa.” (Hume, 1988, 701).

La argumentación política tiene la forma de la promesa, y como tal, tiene un carácter artificial y convencional, es una invención con el fin de lograr el beneficio

social, lo que patentiza, a su vez, su papel relevante y estimulante de determinadas acciones, al mismo tiempo que pone límites a la razón en su carácter de guía exclusiva de las acciones humanas. Frenar las pasiones sería tarea imposible toda vez que la naturaleza humana es racional y pasional al mismo tiempo, la meta es, por el contrario, canalizar las pasiones hacia otros propósitos que superen los intereses más próximos de los hombres, sin reprimirlas.

En el caso de Hume no hay algo que los hombres compartan naturalmente salvo sus deseos en pos de lograr lo que es agradable y útil para cada cual, pero la promesa permite lograr cierta convivencia y paz social, sin reprimir la tendencia de la naturaleza humana a buscar su propia satisfacción.

La promesa encarna la dimensión utópica de la condición humana, abre las posibilidades de un futuro que todavía no es y depara un espacio de tranquilidad en el océano de las incertidumbres que signa la vida de los hombres.

En la política contemporánea, la promesa en su versión en programas o plataformas políticas ha perdido su potencialidad vinculante en el espacio público. No son precisamente las ideas o propuestas el eje de las campañas electorales. La palabra se ha vaciado y no promueve seguridades sino desconfianza e incertidumbre, se ha tornado en elocuencia hueca que, en lugar de comunicar, aísla e instaura la lucha darwiniana en la sociedad. Estos fenómenos explican que el hombre actual no sea proclive a la formulación de utopías sino de distopías, en las cuales se describe el horror de un mundo que se ha vuelto inhóspito.

Mientras Hume era un defensor del liberalismo que apostaba a la libertad y dignidad del individuo y que suponía que la misión del estado era la de salvaguardar sus derechos; el neoliberalismo, que constituye la versión degradada del liberalismo moderno, se ha convertido en una amenaza de la vida humana y ha operado una fractura entre el mercado y los hombres al reducir la vida política y social a los intereses financieros.

Lejos de concebir a la política desde una óptica meramente racional, Hume percibe la importancia de la pasión como motor de las acciones humanas. Su originalidad reside, precisamente, en haber intuido que la energía de la pasión no debe ni puede ser reprimida sino canalizada hacia fines más generales que hagan posible la convivencia de los intereses individuales con los generales. Pero, al mismo tiempo, es consciente de que si los hombres se guiaran exclusivamente por la pasión, se instalaría un estado de naturaleza hobbesiano en el cual el hombre sería un lobo para el hombre.

En suma, la argumentación muestra su eficacia en la estructuración de la trama social y promueve la convivencia de las diferencias en aras de fines que van más allá de los intereses meramente individuales, que Hume no está dispuesto a postergar.

3. La misión de la filosofía es mostrar a la mosca la salida de la botella cazamoscas

La concepción de filosofía de David Hume se anticipa a la misión terapéutica que Wittgenstein le da a la filosofía en el siglo XX. A fines del siglo XIX y principios del XX, Karl Marx sostuvo que los hombres no tenían acceso a la realidad sino que su conocimiento de ella estaba mediatizado por la ideología. A su voz se sumó la de Ferdinand de Saussure, padre de la lingüística moderna, quien tuvo la virtud de distinguir entre lenguaje, lengua y habla y que percibió el carácter social del lenguaje.

Sigmund Freud, contemporáneo del pensador vienés y padre del psicoanálisis, aportó lo suyo al plantear que los hombres estamos atravesados por el lenguaje, que nos hechiza y provoca malos entendidos. Fue precisamente Freud quien recuperó de la *Poética* de Aristóteles el antiguo sentido de *catharsis* para definir la actividad terapéutica. El análisis del lenguaje se convertirá en uno de los ejes de su propuesta metodológica, anticipándose a la terapia filosófica de Ludwig Wittgenstein.

El giro lingüístico alude precisamente al hecho de que la filosofía no tiene más remedio que analizar el lenguaje si quiere afirmar algo con sentido. La importancia que adquiere el lenguaje se debe a que la definición del hombre como animal racional o como *res cogitans* mostró su insuficiencia para caracterizar al ser humano, que es fundamentalmente alguien que produce símbolos, que está en un lenguaje, que construye lenguajes y, a su vez, es construido por ellos. Pero, al mismo tiempo, el lenguaje se convirtió en un instrumento fundamental para cuestionar otras entidades metafísicas que comenzaron a ponerse en duda.

Precisamente, David Hume, en el contexto de la Ilustración, se propuso depurar a la filosofía de las abstracciones y supersticiones. Este afán crítico y terapéutico es el engranaje que vincula al pensador vienés con el escocés.

Considero que, según ambos autores, la meta de la filosofía es lograr la liberación de prejuicios, supersticiones y embrujos producidos por el lenguaje. A la pregunta por la meta de la filosofía, Wittgenstein responde “[m]ostrarle a la mosca la salida de la botella cazamoscas.” (1988, af. 309, 253). La botella está constituida por el lenguaje, reeditando la caverna platónica.

Hume distingue la verdadera de la falsa filosofía en el *Treatise* y la verdadera y la falsa metafísica en el *Enquiry* con el fin de discernir las argumentaciones abstractas y abstrusas del discurso metafísico respecto de la verdadera filosofía, que se atiene al estudio de la naturaleza humana. El filósofo escocés es escéptico respecto de los alcances de la razón en su posibilidad de conocer la sustancia, el yo, las ideas abstractas, la noción de causa-efecto y también los valores éticos y estéticos. Sin embargo, criticó duramente al escepticismo pirrónico porque lo confundía con el académico, por haber leído sus interpretaciones, en lugar de las fuentes.

Hume entiende a la filosofía según dos formas: como conocimiento que pretende fundar científicamente el saber sobre la naturaleza humana, siguiendo los pasos de Newton; y como una actividad liberadora.

La historia de la filosofía se valió de varias metáforas para referirse a su particular quehacer: eros, topo, pájaro, artista, cazador fueron algunas de las formas en las que se caracterizó a esta peculiar actividad.

El filósofo es un transgresor, va siempre más allá de lo convenido, es un inadaptado respecto de las tradiciones y su meta fundamental es escapar de los cerrojos mentales. Sócrates, por ejemplo, fue un hombre rebelde que prefirió tomar la cicuta en lugar de renunciar a sus principios y dejar de filosofar.

Francis Bacon pretendió despojarse de los prejuicios y prenociones que traían consigo los hombres desde su nacimiento, aquellos que provenían de su educación, los que se originaban a partir del lenguaje y los que se gestaban a través de los sistemas filosóficos. Descartes, por su parte, dudó de los saberes escolásticos, de los conocimientos del paradigma renacentista y de todas las creencias propias de su tiempo. Locke, el padre del liberalismo moderno, también puso en tela de juicio la noción de sustancia y Berkeley se anticipó a la crítica humeana de las ideas abstractas. Por cierto, David Hume, imbuido por el espíritu escéptico que signó a la modernidad, entabló una batalla en contra de las nociones clave de la metafísica.

La filosofía es el escenario de un combate entre opiniones contradictorias, faltas de acuerdo y plenas de disenso sobre qué sean el hombre, la razón, el ser, la verdad, la justicia. Cada pensador planteó, de una forma u otra, la crisis de la filosofía y de este modo, la tarea terapéutica se tornó inescindible del quehacer filosófico.

La filosofía de Hume es precursora, en algunos aspectos, del positivismo lógico o del ne empirismo, al sostener que el conocimiento verdadero es aquél cuyas proposiciones se refieren a relaciones entre ideas o a cuestiones de hecho, o sea el que

concierno a la Matemática, la Lógica o la Física, destinando a la hoguera todo otro tipo de saber, tal como lo recomienda al finalizar el *Enquiry*. Las ideas metafísicas han sido las causas de las enfermedades por sus vanas pretensiones ontológicas.

Un hilo invisible recorre las propuestas de Hume y de Wittgenstein: ambos urden diferentes formas de analizar y destruir los viejos *idola* que están entretejidos en la trama del lenguaje, en la trama de la metafísica o en la naturaleza humana.

Si bien en Hume las metáforas médicas no son explícitas, la función terapéutica de la filosofía está siempre presente. La superstición es la enfermedad y el remedio es la propia filosofía humeana. La filosofía es un antídoto en contra de la superstición y la falsa religión (*cf.* Hume, 2011).

Hume tuvo la valentía –en un tiempo signado por la racionalidad– de cuestionar la legislación universal de la razón y de criticar su papel de fundamento exclusivo de la antropología, la ética, la estética y la religión, al otorgar carta de ciudadanía a la naturaleza humana, fundamento único de todas las ciencias.

La tradición metafísica, desde Platón, concibió a la Filosofía como una preparación para la muerte por su aspiración a despojarse de la materia, del cuerpo, de las pasiones y de la sensibilidad; Hume, por el contrario, optó por la vida, anticipándose a ciertas posiciones nietzscheanas.

El primer rasgo que comparten es el sentido del discurso. Aunque hay grandes diferencias de estilo entre la fluida prosa de Hume y la enigmática y aforística de Wittgenstein, ambos filósofos construyen relatos antidogmáticos.

Desde su posición de ilustrado, Hume se opuso a la coerción de una razón que dogmáticamente pretendía normatizar el conocimiento y la acción humanos. Cuestionó a quienes aspiraban a erigirse en maestros de vida de los hombres según el pasado, guiándose por una razón absolutizadora. “Hay –comenta Hume– un primer momento en que la razón parece estar en posesión del trono: prescribe leyes e impone máximas con absoluto poder y autoridad.” (Hume, 1988, 275)

Si bien el filósofo escocés no le otorga a la filosofía –al menos de modo explícito– la función de aclarar el significado de las palabras, sin embargo se desprende dicha función de sus textos. Así por ejemplo, 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 la causalidad de la naturaleza como la que establece la unión entre motivos y acciones obedece 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).

De la misma forma, critica la supuesta identidad del yo, que se reduce a dificultades gramaticales. Y finalmente: “[t]odas las disputas acerca de la identidad de objetos que están conectados entre sí no son sino verbales” (Hume, 1988, 369).

Lo cierto es que Hume y Wittgenstein cuestionan las abstracciones y complejidades del lenguaje de la metafísica tradicional, lo que no significa que condenen toda la metafísica. Ambos plantean la necesidad de que la filosofía emprenda una actividad liberadora sobre sí misma.

La actividad terapéutica y crítica de la filosofía nos instala en otra característica compartida por Hume y Wittgenstein: el método. En el caso de Hume, la física newtoniana requiere del análisis como instrumento metodológico; en el caso del vienés, la terapia, en un sentido freudiano del término, se vale del análisis del lenguaje y de la clarificación de los términos.

Resulta sorprendente que Hume hable de una metafísica verdadera ya que 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.

Recordemos que para el autor del *Tratado*, la parte destructiva de la filosofía es aquella que manifiesta su actitud escéptica y que recomienda atenerse a los hechos empíricos, dispuesta a desechar como vano todo aquello que los trascienda. La parte constructiva es aquella que propone arribar a una ciencia de la naturaleza humana y en ella se revela su naturalismo.

En el caso de Wittgenstein, el aspecto negativo es aquél que aconseja no decir lo que no puede ser dicho y su rasgo positivo se manifiesta en la importancia que asigna a aquello que no puede ser dicho y que sólo puede mostrarse, al punto que ha debido reconocer que lo más importante de su libro es lo no dicho.

No es casual que sobre Hume y sobre Wittgenstein pesa la acusación de que ambos intentan poner fin al filosofar. Dice Fann: “todo el objetivo de su filosofar en el *Tractatus* consiste en poner fin al filosofar. Wittgenstein lo logrará poniendo un límite

al pensamiento o, mejor, a la expresión de los pensamientos, es decir, al lenguaje.” (Fann, 1992, 23).

Pienso que en ninguno de los dos casos se intenta poner fin a la actividad de filosofar sino de poner fin a la filosofía que queda atrapada en la red de los razonamientos abstrusos y que usa términos no clarificados.

Hume pretende poner fin a la falsa metafísica o falsa filosofía para dar lugar a la verdadera porque no suscribe la idea de que la filosofía no pueda explicar nada sino que, en todo caso, no está en condiciones de explicar aquello que trasciende la experiencia.

Según esta argumentación: ¿diríamos acaso que la filosofía kantiana está imposibilitada de explicar algo porque reconoce a la experiencia como límite del conocimiento? Hume da cuenta de cómo surgen, no por medio de la razón, sino a partir del hábito y de la creencia las nociones clave de la metafísica. Dice: “estoy convencido de que pueden realizarse provechosos descubrimientos a partir de la crítica de las ficciones de la filosofía antigua relativas a *sustancias, formas sustanciales, accidentes y cualidades ocultas*, pues por irrazonables y caprichosas que estas ficciones sean, tienen una conexión muy íntima con los principios de la naturaleza humana.” (Hume, 1988, 315).

La dificultad que debe enfrentar la actividad terapéutica es precisamente que tales ficciones o pseudoproblemas surgen de una tendencia de la naturaleza humana. De allí que podamos dudar de la posibilidad de una cura total. De todas formas, la actividad terapéutica se justifica como prevención de las enfermedades que acechan a los hombres.

La actividad terapéutica se desarrolla siguiendo un proceso analítico. Mientras Hume actúa como un anatomista, separando y distinguiendo los contenidos de la mente; Wittgenstein analiza el lenguaje. El resultado de la tarea analítica conduce a Hume a sugerir en el último párrafo de la *Investigación* que si se revisaran las bibliotecas y “[s]i cogemos cualquier volumen de Teología o metafísica escolástica, por ejemplo, preguntemos: *¿Contiene algún razonamiento abstracto sobre la cantidad y el número?* No. *¿Contiene algún razonamiento experimental acerca de cuestiones de hecho o existencia?* No. Tírese entonces a las llamas, pues no puede contener más que sofistería o ilusión.” (Hume, 1990, 192).

Por su parte, Wittgenstein reconoce en el penúltimo párrafo del *Tractatus* que: “[m]is proposiciones esclarecen porque quien me entiende las reconoce al final como

absurdas, cuando a través de ellas –sobre ellas– ha salido fuera de ellas. (Tiene, por así decirlo, que arrojar la escalera después de haber subido por ella.) Tiene que superar estas proposiciones; entonces ve correctamente el mundo.” (Wittgenstein, 1973, af. 6.54, 183).

El análisis es el instrumento terapéutico por excelencia. Refiriéndose a las engorrosas cuestiones metafísicas, dice Hume: “[l]a única manera de liberar inmediatamente el saber de estas abstrusas cuestiones es investigar seriamente la naturaleza del entendimiento humano y mostrar por medio de un análisis exacto de sus poderes y capacidades que de ninguna manera está preparado para temas tan remotos y abstractos.” (Hume, 1990, 26). Observemos que Hume no abre juicio sobre su existencia, sino que tras analizar las facultades cognoscitivas, constata que no son cognoscibles.

Esto significa que mientras Hume analiza el contenido de la mente y descubre átomos de percepciones tal como procedería un anatomista; Wittgenstein intenta hacer consciente lo que está latente en el lenguaje mismo, esto es, descubrir las trampas del lenguaje, emulando al psicoanalista.

Hume y Wittgenstein saben que hay un límite: la experiencia, el lenguaje o la naturaleza humana y reconocen que hay una tendencia de los hombres a traspasarlo, aún cuando sean dolorosamente conscientes de que es un afán inútil. Saben que es imposible traspasar los límites y, al mismo tiempo, saben que es imposible refrenar el impulso por trascenderlos. Hay algo en la naturaleza humana que mueve a la reflexión metafísica y, desvíos mediante, es imposible erradicar. El valor de las dos propuestas filosóficas radica en su actitud de permanente resistencia a los dogmatismos y, en especial, a las concepciones sustancializadoras acerca de la naturaleza humana, que impiden dimensionar lo paradójico y dinámico de la condición humana.

Desde marcos teóricos muy diferentes, Hume y Wittgenstein separan los ámbitos de la ciencia, de la filosofía y de la metafísica. Que determinados términos metafísicos carezcan de significado, en Wittgenstein; que determinadas ideas carezcan de correlato en la impresión, en Hume, no significa que deban rechazarse, sino que pertenecen a otro ámbito, sea de la creencia, sea de la mística, sea de la fe. “Nada le es más necesario a un filósofo de verdad que el refrenar los inmoderados deseos de buscar las causas” (Hume, 1988, 57). El uso ordinario del lenguaje embriaga a los hombres y los sumerge en un “sopor mental”, dando lugar a confusiones y embrollos lingüísticos,

de los cuales emergen los problemas de la metafísica. El ansia de generalidad es, según Wittgenstein, la causa de las confusiones filosóficas.

A modo de síntesis, siguiendo a Kenny, decimos que: “Wittgenstein insistía en que todas nuestras búsquedas intelectuales dependían, para la posibilidad de su existencia, en todo tipo de impulsos simples, naturales, inexplicables, originales de la mente humana; pero también, por razones muy similares, lo hacía David Hume.” (Kenny, 1990, 99-100).

Bibliografía

Fann, K. T. (1992) *El concepto de filosofía en Wittgenstein*, Madrid, Tecnos, trad. Miguel Á. Beltrán.

Hume, David (1988) *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, trad. Félix Duque.

_____ (1990) *Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid, Alianza, trad. Jaime de Salas Ortueta.

_____ (2011) “De la superstición y el entusiasmo”, en Hume, David, *Ensayos morales, políticos y literarios*, t. 1, pp. 98-103, Madrid, Trotta, trad. Carlos Martín Ramírez.

Kenny, Anthony (1990) *El legado de Wittgenstein*, México D. F., Siglo XXI, trad. José A. Robles.

Nietzsche, Friedrich (2005) *Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, Madrid, Alianza, trad. Andrés Sánchez Pascual.

Wittgenstein, Ludwig (1973) *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Alianza, trad. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera.

_____ (1988) *Investigaciones filosóficas*, Barcelona/México D. F., Crítica/UNAM, trad. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines.

Ponencias

La gesta histórica de la filosofía como desarrollo del concepto hegeliano de espíritu

Lucas Albornoz (UNSAM)

lucas.ignacio.albornoz@gmail.com

Introducción

En la “Introducción” a las *Lecciones sobre la historia de filosofía*, Hegel señala la relación que existe entre la historia y la filosofía, esto es, la relación entre el pensamiento filosófico y la sociedad histórica en la cual la filosofía surge y se desarrolla.

Sin embargo, a primera vista se puede considerar que toda historia –incluso la de la filosofía– presenta una sucesión de acaecimientos aislados, muertos, que ya sucedieron y que, por ende, no se relacionan en absoluto con el presente. Además, y también como primera impresión, se puede decir que es contradictorio hablar de la “historia de la filosofía”, pues mientras que la historia hace referencia a lo que ya no existe, la filosofía se propone conocer lo eterno, lo que es inmutable, o sea, la verdad.

En relación a todo esto, ¿qué dice Hegel al respecto? ¿Estaría de acuerdo en considerar de esa manera a la historia? Y si para él no es así, ¿cómo plantea la relación entre historia y filosofía? ¿Cuál es, en última instancia, la concepción hegeliana de la historia de la filosofía?

Para responder estas preguntas, nos centraremos principalmente en el punto A de la “Introducción” a las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, el cual se intitula “Concepto de la historia de la filosofía”. Además, hemos de dividir el presente escrito en dos partes: en la primera, nos enfocaremos en el concepto de “historia de la filosofía” en tanto *Geschichte*, señalando por qué la historiografía hegeliana representa una gesta histórica de la filosofía y no meramente una historia (*Historie*) de la misma; y en la segunda parte, nos centraremos en el concepto hegeliano de espíritu (*Geist*), mostrando que –en lo fundamental– la historia de la filosofía se ocupa de exponer el desarrollo del espíritu.

1. El concepto de “historia (*Geschichte*) de la filosofía”

Hegel expresa que el estudio de la historia de la filosofía debe considerarse en la coyuntura existente entre el aparente pasado y el presente filosófico. En este entronque esencial, los sucesos históricos-filosóficos no son algo que haya quedado atrás, sino que el acontecer histórico de la filosofía mantiene una relación con el contenido filosófico mismo. De esta manera, la concepción hegeliana de “historia de la filosofía” presenta una significación particular.

Así encontramos que, para Hegel, el estudio de la historia de la filosofía es, en rigor, una introducción a la filosofía misma. En este sentido, la historia de la filosofía no es un acervo de opiniones, es decir, una narración de diversas consideraciones particulares que desfilan por la historia a medida que fueron expuestas a lo largo del tiempo, cuya finalidad de estudio no es otra que un mero interés erudito. Si la filosofía es ciencia objetiva de la verdad,¹ las opiniones no pueden formar parte del contenido de su historia, en tanto las mismas son representaciones subjetivas, válidas simplemente para quien las dice; una opinión no es un pensamiento general, el cual es en y para sí. En palabras de Hegel:

[y] para quien, en la historia de la filosofía, parta de este punto de vista [es decir, el de las opiniones], la significación de tal historia se limitará, evidentemente, a conocer las particularidades de otros, cada uno de los cuales tiene la suya propia: peculiaridades que son para mí, por tanto, algo extraño y a las cuales es ajena y no libre mi razón pensante, que no son para mí más que una materia externa, muerta, puramente histórica [*historischer Stoff*], una masa de contenido vano e inútil de suyo (Hegel, 1995, 20-21).²

En este punto es menester mencionar que en la lengua alemana existen dos términos para referirse a la historia: *Historie* y *Geschichte*. En la “Introducción” a las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* ambos términos están presentes, pero el filósofo alemán concibe esencialmente a la “historia” de la filosofía en tanto *Geschichte*, es decir –a nuestro parecer– como gesta histórica. Mientras que, por su

¹ Cf. Hegel (1995, 18).

² La edición alemana que utilizamos es *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Dr. Carl Ludwig Michelet (ed.), “Erster Theil”, Berlin, Verlag von Duncker und Humblot, 1840. “Wenn man bei der Geschichte der Philosophie von diesem Standpunkt ausgeht, so wäre dieß ihre ganze Bedeutung, nur Partikularitäten Anderer, deren Jeder eine andere hat, kennen zu lernen: Eigenthümlichkeiten, die mir also ein Fremdes sind, und wobei meine denkende Vernunft nicht frei, nicht dabei ist, die mir nur ein äußerer, todter, historischer Stoff sind, eine Masse in sich selbst eitlen Inhalts”. (1840, 27).

parte, el término *Historie* alude a lo meramente histórico, a lo externo, a aquellos acontecimientos que son materia inerte para el contenido del presente filosófico.³

Por eso, también es incorrecto considerar a la historia de la filosofía como una exposición de sistemas inconexos, como un resultado de múltiples filosofías que simplemente se contraponen, contradicen y refutan entre sí. El concepto de *Geschichte* no es compatible con una apreciación de la historiografía filosófica como un campo cubierto de cadáveres, lo cual implica no solo a individuos físicamente inexistentes, sino también a sistemas espiritualmente caducados.

De todas formas, apunta Hegel, es innegable la existencia de diversas filosofías que surgen con la pretensión de refutar a la anterior; es cierto que si recurrimos a la historia veremos que la filosofía de cada época se entiende para sí como absoluta, es decir, con el derecho de juzgar y ordenar los pensamientos del pasado. Sin embargo, todas las filosofías tienen en común una cosa: el ser filosofía, pues la historiografía filosófica versa sobre la filosofía misma. Este es el enfoque y el sentido que Hegel le da a la diversidad de filosofías: en tanto la verdad es una sola, todas ellas forman parte de la misma; es más, toda la variedad de pensamientos filosóficos presentes en la historia de la filosofía se dirigen a una misma dirección, tienen una meta o fin en común que les otorga significación.

En este sentido, Hegel comprende al proceso histórico como proceso dialéctico, esto es, como un desarrollo que se cumple mediante oposiciones pero donde la lucha de contrarios no significa la destrucción recíproca de los mismos, sino una progresiva integración.

La sucesión de las diversas filosofías a lo largo de la historia es producto del movimiento dialéctico, el cual actúa en el sentido expresado por el verbo alemán *aufheben*, que significa tanto “eliminar” como “conservar”; términos que pueden unificarse en la expresión “superar”.⁴ Así, la oposición de las distintas filosofías –lejos de ser un impedimento para una concepción de la historia de la filosofía– es el medio de continuidad necesario para el desarrollo histórico-filosófico y, por lo tanto, para la existencia de la filosofía misma.

De esta manera, toda filosofía cobra su validez y sentido en tanto mantiene una relación con el todo, en tanto se conserva como momento necesario de una gran

³ Al respecto cf. Albizu (1999, 386) y, también, Duque (2002, 18). Ambos autores señalan la diferencia existente entre la connotación peyorativa de *Historie* y la referencia al desarrollo de un proceso con sentido propio del término *Geschichte*.

⁴ Cf. Mondolfo (1969, 39ss.). También puede verse Astrada (1970, 35).

totalidad. Entonces, según Hegel, las distintas filosofías que componen la historia de la filosofía:

[n]o son solamente una cohesión de acaecimientos fortuitos, de empresas de caballeros andantes, que se baten cada uno por sí y por lo suyo, sin mira ni meta alguna, y cuyos hechos pasan sin dejar huella. La historia de la filosofía no es tampoco un desfile de pensadores dedicados a cavilar cada cual por su parte y de un modo arbitrario, sino que en el movimiento del espíritu pensante hay, sustancialmente, una trayectoria, una cohesión, un hilo racional (Hegel, 1995, 24).⁵

En resumen, para Hegel la historia (*Geschichte*) de la filosofía ha de ser entendida en términos de gesta histórica, es decir, como algo que se dispone para que el espíritu se desarrolle en una determinada dirección, algo que hace referencia a un proceso con sentido, al acontecer en tanto conforma una unidad de sucesos y no a meros acontecimientos dispersos en el tiempo;⁶ ya que, por un lado, en la filosofía anterior se incubaba el nacimiento de la siguiente, lo cual señala, en última instancia, que ya en las primeras filosofías se contiene la maduración de la filosofía en tanto ciencia que ha de desarrollarse en su historia; y además, por otro lado, en la gestación está presente la vida: una gesta es tal en tanto prepara el desarrollo de algo vivo, y la historia de la filosofía prepara y expone el desarrollo del espíritu, el cual es esencialmente vida; solamente lo vivo, lo que se agita dentro de sí posee el impulso (*Trieb*) para desarrollarse.

2. La gesta histórica de la filosofía y el desarrollo del espíritu

Como ya hemos mencionado, Hegel considera que la historia de la filosofía –al ser una exposición de la ciencia filosófica misma en su desarrollo temporal– ha de ocuparse no de lo pasado en tanto materia inerte, como si en su interior llevara sistemas filosóficos perecederos, inmersos en el sentido peyorativo de la *Historie*, sino que, en su relación con la filosofía, la historia es comprendida por Hegel en tanto *Geschichte*, es decir, como “gesta histórica”, ya que prepara y expone el desarrollo y la maduración de la filosofía misma; dejando en evidencia que el presente filosófico se encuentra unido a

⁵ “[S]ie sind nicht nur eine Sammlung von zufälligen Begebenheiten, Fahrten irrender Ritter, die sich für sich herumschlagen, absichtslos abmühen, und deren Wirksamkeit spurlos verschwunden ist. Eben so wenig hat sich hier Einer etwas ausgeklügelt, dort ein Anderer nach Willkür; sondern in der Bewegung des denkenden Geistes ist wesentlich Zusammenhang, und es geht darin vernünftig zu”. (1840, 32).

⁶ Cf. Brauer (2013, 89).

su historia. Este es el carácter filosófico de la concepción hegeliana de la historia de la filosofía.

Por eso, el contenido de la historia de la filosofía no es como una estatua, es decir, como algo inmóvil que presenta determinaciones esclerosadas, sino que se comporta como una corriente viva, que fluye y aumenta su caudal a medida que crece y se aleja de su punto de partida. Dicho en otros términos, el contenido de esta tradición filosófica, en tanto se desenvuelve en el tiempo, es el desarrollo del espíritu. Al respecto señala Hegel: “[e]l contenido de esta tradición es lo que ha creado el mundo espiritual. El espíritu universal no se está quieto; y es este espíritu universal lo que nos interesa examinar aquí” (Hegel, 1995, 9).⁷

En tanto el desarrollo del espíritu es el contenido de la gesta histórica de la filosofía, aquél es el objeto de examen en la misma; sin embargo, el espíritu también es el sujeto de la historiografía filosófica, ya que su vida consiste en la acción de elaborar y transformar el patrimonio recibido por parte de las generaciones anteriores. Es de este modo como el espíritu –a medida que transforma esta materia– la incrementa y la enriquece y, al mismo tiempo, se va incrementando y enriqueciendo a sí mismo;⁸ de manera que la causa de sus transfiguraciones es su misma actividad.

Entonces, la vida del espíritu es acción, es movimiento y, sobre todo, desarrollo (*Entwicklung*).⁹ Y es necesario mencionar que este despliegue presenta un doble movimiento: a medida que el espíritu se desarrolla y se expande también, al mismo tiempo, tiende hacia lo interior, hacia dentro de sí; de este modo, en su autodespliegue, la sustancia espiritual se va concretando o, lo que es lo mismo, se va determinando. Esto quiere decir que cuanto más se desarrolla el espíritu, cuanto más se ensancha y expande, más se adentra y profundiza en sí mismo.

Por esta razón, es un error concebir el desarrollo del espíritu como una línea recta que avanza hacia el infinito, sino que este movimiento debe representarse como una gran circunferencia que tiende a volver sobre sí misma.

⁷ “*Der Inhalt dieser Tradition ist das, was die geistige Welt hervorgebracht hat; und der allgemeine Geist bleibt nicht stille stehen. Der allgemeine Geist aber ist es wesentlich, mit dem wir es hier zu thun haben*” (1840, 13).

⁸ En esta acción del espíritu está implícita la consideración de más arriba, la de que toda filosofía está en relación con la filosofía que la precede y es el resultado de ella.

⁹ Para la traducción del término “*Entwicklung*” seguimos el parecer de Martínez Lorca (2002, 22), quien prefiere traducir “desarrollo” o “despliegue” –en lugar de “evolución” como lo hace Roces– para evitar connotaciones biologicistas ajenas al pensamiento de Hegel. Duque, por su parte, considera que la metáfora biologicista no tendría lugar en el pensamiento de Hegel cuando se haga referencia, como aquí, a la *Geschichte*; dicha metáfora se aplicaría, en todo caso, al concepto de *Historie* (Cf. Duque, 2002, 18).

Ahora bien, ¿cuál es la finalidad de este desarrollo que podemos apreciar en la historia de la filosofía? ¿Para qué el espíritu tiende a desdoblarse y a dirigirse hacia sí al mismo tiempo que se amplía? Hegel contesta: para conocerse a sí mismo. Esta es la meta suprema del espíritu: su vida y su ser es esencialmente acción porque esta acción consiste, en lo fundamental, en autoconocerse.

El desarrollo [*Entwicklung*] del espíritu consiste, por tanto, en que, en él, el salir fuera y el desdoblarse sean, al mismo tiempo, un volver a sí. / Este ser consigo mismo del espíritu, este volver a sí de él, puede considerarse como su meta suprema y absoluta; a esto, simplemente, es a lo que el espíritu aspira y no a otra cosa. Todo lo que acaece en el cielo y en la tierra –lo que acaece eternamente–, la vida de Dios y todo lo que sucede en el tiempo, tiende solamente hacia un fin: que el espíritu se conozca a sí mismo, que se haga objeto para sí mismo, que se encuentre, devenga para sí mismo, que confluya consigo mismo (Hegel, 1995, 28).¹⁰

Conclusión

A modo de conclusión podemos decir que la concepción hegeliana de la historia de la filosofía no tiene precedente alguno,¹¹ pues expone los acontecimientos históricos en la relación que estos mantienen con el contenido filosófico mismo. Por ende, el estudio de la historia de la filosofía es el estudio de la filosofía misma; pues si la filosofía es un sistema en desarrollo, también lo es su historia en tanto gesta, es decir, en tanto *Geschichte*.

Esta historia de la filosofía despliega la historia del mundo del pensamiento en tanto este no se ocupa de otra cosa que del pensamiento mismo. Por ende, la historia de la filosofía se presenta en Hegel como una búsqueda del pensamiento por el pensamiento mismo. En su pretensión de dar cuenta de sí misma, la filosofía ha de concebirse mediante su historia; esto significa que toda filosofía ha de encontrar en la

¹⁰ “Die Entwicklung des Geistes besteht also darin, daß das Herausgehen und Sichauseinanderlegen desselben zugleich sein Zusichkommen ist. / Dieß Beisichseyn des Geistes, dieß Zusichselbstkommen desselben kann als sein höchstes, absolutes Ziel ausgesprochen werden; nur dieß will er, und nicht Anderes. Alles, was im Himmel und auf Erden geschieht, – ewig geschieht –, das Leben Gottes, und Alles, was zeitlich getan wird, strebt nur danach hin, daß der Geist sich erkenne, sich sich selber gegenständlich mache, sich finde, für sich selber werde, sich mit sich zusammenschließe; er ist Verdoppelung, Entfremdung, aber um sich selbst finden zu können, um zu sich selbst kommen zu können” (1840, 35-36).

¹¹ Tal vez se podría decir que lo anterior no le hace justicia a Aristóteles y a Averroes, quienes se ocuparon de integrar las tesis de sus predecesores para, a partir de esto, desarrollar las propias. No obstante, y sin menospreciar estos esfuerzos historiográficos, entendemos que Hegel le da a la historia de la filosofía relieve particular, un sentido y una profundidad filosófica sin precedentes. En este sentido, seguimos el parecer de Martínez Lorca (2002, 10).

historia la génesis de su nacimiento, el fundamento de su necesidad y, si aún no es la forma más alta del espíritu, también ha de encontrar la razón de su superación.

De este modo, en la concepción hegeliana de la historiografía filosófica se puede apreciar la necesidad del presente. El curso de la historia de la filosofía no señala algo muerto, algo ajeno al presente contemporáneo de Hegel, sino que revela el devenir de la propia ciencia filosófica; revela a la filosofía hegeliana como un resultado necesario de todo lo anterior, como un producto que se ha ido gestando en el desarrollo de toda la tradición filosófica.

Por estos motivos, puede considerarse –en términos hegelianos– a la historia de la filosofía como la historia del desarrollo del espíritu, como la historia de los esfuerzos del espíritu por adentrarse en sí, ensancharse y expandirse para, en última instancia, adquirir un conocimiento cada vez más profundo de sí mismo.

Así, la obra íntima y silenciosa que fundamenta toda la actividad de autoproducción del espíritu versa en su autoconocimiento. Con lo cual, la gesta histórica de la filosofía revela la génesis, crecimiento y autoconocimiento del espíritu en el decurso histórico de la filosofía misma.

Bibliografía

- Albizu, Edgardo (1999) *Tiempo y saber absoluto*, Buenos Aires, Jorge Baudino Ediciones.
- Astrada, Carlos (1970) *La dialéctica en la filosofía de Hegel*, Buenos Aires, Kairós.
- Brauer, Daniel (2013) “La Filosofía de la Historia de Hegel después del ‘Final de la Historia’”, *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, v. 10, n. 18, pp. 84-100.
- Duque, Félix (2002) “El tiempo del *lógos*. Consideraciones sobre el lugar sistemático de la historia de la filosofía en Kant y Hegel”, *Δαίμων. Revista de filosofía*, 25, pp. 7-19.
- Hegel, G. W. F. (1840) *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Dr. Carl Ludwig Michelet (ed.), “Erster Theil”, Berlin, Verlag von Duncker und Humblot.
- _____ (1995) *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, I, México, F. C. E., trad. Wenceslao Roces.
- Martínez Lorca, Andrés (2002) “Hegel y la historiografía filosófica”, *Éndoxa: Series Filosóficas*, 16, pp. 9-29.

Mondolfo, Rodolfo (1969) *Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía*, Buenos Aires, EUDEBA.

Kant y la tarea política de la filosofía

Ileana P. Beade (CONICET – UNR – GEK)

ileanabeade@yahoo.com.ar

La defensa de la libertad de expresión constituye un tópico recurrente en los escritos político-jurídicos kantianos. En *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?* (1784), el libre *uso público de la razón* es reivindicado como un aspecto decisivo para el avance del proyecto ilustrado, concebido no solo como superación de un estado de *minoridad* intelectual, sino asimismo como un proceso político y cultural de amplio alcance, en virtud del cual resultaría factible un perfeccionamiento gradual del género humano. Limitar el uso de la razón e imponer el acatamiento pasivo de normas políticas o eclesiásticas que impidiesen una futura evolución de las instituciones jurídicas, representaría –sostiene Kant– “un crimen contra la naturaleza humana, cuyo destino primordial consiste justamente en [...] progresar” (WA, Ak. VII, 39).¹ Dos años más tarde, en *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* (1786), el autor sostendrá que un poder externo que privara a los hombres de la libertad de *comunicar* a otros sus pensamientos, los privaría asimismo de la libertad de *pensar*, ya que no es posible pensar correctamente sino “en comunidad con otros”; la libertad de pensamiento requiere, como su condición, de la capacidad de expresarnos, de presentar públicamente nuestras ideas (WDO, Ak. VIII, 144).

En su *En torno al tópico: “tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”* (1793), el filósofo caracteriza a la *libertad de pluma* como “el único paladín de los derechos del pueblo” (TP, Ak. VIII, 304). En los *Principios metafísicos de la doctrina del derecho* (1797), señala que el *derecho innato* a la libertad incluye el derecho de “comunicar a otros el propio pensamiento” (MS, Ak. VI, 238). Si bien no es lícito oponer resistencia activa a los poderes públicos instituidos, todo individuo posee un derecho inalienable, *natural*, a expresar su disconformidad respecto de aquello que considere injusto en las disposiciones de quienes ejercen el poder político (MS, Ak. VI,

¹ La paginación citada corresponde a la edición académica de las obras kantianas: *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen, bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin et alia. 1902ss. A esta edición aludimos, de aquí en adelante, bajo la abreviatura Ak., seguida del número de tomo, indicado en números romanos.

319; TP, Ak. VIII, 303). De este derecho a la libre expresión depende, una vez más, todo progreso del género humano.

Pero la libertad de pensar y de comunicar a otros lo que se piensa no es solo un *derecho*, sino además un aspecto constitutivo del pensamiento. En diversos escritos sugiere Kant que la publicidad de la razón debe ser considerada como una dimensión intrínseca y esencial de dicha facultad. Así caracteriza, en la *Crítica de la facultad de juzgar*, al *sentido común* como “un sentido *comunitario*, esto es, una capacidad de enjuiciamiento que en su reflexión presta atención al tipo de representación de todos los demás en pensamientos (*a priori*) para, por decirlo así, atener su juicio a la razón humana global” (KU, Ak. V, 293).² En diversas reflexiones vertidas en su legado manuscrito, se refiere explícitamente al carácter *comunicativo* y *participativo* de la razón, esto es, a la exigencia de “verificar nuestros propios juicios a través de otros” (*Refl.* 2565, Ak. XVI, 419). La noción de una *razón participativa* hace alusión a una interacción comunicativa de carácter equitativo como estrategia idónea para alcanzar la objetividad y promover el progreso de las ciencias (*Refl.* 2564, Ak. XVI, 418-419), estrategia que exige, ante todo, que cada individuo sea reconocido por los demás como un interlocutor competente: “[I]os otros no son aprendices, tampoco son jueces, sino colegas, en el gran consejo de la razón humana” (*Refl.* 2566, Ak. XVI, 419-420).

En 1798, *Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor*, publicado como la segunda parte de *El conflicto de las facultades*, Kant sostiene que si bien una *historia filosófica*, una *filosofía de la historia*, no puede basarse en datos provistos por la experiencia, se halla ligada, no obstante, a ciertos *signos* empíricos. Allí identifica como signo inequívoco del progreso la simpatía general y desinteresada ante la Revolución Francesa por parte de sus espectadores imparciales, simpatía que revela cierto *carácter moral* de la especie humana, a partir del cual cabe inferir el avance de la especie humana hacia un estado de mayor perfección (SF, Ak. VII, 85). Esta simpatía descansa, fundamentalmente, en el reconocimiento generalizado del derecho de todo pueblo a darse una constitución civil; descansa, pues, en el entusiasmo ante un concepto moral: el concepto del derecho (entendiendo aquí la moral tal como Kant la entiende: en sentido amplio, como una dimensión que abraza tanto a la ética como al derecho). La existencia de esta

² Para un análisis pormenorizado de la dimensión pública y comunicativa de la razón, cf. Deligiorgi (2005, 143-144) y La Rocca (2006, 107-127).

disposición moral en los testigos de la Revolución, disposición expresada bajo la forma del entusiasmo, permite vaticinar que el género humano no retrocederá en su progreso hacia lo mejor, pues un fenómeno de tal magnitud –concluye Kant– “*no se olvida jamás en la historia humana*” (SF, Ak. VII, 88). En el marco de estas consideraciones, el autor se refiere a la *ilustración del pueblo* como una condición fundamental para la promoción del progreso. La ilustración del pueblo

consiste en la instrucción pública del mismo respecto a sus derechos y deberes para con el Estado al que pertenece. Ahora bien, como aquí sólo se trata de derechos naturales derivados del más elemental sentido común, sus divulgadores e intérpretes naturales ante el pueblo no son los profesores de Derecho designados oficialmente por el gobierno, sino [...] los filósofos, quienes justamente por permitirse tal libertad son piedra de escándalo para el Estado y se ven desacreditados, como si supusieran por ello un peligro para el Estado, bajo el nombre de *enciclopedistas* o instructores del pueblo (*Aufklärer*), por más que su voz no se dirige *confidencialmente* al pueblo (que bien escasa o ninguna constancia tiene de sus escritos), sino que se dirige *respetuosamente* al Estado, suplicándole que tome en cuenta la exigencia jurídica de aquél; lo cual no puede tener lugar sino por el camino de la publicidad, cuando es todo un pueblo quien quiere presentar sus quejas [...]. La *prohibición* de la publicidad impide el progreso de un pueblo hacia lo mejor, incluso en aquello que atañe al mínimo de su demanda, es decir, a su mero derecho natural (SF, Ak. VII, 89).

A partir de este pasaje, podemos constatar que, desde la perspectiva kantiana, el progreso hacia lo mejor puede esperarse, “no por el curso de las cosas *de abajo hacia arriba*, sino *de arriba hacia abajo*” (SF, Ak. VII, 92), es decir, a través de la *ilustración de los gobernantes*, posible a través de la labor crítica y pedagógica de los filósofos (los *ilustrados*). No es la revolución sino el uso público de la razón aquello que nos conduce al progreso de las instituciones jurídico-políticas. El libre *uso público de la razón* resulta decisivo para la ilustración del gobernante, entendida como *clave* de todo progreso.

Si en el ensayo de 1784 Kant identifica el *uso público de la razón* como aquel que tiene lugar toda vez que un individuo se dirige, en cuanto *docto*, al público de los lectores, en *El conflicto de las facultades*, se refiere no ya a los doctos en general, sino específicamente al papel desempeñado por *los filósofos* en el proceso de ilustración. Haciendo referencia a la contienda académica –pero a la vez política– que suele darse entre los miembros de las llamadas *Facultades superiores* (Teología, Derecho y Medicina) y los miembros de la llamada *Facultad inferior* (Filosofía), invoca, bajo nuevos términos, la distinción entre los usos *público* y *privado* de la razón formulada, años atrás, en *Qué es la Ilustración*. En efecto, señala allí que quienes se desempeñan como funcionarios civiles o públicos deben responder a los intereses del gobierno, que

les encomienda la difusión pública de ciertas doctrinas, indispensables para la preservación del orden civil. Estos *servidores públicos* se hallan sujetos a la censura de sus respectivas Facultades, a través de las cuales el gobierno procura ganar influencia sobre el pueblo. Ahora bien, si los funcionarios públicos deben atenerse, en el ejercicio de sus funciones públicas y lo referido a las doctrinas que imparten ante el pueblo, a ciertas prescripciones estatales, en cuanto *doctos* deben estar autorizados, sin embargo, a participar de todo tipo de discusiones teóricas, lo que equivale a reconocer su derecho a un libre *uso público* de la razón, mientras se les exige, por otra parte, plena obediencia en el ámbito de su *uso privado*.

Al igual que en el texto de 1784, en el escrito sobre la contienda de las Facultades, Kant exhorta a los gobernantes a no obstaculizar las indagaciones filosóficas, que han de ser completamente exentas de toda imposición externa:

a la capacidad de juzgar con autonomía, esto es, libremente (conforme a los principios del pensar en general), se le llama razón. Y por lo tanto, la Facultad de Filosofía, en cuanto debe ser enteramente libre para compulsar la *verdad* de las doctrinas que debe admitir o simplemente albergar, tiene que ser concebida como sujeta tan sólo a la legislación de la razón y no a la del gobierno (SF, Ak. VII, 27).

hay que conceder a la comunidad científica otra Facultad, que sea independiente de los mandatos del gobierno con respecto a sus doctrinas y tenga la libertad, no de dar orden alguna, pero sí de juzgar todo cuanto tenga que ver con los intereses científicos, es decir, con la verdad, terreno en el que la razón debe tener el derecho de expresarse públicamente [...] la razón es libre conforme a su naturaleza y no admite la imposición de tomar algo por verdadero (no admitiendo *credo* alguno, sino tan sólo un *credo* libre) (SF, Ak. VII, 19-20).

Si las Facultades superiores *silenciaran la voz de la razón*, comprometerían el avance del pensamiento crítico, del conocimiento y, con ello, el progreso de las instituciones políticas. La meta final de la contienda se orienta al perfeccionamiento de tales instituciones (SF, Ak. VII, 35), esto es, a una realización progresiva de la constitución *republicana*; para ello se requiere que el gobierno conceda plena libertad a los filósofos para el desarrollo de sus investigaciones.³

Al formular los *principios formales* que deben regular la contienda, a fin de

³ Así afirma Kant, en *Sobre la paz perpetua*: “[n]o hay que esperar que los reyes filosofen ni que los filósofos sean reyes, como tampoco hay que desearlo, porque la posesión del poder daña inevitablemente el libre juicio de la razón. Pero es imprescindible para ambos que los reyes, o los pueblo soberanos (que se gobiernan a sí mismos por leyes de igualdad), no dejen desaparecer o acallar a la clase de los filósofos, sino que los dejen hablar públicamente para aclaración de sus asuntos” (ZeF, Ak. VIII, 369). Para un análisis de la función primordial que Kant asigna al *uso público* de la razón en el marco de sus reflexiones acerca del progreso histórico, cf. Beade (2017); Beade (2014a) y Beade (2014b).

garantizar su legitimidad, Kant señala que aquélla requiere del *veredicto* de un juez competente, que no puede ser otro que *la razón misma*, ya que no hay autoridad alguna por encima de ella capaz de dirimir disputas teóricas o científicas. Señala asimismo que la Facultad de Filosofía no debe abandonar jamás la contienda, siendo la exposición pública de la verdad no sólo su meta esencial, sino además su responsabilidad indelegable:

[d]icha querrela no puede cesar jamás y la Facultad de Filosofía es quien debe estar siempre en guardia a este respecto. Pues siempre se darán por parte del gobierno prescripciones estatutarias concernientes a la exposición pública de las doctrinas [...]. Sin embargo, todo precepto gubernamental, al provenir de hombres [...] no deja de hallarse expuesto al peligro del error o de los efectos contraproducentes [...]. Por ello la Facultad de Filosofía no puede dejar de blandir sus armas contra el peligro con que se ve amenazada la verdad, cuya custodia le ha sido encomendada, habida cuenta de que las Facultades superiores nunca renunciarán a su afán de dominio (SF, Ak. VII, 33).

Otro de los principios formales establecidos a fin de garantizar la legitimidad de la *contienda* indica que ésta no ha de comprometer la estabilidad del gobierno, para lo cual resulta necesario que las discusiones académicas se desarrollen en el ámbito restringido de la institución académica. En efecto, si bien debe concederse a los filósofos plena libertad para el desarrollo de sus investigaciones, es preciso, sin embargo, garantizar la recta observancia de las normas públicas vigentes, ya que el orden social constituye, en última instancia, una condición *sine qua non* de todo progreso jurídico-político.

A través de una elocuente metáfora, Kant formula, en *El conflicto de las facultades*, la demanda básica que la razón filosófica eleva ante el poder político:

[c]ierto ministro francés convocó a algunos de los comerciantes más reputados, con objeto de recabar sus propuestas respecto de cómo restablecer el comercio, como si él fuera capaz de elegir las mejores entre ellas. Después de que varios hubieran emitido su parecer, un viejo comerciante, que había guardado silencio hasta entonces, dijo: “Haga buenos caminos, acuñe buena moneda, proporciónenos un derecho de cambio ágil y todo eso, pero respecto a lo demás, ¡déjenos hacer!”. Una respuesta similar sería la que habría de dar la Facultad de Filosofía, cuando el gobierno le preguntase sobre la doctrina que ha prescrito al estudioso en general: “limitarse a no estorbar el progreso del conocimiento y de las ciencias” (SF, Ak. VII, 19).

Ya en la *Crítica de la razón pura*, Kant identificaba la *crítica* como la tarea propia y esencial de la razón; y ello podría hacerse extensivo a la filosofía, entendida como actividad esencialmente crítica. Esta tarea crítica propia de la reflexión filosófica requiere, ante todo, de libertad, de manera tal que las condiciones para su ejercicio

óptimo son condiciones políticas. “[S]iempre es útil, sin la menor duda, dar completa libertad a la razón que investiga y que examina, para que pueda cultivar sin trabas su propio interés, que resulta tan favorecido si se imponen limitaciones a su conocimiento, como si se lo ensancha; y que siempre resulta menoscabado si intervienen manos ajenas para dirigirla de acuerdo con propósitos forzados, en contra de su marcha natural” (KrV, A 744/B 772).

En otro pasaje añade: “[l]a razón, en todas sus empresas, debe someterse a la crítica, y no puede menoscabar la libertad de ésta con ninguna prohibición, sin perjudicarse a sí misma [...]. En esa libertad se basa incluso la existencia de la razón” (KrV, A 738/B 766). Kant señala que quienes ejercen el poder no deben temer por los resultados a los que pudiese conducir el libre uso de la razón:

Sin ella [la crítica], la razón está como en estado de naturaleza, y sólo puede hacer valer, o proteger, sus afirmaciones y pretensiones, mediante la *guerra* [*durch Krieg*]. La crítica, en cambio, que todas las decisiones las extrae de las reglas fundamentales de su propia institución, y cuya autoridad nadie puede poner en duda, nos trae la tranquilidad de un estado de Derecho, en el cual no tenemos que resolver nuestras disputas de otro modo que mediante un *proceso* (KrV, A 751/B 779).

La razón es la única autoridad capaz de dirimir las disputas, identificar la fuente misma de las controversias y garantizar la *paz perpetua*. Pero para ello es indispensable que pueda desplegarse de manera libre, más allá de toda restricción. La autonomía constituye, en síntesis, la condición básica e indispensable para el ejercicio de la reflexión filosófica, o de la *razón* sin más, pues ésta no puede someterse a coacción externa sin comprometer su función más esencial.

A partir de estas consideraciones, podemos formular la pregunta acerca de la tarea de la filosofía. Desde la perspectiva kantiana, esta tarea supone, ante todo, un esfuerzo reflexivo, crítico, orientado a evaluar las pretensiones de validez de distintos discursos y prácticas, vinculados a la ciencia, la ética, el derecho, la política. Señala Kant, en el primer prólogo a la *Crítica de la razón pura*, que su época “es, propiamente, la época de la crítica, a la que todo debe someterse. La *religión* por su *santidad*, y la *legislación*, por su *majestad*, pretenden, por lo común, sustraerse a ella. Pero entonces suscitan una justificada sospecha contra ellas, y no pueden pretender un respeto sincero, que la razón sólo acuerda a quien a podido sostener su examen libre y público” (KrV, A XI). Podría decirse, yendo más allá de estas observaciones de Kant (pero conservando, sin embargo, el espíritu de su concepción acerca de la filosofía) que no hay, en rigor,

una época de la crítica: toda época es la época de la crítica, en la medida en que consideramos una época en lo que atañe a la labor de la filosofía, pues la tarea de la reflexión filosófica es intrínsecamente crítica. Su quehacer se halla esencialmente ligado a una inspección a partir de la cual puedan ser validados diversos discursos y prácticas, atendiendo al único criterio de su *conformidad con la razón*. Para ejercer esta tarea –que es, indudablemente, una tarea política– se requieren de condiciones que son, a la vez políticas, esto es: se requieren garantías institucionales para la libertad de pensamiento y la libertad de expresión.

Bibliografía

Beade, Ileana (2014a) “Libertad y orden en la Filosofía política kantiana. Acerca de los límites del *uso público* de la razón en *El conflicto de las Facultades*”, *Isegoría*, 50, pp. 371-392.

_____ (2014b) “La posición kantiana en el debate acerca del alcance y los límites de la ilustración del pueblo”, *Estudios Kantianos*, 2, 1, pp. 79-105.

_____ (2017) “Ilustración y publicidad en la doctrina política kantiana”, en Órdenes, Paula y Alegría, Daniela (eds.), *Kant y los retos práctico-morales de la actualidad*, Madrid, Tecnos, pp.138-153.

Deligiorgi, Katerina (2005) *Kant and the Culture of Enlightenment*, New York, State University of New York Press.

La Rocca, Claudio (2006) “Kant y la Ilustración”, *Isegoría*, 35, pp. 107-127.

Kant, Immanuel (1902ss.) *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen, bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlín *et alia*.

_____ (1993) *En torno al tópico: “tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”* [Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, 1793], en Kant, Immanuel, *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos, trad. Francisco Pérez López, Roberto Rodríguez Aramayo y Juan Miguel Palacios. (TP).

_____ (1994a) *Principios metafísicos de la doctrina del derecho* [Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, 1797], en Kant, Immanuel, *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho.

(MS).

- _____ (1994b) *Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor* [*Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei*, 1798], en Kant Immanuel, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, Madrid, Tecnos, 1994, trad. Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo. (SF).
- _____ (1996) *Sobre la paz perpetua* [*Zum ewigen Frieden*, 1795], Madrid, Tecnos, trad. Joaquín Abellán (ZeF).
- _____ (1999) *La contienda entre las facultades de filosofía y teología* [*Der Streit der philosophischen Fakultät mit der theologischen*, 1798], Madrid, Trotta, trad. Roberto Rodríguez Aramayo. (SF).
- _____ (2000) *Lógica. Un manual de lecciones* [*Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, 1800]. Acompañada de una selección de *Reflexiones* del legado de Kant, Madrid, Akal, 2000, trad. María Jesús Vázquez Lobeiras. (Refl.).
- _____ (2003) *Crítica del discernimiento* [*Kritik der Urteilskraft*, 1790], Madrid, Antonio Machado, trad. Roberto Rodríguez Aramayo y Salvador Mas. (KU).
- _____ (2004) *Contestación a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?* [*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, 1784], en Kant, Immanuel, *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, Madrid, Alianza, trad. Roberto Rodríguez Aramayo. (WA).
- _____ (2005) *¿Cómo orientarse en el pensamiento?* [*Was heißt: Sich im Denken orientieren?*, 1786], trad. Carlos Correa, Buenos Aires, Quadrata. (WDO).
- _____ (2007) *Crítica de la razón pura* [*Kritik der reinen Vernunft*, 1781/1787], Buenos Aires, Colihue, trad. Mario Caimi. (KrV).

El concepto de imaginación y la constitución de lo imaginario en la filosofía de Spinoza¹

Rodrigo Miguel Benvenuto (UNSAM)
perec450@gmail.com

Introducción

El objetivo de esta presentación consistirá en señalar, a grandes rasgos, la concepción acerca de la imaginación y su función política en la filosofía de Spinoza. Se aborda la noción de imaginación, concebida como una actividad espontánea del alma en el conocimiento de las cosas corpóreas, y las relaciones que se pueden establecer entre la actividad de la imaginación y las construcciones teológico-políticas de lo imaginario. Para ello, en primer lugar analizaremos el concepto de imaginación en la ética spinoziana. En un segundo momento, realizaremos un breve análisis de la producción de la imaginación a partir de las imágenes y el papel de la memoria en la representación de dichas imágenes. Por último, analizaremos la constitución del imaginario teológico-político como ámbito del error y en el cual los hombres se encuentran sometidos bajo los dominios de la superstición y la ignorancia.

1. La espontaneidad de la imaginación y sus límites

Spinoza aborda, especialmente en el Libro II de la *Ética*, la actividad espontánea del alma en la producción de la imaginación. En efecto, Spinoza concibe la imaginación como cierta aptitud para percibir muchísimas cosas a partir de la disposición física de los cuerpos exteriores que afectan a nuestro cuerpo de diversas formas. Ahora bien, del mismo modo que puede percibir los cuerpos exteriores, el alma se percibe a sí misma a partir de la idea que espontáneamente se forma al tomar por objetos a sus propias

¹ La presente comunicación es fruto de la investigación desarrollada en el ámbito del Proyecto de Reconocimiento Institucional “Kant. Funciones de la Imaginación: reproducción, síntesis y juego”, de la Sección de Estudios sobre la Filosofía del Idealismo – Centro de Investigaciones Filosóficas – Universidad Nacional de San Martín, bajo la dirección de la Dra. Silvia del Luján Di Sanza. Para las obras de Spinoza se seguirá la edición de Carl Gebhardt: *Spinoza Opera*, 4. vols., Heidelberg, Carl Winter, 1925. Se utilizará el siguiente criterio para las citas: *CM* (*Pensamientos metafísicos*), *E* (*Ética*), *Ep.* (*Epistolario*), *TP* (*Tratado Político*) y *TTP* (*Tratado teológico-político*).

percepciones. En este sentido la imaginación actúa como un primer conocimiento del mundo a partir de la relación por medio de la cual se reconoce la existencia de las cosas a partir de su afectación (aunque muchas veces estas se nos presenten de manera inadecuada o confusa). Spinoza señala que la naturaleza del error no estaría dada en la propia actividad del alma cuando imagina, sino tan solo “en cuanto que se considera que carece de una idea que excluya la existencia de aquellas cosas que imagina presentes” (E. L. II, Prop. 17, esc. c). A pesar de ser un conocimiento vago e impreciso, Spinoza no concluye que la imaginación sea, en sí misma, considerada como una fuente de error. El conocimiento de las cosas, aún cuando estas se presenten de manera confusa, no deja de expresar la necesidad de perseverar en la afirmación de la existencia a partir de las relaciones que un cuerpo mantiene con otros cuerpos. Con relación al lugar que ocupa la imaginación en su teoría, Spinoza aclara: “[p]orque, si el alma, al mismo tiempo (*simul*) que imagina las cosas no existentes como presentes a ella, supiera a la vez que esas cosas no existen realmente, atribuiría esta potencia de imaginar a una virtud, y no a un vicio de su naturaleza; sobre todo, si esta facultad de imaginar dependiera de su sola naturaleza, esto es, si esta facultad de imaginar del alma fuera libre.” (E. L. II, Prop. 17, esc. c).

La imaginación se encuentra en el comienzo mismo del conocimiento y, por ello, es una virtud en tanto potencia que expresa la potencia misma de Dios y el esfuerzo del alma para afirmar su cuerpo. En este sentido, la imaginación le acerca al alma la percepción de las cosas que existen en la experiencia. El proceso corporal que da lugar a la imaginación por medio de la producción de imágenes, permitiría acceder a un conocimiento del mundo a partir de una experiencia de lo inter-corporal que constituye al mundo en tanto relación afectiva y afectante.

El fenómeno de la imaginación se encuentra inmerso en la explicación de los mecanismos de la percepción como actividad inmediata del alma humana, tal como los desarrolla Spinoza a lo largo de las Prop. 14 a 23 del Libro II de la *Ética*. En este proceso de producción de las imágenes a partir de las afecciones que sufre el cuerpo, el alma posee la capacidad de representar aquellos cuerpos externos que han sido objetos de afección de su cuerpo. De tal manera que “el alma podrá contemplar, como si estuvieran presentes, los cuerpos exteriores por los que el cuerpo humano ha sido afectado una vez, aun cuando no existan ni estén presentes”. (E. L. II, Prop. 17, cor.).²

² En este sentido, en la demostración al corolario 17, señalará que: “[d]e ahí que, aunque los cuerpos exteriores, por los que el cuerpo humano fue afectado una vez, no existan, el alma los contemplará

El problema se encuentra en la relación posible que se establece entre la idea y los cuerpos exteriores que afectan al cuerpo, implicando en este proceso la propia idea de ese cuerpo afectado.³ Sí a cada modo por el cual el cuerpo es afectado le corresponde una idea, el fenómeno de la percepción sensible posee un doble estatuto en el proceso de la producción de imágenes: por una parte, describe el correlato físico de la sensación que produce la afección de los cuerpos (*affectio*); por otra parte, el sentir remite al entendimiento a partir de los movimientos de los espíritus y los vestigios que estos dejan en la mente (*affectus*).⁴ Como vemos aquí, el término imagen designa tanto las ideas de las afecciones corporales que representan los objetos fuera de ella, como también las huellas o vestigios que aquellos cuerpos exteriores imprimen sobre el alma.

2. Imaginación, imagen y memoria

La concatenación de las ideas de las afecciones del cuerpo constituye la memoria. El alma en efecto puede pensar los cuerpos al tener ideas de los vestigios que producen. La descripción psicósomática del proceso de afección y producción de los vestigios se encuentra formulada en el postulado 5 del Libro II: “[c]uando una parte fluida del cuerpo humano es determinada por un cuerpo exterior a chocar frecuentemente con otra parte blanda, modifica el plano de ésta y le imprime ciertos como vestigios del cuerpo exterior que impulsa a aquélla”. Los vestigios de un cuerpo externo llevan a que el alma imagine un cuerpo, independientemente de que ese cuerpo esté o no presente. La memoria actúa en tanto que el alma contempla, como si estuvieran presentes, aquellos cuerpos exteriores que provocan la afección. La actividad afectante del cuerpo de este modo vuelve a hacerse presente o actual, a pesar de la ausencia de aquel objeto de la afección, por el recorrido de aquellas huellas que han quedado signadas en la memoria y permiten alucinar la presencia de aquel cuerpo en el alma.

Por lo tanto, las ideas que el alma produce a partir de las percepciones, no son más que las ideas relativas a efectos de aquello que le sucede a nuestro cuerpo, a partir

(*contemplabitur*) como presentes tantas cuantas veces se repita esta acción del cuerpo” (E. L. II, Prop. 17, cor).

³ “De ahí que la idea de esos modos implicará (*involvet*) necesariamente la naturaleza de uno y otro cuerpo. Y por tanto, la idea de cualquier modo con que el cuerpo humano es afectado por un cuerpo exterior, implica (*involvit*) la naturaleza del cuerpo humano y la del cuerpo exterior”. (E. L. II, Prop. 16, dem.)

⁴ “[I]maginar no es más que sentir los vestigios que deja en el cerebro el movimiento de los espíritus, suscitado en los sentidos por los objetos” (CM, I, I, [234]).

de la afección producida por otros cuerpos. Estas imágenes producidas por los vestigios son aquellas huellas que persisten de la presencia de un cuerpo exterior a nosotros. La memoria no hace más que encadenar y concatenar las imágenes de aquellas afecciones que surgieron a partir de los encuentros con los cuerpos exteriores.

Spinoza concibe el vínculo entre los vestigios de las afecciones y las correlaciones de las ideas como concatenaciones que se encuentran precisadas mediante dos reglas. La primera de ellas es que la concatenación refiere a aquellas ideas que implican la naturaleza de las cosas exteriores aunque sin explicarlas. La segunda, que la concatenación de ideas sigue a la concatenación de las afecciones del cuerpo.

Podemos hablar de la existencia de una sensación en nuestro cuerpo a partir de la compleja trama relacional que permite que el cuerpo forme imágenes de las distintas afecciones que intervienen y entran en contacto con él y, al mismo tiempo, que el alma forme ideas a partir de aquellas imágenes. De modo tal que las imágenes son formaciones necesarias que surgen en el proceso relacional con otros cuerpos y de las afecciones que se producen entre ellos.⁵ De este modo hablamos de imágenes cuando las ideas de las afecciones del cuerpo humano nos representan los cuerpos exteriores como presentes, y designan un afecto corpóreo-material. La imaginación, en cambio, es aquella actividad del alma que representa a la idea de la afección de un cuerpo como si estuviera presente a partir de la imagen de ese cuerpo, es decir, designa un registro de producciones del alma.

3. Imaginación e imaginario

La memoria, aplicada a la naturaleza de las cosas exteriores al cuerpo humano, presenta la conexión de las ideas que se corresponden con las cosas exteriores bajo un orden y sucesión contingente y, por esta razón, de manera inadecuada con el orden necesario e inmanente de la naturaleza. Conocer más allá de la sucesión de las cosas contingentes, tal como se presentan en la memoria, implicará conocer las cosas según su causa necesaria e inmanente, independientemente de la particularidad de los cuerpos.

⁵ Spinoza pone el ejemplo de la idea de Pedro (que constituye la esencia del alma de Pedro) y la diferencia que existe respecto de la idea de Pedro que podría estar presente en otro hombre (Pablo). La primera explica la esencia misma y no implica su existencia en tanto que Pedro existe, mientras que la idea de Pedro que posee Pablo indica más bien la constitución del cuerpo de Pablo y por eso “el alma de Pablo contemplará a Pedro como si le estuviera presente, aunque no exista”. (E. L. II, Prop. 17, esc. b).

Los vestigios, es decir, las huellas que quedan de la actividad cinética de los cuerpos, sus movimientos y afecciones provocan imágenes que, al ser consideradas como presentes para el alma, nos inducen al error. Un caso de imaginación como fuente de percepción confusa se encuentra en la respuesta a la carta dirigida por Peter Balling del 20 de julio de 1664, donde el objeto de análisis son las persistentes alucinaciones y fantasmas que se le presentan a Balling a raíz de la muerte de su hijo. Refutando la fuerza de estas percepciones alucinatorias, Spinoza le responde:

vemos que la imaginación es determinada solo por la constitución del alma, puesto que sabemos por experiencia que sigue en todo los rastros del entendimiento y que concatena sus imágenes y palabras y las enlaza entre sí en un cierto orden, como hace el entendimiento con sus demostraciones, de modo que casi no podemos concebir ninguna cosa de la cual la imaginación no forme, al instante, alguna imagen. Como así ocurre, digo que todos los efectos de la imaginación que provienen de causas corpóreas, no pueden nunca ser presagios de sucesos futuros. Porque sus causas no implican ningún suceso futuro (Ep. Carta XVII).

Spinoza pone en juego aquí la noción misma de experiencia como interpretación de los fenómenos que son representados por la imaginación. Las imágenes, como apariencias que remiten a una realidad capaz de afectar la sensibilidad común a todos los hombres, conllevan al error cuando confunden su origen mismo con la realidad. El proceso mismo de producción de imágenes a partir de vestigios de los cuerpos afectantes no es la fuente del error sino sostener su efectiva realidad contingente.⁶ La imaginación no hace otra cosa más que producir aquello que, por su propia naturaleza, es esperable que produzca, a saber, la idea en el alma de una afección a partir de los vestigios que los cuerpos físicos producen a partir de sus movimientos e interacciones. De tal modo que la imaginación produce, para su uso, signos y palabras que permitan articular un sistema de convenciones que constituirán un registro de lo simbólico que, sin dudas, adquiere una importancia decisiva en la producción del imaginario político.⁷

⁶ En este sentido, la trama relacional que constituyen los vestigios producidos a partir de los cuerpos exteriores no hace más que revelar la escritura de la totalidad como modo infinito mediato de la extensión, es decir, como *facies totius universi*. Esta línea de lectura es sugerida por Lorenzo Vinciguerra al señalar que: “Teoria della tracciabilità, ristretta del corpo, e teoria della tracciabilità generale dell’universo vengono a costituiré i due cardini della semiofisica e della cosmologia spinoziana, l’alfa e l’omega dell’affezione. La tracciabilità costituisce quello che si potrebbe chiamare una scrittura prima. Con ciò si vuol indicare una scrittura cosmica liberata da ogni pregiudizio di tipo teologico, una scrittura totalmente naturale, immanente al farsi delle cose, da concepirsi senza fine né inizio, senza autore né soggetto”. (Vinciguerra, 2012, 69).

⁷ En efecto, para Spinoza, la semejanza entre el pensamiento de una cosa y la voz que mienta esa cosa estaría dada a partir de la asociación arbitraria que, a partir del uso, existe entre el significante y el significado. El ejemplo brindado por Spinoza (el pensamiento de la voz *pomum* al pensamiento del fruto) no hace más que señalar que la semejanza está dada en las veces en las que un hombre fue afectado por

La imaginación, como aquella actividad productora de ideas a partir de imágenes de los cuerpos, percibe las cosas en el tiempo a partir de la duración. Y, como hemos señalado anteriormente, si el cuerpo está ausente, la imaginación lo concebirá como presente a partir de las ideas conformadas por los vestigios que provocara aquel cuerpo. De aquí que un individuo pueda verse afectado por otras cosas a partir de que concibe la presencia de un cuerpo singular como futura o pasada, y produciendo las fluctuaciones de ánimo que generan afectos vinculados con imágenes inconstantes. Por lo tanto, el movimiento de liberación de los afectos será un progresivo pasaje de la heteronomía del cuerpo a su autonomía (a partir del conocimiento de las causas adecuadas). El correlato político a este proceso de autonomía estará dado, como señala Bove, en que el cuerpo político se expresará cabalmente en la reducción máxima de la separación “entre la potencia naturante de la imaginación de la multitud y lo imaginario naturado de las instituciones, cuando ya no están condenadas a una estéril inercia” (Bove, 1996, 270). De aquí la importancia de la democracia como constitución de un imaginario que se expresa a partir de la potencia de la multitud guiada por la razón. O en otros términos: la democracia se revela como el modelo político más acorde con la naturaleza, frente al imaginario de la monarquía y su estructura basada en el circuito de obediencia y sumisión.⁸

La creencia sostenida en la voluntad y providencia de un Dios, en el cual su potencia y su poder se encuentran escindidos,⁹ no hace más que alimentar la necesidad de imponer estructuras de autoridad y dominación afines a este esquema del imaginario teológico. La imagen de la realidad orientada a un fin, donde la naturaleza es concebida como efecto y no como causa, la quimera del libre albedrío y la representación ficticia, que se constituye a partir de la ruptura con el deseo y la potencia misma del hombre, acaban configurando lo que Bove denomina como “la moralidad del orden universal o la alienación generalizada” (Bove, 1996, 190). En este caso, los hombres se ven

estas dos cosas y le permite establecer una relación entre ellas. La temática será desarrollada por Spinoza en E. L. II, Prop. 40, esc. 1.

⁸ En este sentido, Bertrand señala el carácter ambiguo de lo imaginario, puesto que “sin imaginario, no habría comunicación posible, porque nada podría adquirir el valor de signo, sin embargo, en el imaginario, toda comunicación es aleatoria. Es por esta ambigüedad que lo imaginario manifiesta su carácter social y, al mismo tiempo, aquella parte irreductible de una experiencia singular” (Bertrand, 1983, 104).

⁹ “[T]odo lo que está en la potestad de Dios, debe estar comprendido en su esencia de tal modo que se sigue necesariamente de ella, y, por tanto, es necesariamente” (E. L. I, Prop. 35, dem.). En este punto, Spinoza se separa claramente de la tradición filosófica que sostiene la separación entre *potentia* y *potestas* de Dios. En efecto, al garantizar que potencia y potestad son lo mismo, Spinoza cierra el paso a toda interpretación basada en la contingencia de la acción divina, su voluntad y providencia.

sometidos por un imaginario rígido e instituido que se impone como una realidad heterónoma y pasiva a efectos de la dominación y la servidumbre. En el análisis teológico-político que plantea Spinoza, los profetas y los teólogos han ocupado un lugar clave en la formación de aquellas estructuras políticas de lo imaginario. Del mismo modo, en el abordaje crítico de las Sagradas Escrituras que Spinoza realiza a lo largo del *Tratado Teológico-político*, podemos ver que uno de los puntos centrales donde este sistema, basado en la opinión infundada y en los productos de la imaginación, muestra su poder y su estructura ideológica es en el análisis de los milagros. En efecto, el tema de los milagros hace evidente el modo a partir del cual el vulgo descubre que el poder de Dios y la Providencia se hace efectivo y visible a los ojos de los hombres; desligando el orden de la naturaleza y su poder, y asignando a estos fenómenos naturales la idea de una acción de Dios.

Con relación a los profetas, Spinoza señala que éstos “no estaban dotados de una mente más perfecta, sino de una potencia imaginativa más vigorosa” (TTP, II, 29). Todo aquello que Dios les revela a estos hombres se da por medio de palabras, sueños, figuras... es decir, por imágenes y signos que el profeta percibe. Su potencia imaginativa los lleva a considerar que el viento del desierto, la voz que escucha Samuel, el sueño de Daniel o la zarza ardiendo que habla a Moisés son la revelación corporal de Dios. De este modo, el profeta le atribuye a Dios una existencia corpórea. Sin embargo, los teólogos se empeñan en caracterizar a Dios como incorpóreo y espiritual. Si Dios se reveló solo a los profetas a partir de imágenes: ¿de dónde supone el teólogo que Dios es algo distinto a lo que sostiene las Escrituras y se anima a contradecirlas?

El profeta, como señala Marilena Chauí, es la figura central de la sociedad hebrea y “su objetivo es imponer la ley, forzar su cumplimiento, amenazar con castigos su transgresión, recordarla en tiempos difíciles para mantener la cohesión política y social, hacerla instrumento de promesas de redención y salvación del pueblo” (Chauí, 2004, 85). El teólogo, en cambio, constituye “no-saber, una práctica de origen religiosa destinada a crear y conservar autoridades por el incentivo al deseo de obediencia” (Chauí, 2004, 89). Ambos constituyen su saber y su práctica a partir de la construcción imaginaria de lo real y obligan a los hombres a obedecer estas estructuras que atentan contra su propia potencia de vivir guiándolos por el miedo, antes que por la esperanza.

Este carácter oscilante entre el miedo y la esperanza, en la medida en que revela su pasividad, denota la impotencia del hombre que se somete al dominio del imaginario teológico-político y no logra el equilibrio que puede brindar un conocimiento adecuado

de las causas. Spinoza señala que la fluctuación de ánimo se relaciona con el afecto “como la duda con la imaginación” (E. L. III, Prop. 17, esc.) y, como señalamos anteriormente, la percepción del tiempo influye a punto tal que el afecto de alegría o tristeza será el mismo, tanto si la imagen es de una cosa pasada o futura, como de una presente. En el Escolio 2 de la Proposición 18 del Libro III de la *Ética*, Spinoza señala aquellos afectos que se ven sometidos por la temporalidad: la esperanza, el miedo, la seguridad, la desesperación, la grata sorpresa y la decepción; no son sino pasiones alegres o tristes que surgen de una imagen de una cosa pasada o futura según el caso. Los sistemas de autoridad teológica y política son conscientes de este proceso y potencian la capacidad imaginativa del vulgo a partir de la instrumentalización de la superstición desde el concepto de Ley y su cristalización en instituciones políticas. Spinoza recuerda el dictum de Quinto Curcio “no hay medio más eficaz para gobernar a la masa que la superstición” y, a partir de ello, expone la lógica de la servidumbre de los regímenes monárquicos: “el gran secreto del régimen monárquico y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación, y no consideren una ignominia, sino el máximo honor, dar su sangre y su alma para orgullo de un solo hombre” (TTP, Pref., 7).

Ahora bien, la ignorancia, por sí sola, no constituye mérito suficiente para adscribir a una doctrina que impone, mediante el temor y la autoridad, un sistema de sujeción y servidumbre. Como señala Pierre-François Moreau, “se podría señalar que en Spinoza la ignorancia no basta para constituir lo imaginario: hace falta también un deseo, y su materialización en un rito” (2014, 35).¹⁰ En efecto, en el *Tratado Político*, Spinoza resalta el carácter activo de la dimensión afectiva en la política a partir del concepto central de *multitudo* como un entramado afectivo de relaciones imaginarias donde los individuos, guiados como “por una sola mente”, descubren que poseen cada uno de ellos “tanto menos derecho cuanto los demás juntos son más poderosos que él” (TP, II, § 16).

¹⁰ Evidentemente, el deseo constituye una fuerza que condiciona a los hombres a optar por el error y la esclavitud de los afectos, antes que a la libertad. En lo que refiere a la imaginación y su relación con el prejuicio, Spinoza señala al final del L. IV: “[d]e donde resulta que el conocimiento que tenemos del bien y del mal, no es sino abstracto o universal, y el juicio que hacemos sobre el orden de las cosas y la conexión de las causas, a fin de poder determinar qué nos es bueno o malo en el presente, es más bien imaginario que real. Y, en consecuencia, no es extraño que el deseo que surge del conocimiento del bien y del mal, en cuanto que mira al futuro, pueda ser muy fácilmente reprimido por el deseo de las cosas que son agradables en el momento presente.” (E. L. IV, Prop. 62, esc.).

Conclusión

Hasta aquí hemos señalado algunos aspectos vinculados a la capacidad productiva, aunque limitada, de la imaginación que, de acuerdo con lo señalado por Spinoza, en cuanto tal no puede ser considerada como un vicio sino en la medida en que cimenta nuestro conocimiento de la Naturaleza como contingente y no por el conocimiento necesario de sus causas. En este sentido, la imaginación contribuye a forjar ese asilo de ignorancia donde los hombres se encuentran sometidos por la servidumbre de los afectos y por aquellos sistemas de dominación que se constituyen en torno a ellos, bajo la esfera del imaginario. Frente a la realidad del imaginario teológico-político, Spinoza apunta a la realidad de un conocimiento a partir de las causas adecuadas (es decir, aquellas cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente por ellas misma) y, a partir de este conocimiento, dominar las pasiones que padecen los hombres hacia la acción; ya que “[n]o pertenece a la naturaleza de la razón contemplar las cosas como contingentes, sino como necesarias” (E. L. II, Prop. 44). El miedo, la superstición y la ignorancia son el orden bajo el cual los hombres son conducidos a un sistema de dominación construido bajo el poder de las imágenes. Por ello, Spinoza señalará sin más que “[s]i los hombres pudieran conducir todos sus asuntos según un criterio firme, o si la fortuna les fuera siempre favorable, nunca sería víctimas de la superstición” (TTP, Pref., 5).

Bibliografía

- Bertrand, Michèle (1983) *Spinoza et l'imaginaire*, Paris, PUF.
- Bove, Laurent (1996) *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin.
- Chauí, Marilena (2004) *Política en Spinoza*, Bs. As., Gorla, trad. Florencia Gómez.
- Moreau, Pierre-François (2014) *Spinoza: Filosofía, física y ateísmo*, Madrid, Antonio Machado, trad. Pedro Lomba Falcón.
- Spinoza, Baruch (1925) *Spinoza Opera*, 4 vols., Carl Gebhardt (ed.), Heidelberg, Carl Winter.
- _____ (1986) *Tratado político*, Madrid, Alianza, trad. Atilano Domínguez.

- _____ (1988) *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*, Madrid, Alianza, trad. Atilano Domínguez.
- _____ (2007) *Epistolario*, Bs. As., Colihue, trad. Oscar Cohan.
- _____ (2009) *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Trotta, trad. Atilano Domínguez.
- _____ (2012) *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza, trad. Atilano Domínguez.
- Vinciguerra, Lorenzo (2012) *La semiotica di Spinoza*, Pisa, ETS.

Sobre la posibilidad de un conocimiento distinto de las cualidades sensibles en G. W. Leibniz

María Julia Bertolio (UNR)
juliabertolio@yahoo.com.ar

I

Sabido es que en el contexto de la monadología leibniziana la concepción de las cualidades sensibles reviste matices singulares y, según algunos autores, inconsistentes. A diferencia de Descartes y Locke, Leibniz advierte que aunque las cualidades sensibles se presentan a los sentidos como atributos simples, las mismas constituyen, en realidad, nociones compuestas.¹ Las nociones de cualidades sensibles provienen de nuestras percepciones conscientes, las apercepciones, las cuales son por naturaleza complejas y encierran una multiplicidad de pequeñas percepciones que no alcanzamos a distinguir. En este sentido, Leibniz sostiene que las cualidades sensibles son simples respecto a nosotros. Por su parte, y como correlato de lo anterior, el conocimiento que de ellas alcanzamos mediante nuestros sentidos (mediante nuestras percepciones sensibles) sólo nos permite reconocer dichas cualidades pero no es suficiente para permitirnos diferenciar algunas de sus notas particulares. En términos leibnizianos, esto significa que nuestros sentidos sólo nos pueden proporcionar un conocimiento claro y confuso de las nociones de cualidades sensibles. En los *Nuevos Ensayos*² escribe: “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 definir las: únicamente podemos conocerlas por medio de ejemplos.” (GP V, II, xxix, 237).

¹ “Creo que sólo aparentemente se puede afirmar que dichas ideas sensibles son simples, pues, al ser confusas, no dan al espíritu ningún medio de distinguir lo que contienen. [...] Es evidente que el verde surge del azul y el amarillo entremezclados; de manera que se podría pensar que la idea de verde también está compuesta de esas dos ideas. Y sin embargo, la idea de verde nos resulta tan simple como la de azul, o la de calor. Por eso mismo hay que pensar que las ideas de azul y calor sólo son simples en apariencia.” (GP V, II, ii, 109). Cf. GP (VI, 499).

² Las traducciones al castellano de las obras de Leibniz aquí citadas corresponden a las ediciones detalladas al final del escrito, en el apartado “Bibliografía”.

Y en una de sus cartas a la Reina Sofía conocida bajo el nombre *Carta relativa a lo que no depende ni de los sentidos ni de la materia* (¿1702?) Leibniz señala:

[los sentidos] no nos permiten saber qué son esas cualidades sensibles ni en qué consisten. Por ejemplo, si el rojo es un remolino de ciertas pequeñas esferas que se pretenden forman la luz; si el calor es un torbellino de un polvo muy sutil; si el sonido se produce en el aire como esas ondas en el agua cuando se tira una piedra, como pretenden algunos filósofos; esto no lo vemos, y ni siquiera podríamos comprender cómo ese remolino, esos torbellinos y esos círculos, caso de que fueran auténticos, producen precisamente las percepciones que tenemos del rojo, del calor, del ruido. Así pues, cabe decir que las *cualidades sensibles* son efectivamente *cualidades ocultas* [...] (GP VI, 499).³

Es decir, la confusión que reviste el conocimiento de las cualidades sensibles es irremediable: la percepción de cualidades sensibles es por naturaleza confusa al ser imposible distinguir los componentes internos de las mismas. En virtud de ello, en la correspondencia antes citada, Leibniz se refiere a las cualidades sensibles como “cualidades ocultas”. No obstante, a pesar de estas contundentes afirmaciones, existen otros pasajes en los que el filósofo reconoce que es posible alcanzar un conocimiento distinto de las cualidades sensibles. De hecho, a continuación del fragmento de la carta citado anteriormente Leibniz declara: “[n]o niego que se han hecho muchos descubrimientos sobre la naturaleza de estas cualidades ocultas: sabemos, por ejemplo, mediante qué tipo de refracción se producen el azul y el amarillo, así como que la mezcla de esos colores produce el verde.” (GP VI, 500).⁴

Aparece entonces cierta discrepancia en la postura de Leibniz respecto de la confusión-distinción de nuestro conocimiento de cualidades sensibles: mientras que en algunos pasajes afirma su inevitable carácter confuso, en otros reconoce la posibilidad de alcanzar un conocimiento distinto de las mismas. Por otra parte, admitir esta posibilidad resulta inconsistente con la gradación de conocimientos propuesta por Leibniz.⁵ Conforme a esta gradación, un conocimiento es claro cuando me permite reconocer el objeto; de lo contrario, es oscuro. El conocimiento claro puede a su vez ser

³ También: “[e]n la noción distinta de dicha transparencia [transparencia artificial de la rueda dentada producto de la rápida rotación que hace que desaparezcan sus dientes] 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 transparencia.” (GP V, IV, vi, 384-5)

⁴ Cf. GP (V, II, ix, §8).

⁵ Cf. Wilson (1977, 132).

confuso o distinto. Es distinto cuando puedo enumerar las notas distintivas del objeto conocido y confuso cuando soy incapaz de hacerlo. De modo que en virtud de esta jerarquía, sólo un conocimiento claro puede ser distinto.⁶ Sin embargo, los conocimientos distintos provenientes de la ciencia no nos permiten reconocer la cualidad sensible cuando ésta se presenta. El autor de la monadología reconoce que aunque un ciego conociera, por ejemplo, la definición de amarillo pudiendo explicar cuáles son sus causas, si recobrase la vista, no podría reconocer dicho color cuando éste se le presentase.⁷ Efectivamente, las cualidades sensibles sólo pueden aprehenderse mediante los sentidos, o, parafraseando a Leibniz, conocemos cualidades sensibles mediante ejemplos, es decir, mediante la experiencia directa. Esto parecería indicar entonces que las ideas distintas de las cualidades sensibles revestirían el carácter de ideas distintas y oscuras al mismo tiempo: distintas, en tanto puedo proporcionar las notas distintivas de la cualidad en cuestión, pero oscuras dado que no nos permiten reconocer la cualidad cuando ésta se presenta. Y esto, como acabamos de ver, es inadmisibile según la jerarquización de conocimiento establecida por el autor.

II

La posición de Stephen Puryear respecto a estas cuestiones se erige a modo de contrapunto a la lectura propuesta por Margaret Wilson en su artículo “Confused Ideas” (1977). El análisis que Wilson expone allí se estructura en torno a dos tesis centrales. En primer lugar, la autora sostiene que existen dos significados de la noción de confusión conforme ésta se refiera a ideas o a percepciones. Wilson afirma que en el ámbito de las ideas o nociones poseemos una noción confusa cuando somos incapaces de mencionar una serie de notas o características suficientes que nos permitan distinguir el objeto en cuestión. Esta acepción del término confusión remite por tanto a una carencia de ciertas habilidades conceptuales. Por su parte, la confusión perceptual tendría lugar cuando no

⁶ Cf. GP (IV, 422; V, II, xxix, §2).

⁷ Cf. *Sobre los elementos de la Ciencia Natural* (L, 285). También: “[s]i en cambio hubiéramos llegado a la constitución interna de algunos cuerpos, asimismo podríamos ver cuándo pueden corresponderles esas cualidades (*quand ils devroient avoir ces qualités*), las cuales serían reducidas por sí mismas a sus razones inteligibles; aunque no siempre estarían (*ne seroit jamais*) en nuestro poder reconocerlas sensiblemente en esas ideas sensitivas, que son un resultado confuso de las acciones de los cuerpos sobre nosotros como sucede ahora que tenemos el análisis perfecto del verde en azul y amarillo y prácticamente no tenemos nada más que preguntarnos al respecto, en referencia a dichos *ingredientes* y, sin embargo, no somos capaces de separar las ideas de azul y amarillo en nuestra idea sensitiva de verde, por lo mismo que es una idea confusa.” (GP V, IV, vi, 384-385).

somos conscientes de los componentes de lo percibido, es decir, cuando lo percibido se nos muestra como simple ocultando una multiplicidad de componentes internos.⁸ Esta diferenciación de sentidos se vuelve problemática, según Wilson, en tanto no es aplicada con rigurosidad por Leibniz. Al respecto, la autora señala que en varios pasajes Leibniz atribuye el significado de la confusión perceptual al ámbito de los conceptos. La segunda tesis consiste en reconocer una ambivalencia en la concepción leibniziana de las cualidades sensibles: Wilson sostiene que Leibniz se mueve de la definición de las cualidades sensibles como impresiones en nuestra mente a una interpretación mecanicista de las mismas por la cual ellas constituyen, en última instancia, cualidades primarias.

Pues bien, frente a esta lectura que muestra al pensamiento leibniziano como un complejo entramado de perspectivas y supuestos conflictivos entre sí, la posición de Puryear se erige como un intento por demostrar su coherencia y consistencia interna. Al respecto, en primer lugar, Puryear defiende la idea de que sólo existe un sentido de confusión en el cual se funden las dos acepciones discriminadas por Wilson. La confusión, desde la perspectiva de Puryear, consiste en la inclusión implícita de componentes internos (sentido que Wilson atribuía a la confusión perceptual) de la cual resulta nuestra incapacidad de establecer notas distintivas del objeto o, lo que es lo mismo, de proporcionar una definición nominal. En otras palabras, la incapacidad de definir nominalmente al objeto constituye la definición nominal de una idea confusa (es su nota distintiva).⁹ En contrapartida, discernir los ingredientes internos *en* una idea proporciona sus marcas distintivas (su definición nominal). En este sentido, conocer que el azul y el amarillo son componentes de la idea de verde no supone poseer una definición nominal de verde en tanto amarillo y azul no son discernibles en la idea de verde.¹⁰ Las notas distintivas deben discernirse *en* la idea para que dichas notas puedan

⁸ “[A] perception is confused when the person perceiving is conscious of it, but is not conscious of ‘all that is in it,’ of the elements that ‘compose’ it. Leibniz holds that all sense perceptions are confused in this sense; that is, all are composed of ‘elements’ that we do not –and in fact cannot– distinguish or discern.” (Wilson, 1977, 127)

⁹ En *Meditaciones sobre el conocimiento, la verdad y las ideas* Leibniz se propone, según esta perspectiva, completar la gradación propuesta por Descartes añadiendo los criterios, las marcas distintivas para identificar la claridad y distinción de las ideas y conocimientos. Por tanto, aquel texto no busca establecer definiciones reales de los términos sino definiciones nominales. Cf. Puryear (2005, 105).

¹⁰ “[...] los términos 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), tales como el calor, frío, amarillo, verde, etc., pueden aceptar una definición real, que explicaría la causa de ellos: así como la definición real de *verde* consiste en estar compuesto de azul y amarillo mezclados en profundidad, pese a que el verde no pueda poseer una definición nominal en la cual sean reconocibles ni el azul ni el amarillo.” (GP V, III, iv, 275)

proporcionar una definición nominal. Sólo cuando se reconocen los ingredientes *dentro de, en*, la idea se alcanza una definición nominal de ella.¹¹ Escribe Leibniz: “[...] acordamos llamar *distintas* [...] a las [ideas] que están bien distinguidas, es decir, las que son distintas en sí mismas y distinguen en el objeto los índices que nos permiten conocerlas, lo cual proporciona su análisis o definición; de otro modo las denominamos *confusas*.” (GP V, II, xxix, 237).

Consecuentemente, conocer las causas físicas del color verde tampoco supondría un conocimiento distinto de ese color por cuanto no puedo distinguir esas características directamente en mi percepción del verde y, por tanto, tampoco puedo distinguir las en mi idea. De este modo, Puryear declara que no sólo las percepciones son irremediablemente confusas sino que las ideas de las cualidades sensibles también lo son. Ahora bien, como hemos señalado, afirmar que no se puede alcanzar la distinción de esas nociones y sostener que el conocimiento de su naturaleza interna o de sus causas no supone un conocimiento distinto de las cualidades sensibles, es inconsistente con una serie de pasajes que presentan a las explicaciones físicas como ideas distintas de cualidades sensibles. Puryear responde a esta posible objeción apelando a lo que él denomina tesis de la redundancia de las ideas sensibles. Esta tesis se sustenta en la concepción leibniziana de la naturaleza de las cualidades sensibles, según el comentador. De acuerdo a la lectura que propone, Leibniz defiende una concepción reduccionista de las cualidades sensibles según la cual, las cualidades sensibles pueden reducirse a cualidades primarias (de índole mecánica).¹² En efecto, en el contexto de la ontología leibniziana en donde lo real consiste en una infinidad de mónadas inmatrimales, las cualidades sensibles adquieren un estatus ontológico particular situándose entre lo verdaderamente real y las meras ilusiones. Las cualidades sensibles, también denominadas cualidades aparentes, fantasmas, forman parte de lo que Leibniz llama *fenómenos bien fundados* (que podríamos entender como apariencias expresivas de lo real, es decir, apariencias que preservan una estructura en común con aquello que expresan). El carácter fenoménico de las cualidades sensibles conduce a una situación paradójica en el ámbito del conocimiento que consiste en que mientras más conocemos las cualidades sensibles, menos conocemos cualidades *sensibles*. Dado que las

¹¹ Cf. Puryear (2005, 116; 2012, 237ss.).

¹² De esta manera, Puryear pretende corregir la interpretación propuesta por autores como Wilson y Jolley para quienes el filósofo oscilaba entre afirmar que las cualidades sensibles consisten en una serie de cualidades micromecánicas de los cuerpos, y sostener que las mismas eran experiencias, sensaciones. Cf. Puryear (2012)

cualidades sensibles no constituyen, en verdad, cualidades de objetos materiales, tener un conocimiento más exacto de las mismas es al mismo tiempo, deshacer esos fenómenos, desvanecer esos conceptos en tanto conceptos sensibles. En este sentido, Leibniz afirma que las cualidades sensibles pueden ser reducidas a cualidades mecánicas.

En virtud de esto, para cada cualidad sensible existen al menos dos ideas: una sensible y por ende irremediamente confusa, y la otra sensible e inteligible y distinta; de allí la existencia de una redundancia (pleonasma)¹³ de estas ideas. La primera, la confusa, se obtiene directamente a través de los sentidos; la segunda se obtiene a partir de la razón y la experimentación y proviene del conocimiento de las circunstancias físicas que acompañan a la correspondiente idea confusa (Puryear, 2005, 112). Estas últimas, en tanto no exigen un contacto directo con la cosa, son la clase de idea de cualidad sensible que puede adquirir un ciego de nacimiento respecto del color y la luz, por ejemplo. Por su parte, las primeras son ideas imposibles de adquirir para el ciego ya que requieren del contacto (sensible) directo. De este modo Puryear alega haber logrado compatibilizar aquellas afirmaciones respecto de la confusión-distinción de las cualidades sensibles que a primera vista se mostraban contradictorias. Desde la perspectiva de lo que podemos captar directamente por medio de los sentidos, las percepciones de las cualidades sensibles son irremediamente confusas y por ende, no es posible alcanzar sensiblemente ideas distintas de las mismas. En otros términos, dado que nuestra percepción de cualidades sensibles las presenta como cualidades simples en virtud de que no discierne sus notas distintivas, correlativamente, tampoco podemos identificar en nuestras ideas de cualidades sensibles estas notas. Desde una perspectiva del conocimiento intelectual (científico), podemos alcanzar nociones distintas de las cualidades sensibles en la medida en que logramos explicarlas mediante la física, en que podemos determinar su naturaleza subyacente, es decir, en la medida en que estas cualidades sean reducidas a cualidades mecánicas.

III

¹³ Puryear (2005) fundamenta esta tesis en el siguiente pasaje de los *Nuevos Ensayos*: “[las cualidades sensibles] vienen acompañadas de circunstancias que están ligadas a ellas, aun cuando esta ligazón no nos resulte inteligible; esas circunstancias nos proporcionan algo que es explicable y analizable, y con ello la esperanza de que algún día podremos encontrar las causas de esos fenómenos. Sucede así que en las percepciones que tenemos de las cualidades sensibles, como de las masas sensibles, existe una especie de *pleonasma*; y dicho pleonasma consiste en que poseemos más de una noción de cada cual.” (GP III, iv, 278)

El abordaje que realiza Puryear de las cuestiones aquí tratadas busca sostener la coherencia interna del pensamiento leibniziano. Para ello, en primer lugar, niega la existencia de un doble sentido del término confusión. En segundo lugar, propone una concepción de las cualidades sensibles que fusiona un *subjetivismo matizado*¹⁴ con una postura fisicalista. En tercer lugar, Puryear recurre a la tesis de la “redundancia” de los conceptos de cualidades sensibles conforme a la cual existen al menos dos conceptos por cada cualidad sensible: uno confuso y sensible y otro distinto e imaginable.¹⁵ Estas interpretaciones y reconstrucciones de sentido llevadas a cabo por Puryear han tenido como objetivo otorgar sustento, coherencia y cohesión a las afirmaciones leibnizianas en tensión enunciadas al inicio de nuestro trabajo. De allí, el potencial de esta línea de lectura. No obstante, esta interpretación requiere ser puesta a prueba llevando sus resultados más allá de los límites aquí analizados.

Conforme a lo que hemos desarrollado, Leibniz propone un reduccionismo ontológico según el cual las cualidades sensibles pueden reducirse a cualidades mecánicas (es decir, las cualidades secundarias no serían otra cosa que cualidades primarias) aunque no concibe un reduccionismo a nivel cognitivo. Esto explicaría la ineficacia epistémica de los conceptos distintos de cualidades sensibles. Estudios futuros deberían analizar la tesis de la redundancia de las nociones de cualidades sensibles a la luz de la teoría analítica de los conceptos y la concepción leibniziana de expresión que da cuenta de la naturaleza de la relación entre el concepto y su objeto. Asimismo sería menester determinar si estos conceptos múltiples de un mismo objeto son realmente varios conceptos o constituyen distintos niveles (con una potencia cognitiva propia) dentro de una misma noción. Y, de confirmarse este último caso, sería necesario, en primer lugar, rever y reconstruir la gradación jerárquica de los conocimientos a la luz de los múltiples niveles expresivos, y por tanto analizables, que tiene un concepto. En segundo lugar, reconstruir la clasificación de las nociones en nociones sensibles, imaginables e inteligibles y revisar la relación (¿expresiva?) existente entre ellas.

¹⁴ *Subjetivismo*, en tanto las cualidades sensibles son “cualidades aparentes”, “fantasmas”, que existen sólo en la medida en que algo está siendo percibido; *matizado*, por cuanto las cualidades sensibles no dependen de manera absoluta de cada individuo percipiente sino que las mismas son lo que son para todo percipiente que las perciba bajo las circunstancias usuales, de allí que no sean ficciones sino *fenómenos bien fundados*. Cf. GP (V, II, viii, 119-120).

¹⁵ Si bien Puryear utiliza el término *inteligible* (Puryear, 2013), lo reemplazamos por *imaginable* ya que este último responde a la clasificación que Leibniz propone (cf. GP V, 501) y es el que corresponde para las nociones físicas de las explicaciones mecánicas.

Bibliografía

- Leibniz, Gottfried W. (1978) *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Gerhardt, C. I. (ed.), Berlin, Georg Olms Verlag, 7 t. (Abreviatura: GP).
- _____ (1977) *Nuevos ensayos sobre el entendimiento Humano*, Madrid, Editora Nacional, trad. Javier Echeverría Ezponda.
- _____ (1982) *Escritos filosóficos*, Buenos Aires, Charcas, trad. Roberto Torretti, Tomás E. Zwanck y Ezequiel de Olaso.
- _____ (1989a) *Filosofía para princesas*, Madrid, Alianza, trad. Javier Echeverría Ezponda.
- _____ (1989b) *Philosophical Papers and Letters*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, trad. Leroy E. Loemker. (Abreviatura: L).
- Puryear, Stephen (2005) “Was Leibniz confused about confusion?”, *The Leibniz Review*, 15, pp. 95-124.
- _____ (2012) “Leibniz’s alleged ambivalence about sensible qualities”, *Studia Leibnitiana*, XLIV, 2, pp. 229-245.
- _____ (2013) “Leibniz on the metaphysics of colors”, *Philosophy and Phenomenological Research*, LXXXVI, 2, pp. 319-346.
- Wilson, Margaret (1977) “Confused Ideas”, *Rice University Studies in Philosophy*, 63, 4, pp. 123-137.

“The Pleasures of the Imagination” de Joseph Addison y la caracterización de la imaginación en la Ilustración Escocesa

Gonzalo Carrión (UNVM – CONICET)

gcarrion@unvm.edu.ar

1. Introducción

Entre el 21 de junio y el 3 de julio de 1712, Joseph Addison (1672-1719) publicó en *The Spectator* una serie de once ensayos acerca de “los placeres de la imaginación” en los que expone su concepción estética y que fueron motivo de mucha discusión en el ambiente intelectual británico del siglo XVIII.

Este trabajo intentará delinear algunas ideas centrales de Addison sobre la imaginación que serán recibidas particularmente por autores insignes de la Ilustración Escocesa, entendiendo que, si bien el enfoque addisoniano se dirige principalmente al sentido del gusto y la belleza, asimismo identificará algunas características y operaciones elementales de la imaginación que repercuten en la totalidad de las acciones humanas.¹ Desde esta perspectiva, se hará patente la relevancia antropológica de la imaginación en los posteriores trabajos de Hutcheson, Hume y Smith mediante la transversalidad de lo estético.²

2. La imaginación según Addison

Costelloe (2013, 430) identifica tres grupos de autores según la facultad que hayan identificado como responsable de la captación del placer subyacente a los juicios estéticos en la filosofía británica del siglo XVIII: 1) quienes señalaron la acción de un sentido interno (Shaftesbury, Hutcheson, y Reid), 2) los que hicieron hincapié en la imaginación (Addison, Hume, y Hogarth), 3) aquellos que se inclinaron por los

¹ Cf. Guyer (2013) y Grazyk (2016).

² Sobre la evidencia textual al respecto puede verse: Hutcheson (1992, 74; 2002, 18-19), Hume (1990, 91-93; 1992, 284; 2004, 31-33; 2011, 191). Pueden sugerirse otras influencias directas como sostiene Wright (2009, 53-54) y Smith (1984, III.ii.23; V.i.7; 1998, 234-235, 199). Raphael y Macfie incluso afirman que el término *Impartial Spectator* puede haber sido sugerido a Smith por los trabajos de Addison (Smith, 1984, 15, n. 11).

principios de asociación (Gerard y Alison). Addison sería, pues, pionero en el enfoque imaginativo de la estética, y parece haber tenido clara consciencia al respecto (Addison, 1854, 321).

Addison comienza afirmando que la vista es el sentido que provee a la imaginación de sus ideas; así, por “placeres de la imaginación o fantasía”³ entiende aquellos que surgen a partir de los objetos visibles, sea que tales objetos efectivamente estén ante la vista o que sus ideas sean evocadas por obras de arte (1854, 323). No es posible, aclara, que la imaginación posea una idea/imagen simple si ésta no ha ingresado primero a través de la vista, pero, una vez cumplida esta condición, tenemos la capacidad de “retener, alterar y componer” tales imágenes en todas las variedades de cuadros y escenas que resulten agradables a la imaginación. A partir de aquí distingue dos tipos de placeres de la imaginación: los primarios, que proceden de objetos presentes a la vista, y los secundarios, que dependen de las ideas de los objetos visibles recuperadas en la memoria o formadas en visiones agradables, ausentes o ficticias (1854, 323-324).⁴

Addison considera los placeres de la imaginación como una especie de punto medio entre los placeres de los sentidos y los del entendimiento. Afirma que estos últimos son preferibles porque están fundados en algún conocimiento nuevo o algún mejoramiento de la mente del hombre. No obstante, debe admitirse que los placeres de la imaginación “son tan grandes y tan arrebatadores como los otros”. Asimismo, reconoce una importante diferencia: “los placeres de la imaginación [...] son más obvios y se adquieren más fácilmente” (1854, 324). A estas características de evidencia y facilidad, agrega que tales placeres propenden más a la salud que los del entendimiento, puesto que las escenas agradables de la naturaleza o el arte tienen una amigable influencia tanto para el cuerpo como para la mente, sirviendo no solamente para “aclarar e iluminar la imaginación, sino también para dispersar la pena y la melancolía, y dirigir los espíritus animales hacia movimientos más placenteros y agradables” (1854, 325-326).

Addison afirma que los placeres primarios surgen ante la visión de cosas grandes o sublimes (*great*), novedosas (*uncommon*) o bellas (*beautiful*) (1854, 327). Al hablar de “grandeza” aclara que se refiere a la vastedad (*largeness*) de una perspectiva

³ Explícitamente reconoce que utiliza estos términos como sinónimos.

⁴ Costelloe ha señalado el paralelismo entre esta distinción de placeres y la diferenciación lockeana entre cualidades primarias y secundarias (2013, 437). Addison reconoce explícitamente la influencia de Locke (1854, 335).

totalizadora, y agrega que “nuestra imaginación ama ser colmada por un objeto o asir cualquier cosa que sea muy grande para su propia capacidad” (1854, 327).

En cuanto a la novedad, sostiene que toda cosa nueva o fuera de lo común produce placer en la imaginación “porque llena el alma con una agradable sorpresa, gratifica su curiosidad y le da una idea que antes no poseía” (1854, 328). Dicho de otra manera, la mente se divierte con la diversidad y variedad de cosas novedosas.

No obstante, ninguna de las anteriores causas de placer fantástico resulta tan poderosa como la belleza. Ésta, sostiene Addison, “inmediatamente difunde a través de la imaginación una secreta satisfacción y complacencia, y completa cualquier cosa sublime o novedosa. El descubrimiento de la belleza asalta la mente con un júbilo interno y propaga alegría y disfrute a través de todas sus facultades” (1854, 329).

Pero además de esta belleza inmediata, Addison advierte sobre una segunda clase de belleza, que si bien no opera en la imaginación con la calidez y violencia que aparece en nuestra propia especie, “es capaz de hacer surgir en nosotros cierto disfrute secreto, y un tipo de debilidad por los lugares y objetos en los que la descubrimos” (1854, 330). Esta clase de belleza consiste en una “vistosidad” (*gaiety*) o variedad de colores, en la simetría y proporción de las partes, en los arreglos y disposiciones de los cuerpos, o en una mezcla de todo esto.

El autor señala que si bien la fantasía se deleita ante la aparición de lo sublime, lo novedoso o lo bello, ese deleite es mayor aún si encuentra estas características en un mismo objeto. Incluso es capaz de recibir una nueva satisfacción por la acción conjunta de otro sentido (Addison, 1854, 330). Por tanto, si bien la imaginación sólo recibe ideas a partir del sentido de la vista, es permeable a los efectos de las ideas de los demás sentidos, de modo que el placer generado por cada sentido particular confluye y multiplica la belleza originalmente captada por la vista (1854, 331, 352-353).

Addison aclara que las ideas recibidas a partir de las estatuas, descripciones o cualquier otra causa, no necesariamente deben ser las mismas que las que representan. Para generar placeres secundarios basta con cierta semejanza (*resemblance*) o analogía (*analogy*) con aquellas. En efecto, cuando la imaginación es provista con ideas particulares tiene el poder para “extenderlas, componerlas y modificarlas según le plazca” (1854, 347). Así, en todas las artes imitativas los placeres secundarios proceden de la *acción de la mente* por la que *compara* las ideas generadas por los objetos originales con aquellas producidas por las obras de arte (1854, 349). Ahora bien, si se inquiera por la razón última que explica el placer derivado de esta comparación de

ideas, Addison afirma que nos resulta imposible dar una respuesta concluyente. Sólo se puede decir que hallamos mucho regocijo (*entertainments*) en esta comparación de ideas afines, y sobre este principio descansa todo el gusto por las artes imitativas (1854, 349). Igualmente, sugiere una respuesta: la *causa final* de dicho placer puede ser “el apresurarnos y alentarnos en nuestra posterior búsqueda de la verdad, ya que el distinguir una cosa de otra, y el correcto discernimiento entre ideas, dependen totalmente de la capacidad para compararlas conjuntamente y observar la congruencia o desacuerdo entre las diversas obras de la naturaleza” (1854, 349). El Autor de la Naturaleza parece haber dispuesto nuestro sentido del gusto de modo que reporte cierta ventaja para la vida humana.

Addison ordena las artes que producen los placeres secundarios según su capacidad para representar más acabadamente los objetos respectivos. Así, ubica en primer lugar a la estatuaria, seguida de la pintura y la descripción literaria. Sin embargo, afirma que las palabras, cuando se eligen correctamente, pueden transmitir una fuerza descriptiva tal que la intensidad de las ideas generadas sea aún mayor que la correspondiente a la visión de las cosas mismas (1854, 350). Es decir que el poeta, puede hacernos notar elementos que a simple vista se nos hubieran pasado por alto, y brindándonos una idea más compleja de la situación, afectar más vívidamente a la imaginación (1854, 360-361, 353-354).

Al no estar limitada por la dependencia visual inmediata, la descripción poética puede afectar a la imaginación de manera “más amplia y universal”, a punto tal que puede generar placer al describir cosas naturalmente desagradables –Addison pone el ejemplo de un estercolero–, puesto que el placer descansa más en la comparación de ideas que en la imagen descripta. Pero precisamente por esto, quizás aquí convenga hablar de placeres del entendimiento antes que de la imaginación (1854, 358), lo que sugiere la existencia de una frontera borrosa entre los ámbitos de ambas facultades.

Entre las circunstancias que generan este aparentemente paradójico “disfrute del displacer”, Addison se detiene en el análisis de dos pasiones en particular: el terror y la pena, y sostiene que el placer percibido no surge de la descripción de aquello que es terrible, sino de la reflexión que hacemos sobre nosotros mismos al momento de leer esa descripción (1854, 359). Podría decirse que estos placeres secundarios surgen por una comparación de circunstancias realizada por la misma imaginación, en este caso, respecto de nuestra propia situación. Pero en otros ejemplos, Addison incluye el intercambio imaginativo de circunstancias con otras personas: “De manera similar,

cuando leemos acerca de tormentos, heridas, muertes y otros funestos accidentes, nuestro placer no fluye tanto de la aflicción que tan melancólica descripción nos da, como de la secreta comparación que hacemos entre nosotros mismos y la persona que los sufre” (1854, 359-360). No obstante, aclara, si efectivamente estuviésemos viendo a una persona padeciendo infortunios como los mencionados, no tendríamos ninguna clase de placer, ya que, en este caso, “el objeto impacta muy fuertemente en nuestros sentidos” y no nos da tiempo o tranquilidad para concretar el intercambio: “Nuestros pensamientos están tan absortos en las penurias de quien sufre los tormentos que no podemos hacerlos virar hacia nuestra propia felicidad” (1854, 360).⁵

Además de los poetas, Addison se refiere a los escritores que deben seguir más de cerca la naturaleza por ocuparse de objetos realmente existentes, v.gr., historiadores, filósofos naturales, viajeros y geógrafos. Señala que ninguno de ellos gratifica y expande más la imaginación como los “autores de la nueva filosofía”:

cuando examinamos la tierra en su totalidad, y los diferentes planetas que se encuentran en sus cercanías, nos llenamos de un placentero asombro [*astonishment*] al ver tantos mundos, suspendido uno sobre el otro, rotando sobre sus ejes con tan increíble pompa y solemnidad. Si después de esto contemplamos aquellos vastos campos de éter que alcanzan alturas tan lejanas, como de Saturno a las estrellas fijas, y recorren extensiones casi infinitas; nuestra imaginación encuentra que su capacidad se ha actualizado con una perspectiva tan inmensa que excede su flexibilidad para comprenderla. Pero si inclusive vamos más allá y consideramos las estrellas fijas como vastos océanos de fuego, cada uno con sus respectivos conjuntos de planetas, y todavía descubrimos nuevos firmamentos y nuevas luces, hundidos aún más en aquellas insondables profundidades de éter, tanto como para no ser vistos por el más poderoso de nuestros telescopios; nos perdemos en semejante laberinto de soles y mundos, y quedamos perplejos ante la inmensidad y magnificencia de la naturaleza. (1854, 367).

A continuación sostiene: “[n]ada es más placentero para la fantasía que extenderse a sí misma gradualmente en la contemplación de las varias proporciones que tienen sus diversos objetos”. Tomando esto como principio, Addison replica el ejercicio imaginativo hecho hacia lo más grande y lejano, hasta lo más pequeño y cercano, estableciendo diferentes analogías en la constitución del universo. Pero al hacerlo, declara un doble propósito: mostrar la manera de proceder de la imaginación y señalar sus límites en comparación con el entendimiento.

⁵ Estas reflexiones resultan muy significativas por sus resonancias en la fundamentación imaginativa de la simpatía tanto en Hume como en Smith.

Cuando la imaginación se esfuerza por aprehender cosas demasiado grandes o pequeñas, inmediatamente detiene sus operaciones, quedando incapacitada para comparar adecuadamente sus ideas (Addison, 1854, 368-369). Mientras que la razón puede perseguir una partícula de materia a través de una variedad infinita de divisiones, “la fantasía la pierde de vista rápidamente, y siente en su interior una especie de abismo que quiere llenar con materia de mayor consistencia sensible” (1854, 369). Podría decirse que la dependencia de las cosas sensibles, propia de la imaginación, explica tanto su enorme influencia pasional como sus limitaciones cognitivas.

En el último de los artículos de la serie, Addison reconoce que los placeres imaginativos no se corresponden únicamente con los trabajos de los filósofos naturales, sino que también pueden hallarse en los de los “maestros de la moralidad, la crítica y otras especulaciones abstractas al respecto”. En estos casos cobran especial relevancia las figuras retóricas como los símiles, metáforas y alegorías:

[m]ediante estas alusiones, una verdad en el entendimiento es, por así decirlo, reflejada por la imaginación. De este modo, somos capaces de ver algo similar al color y la forma en una noción, y descubrir un esquema de pensamientos trazado sobre la materia. En este caso la mente recibe una gran satisfacción, puesto que dos de sus facultades se complacen al mismo tiempo, mientras la fantasía se ocupa, después de la comprensión, de copiar y transcribir ideas desde el mundo intelectual al material. (1854, 370)

Tales figuras cumplen una función importante en la ilustración o explicación de las ideas abstractas, gracias a sus efectos placenteros en la imaginación, mediante la captación de algún tipo de semejanza (1854, 371). Pero para lograr este propósito, las figuras deben construirse tomando elementos más conocidos y comunes que los que se pretenden explicar (1854, 370-371).

Addison concluye sus ensayos destacando la importancia de la imaginación para los seres humanos, al tiempo que advierte sobre el poder que representa para una persona lograr influenciar la imaginación de los demás, pudiendo excitar las pasiones más agradables como las más terribles (1854, 373).

3. A modo de conclusión

En base a lo dicho, las principales ideas addisonianas sobre la imaginación, en el contexto de las posteriores discusiones de la Ilustración Escocesa, podrían resumirse del siguiente modo:

- 1) Revalorización de la imaginación que excede la reflexión estética, dirigiéndose hacia la antropología en general.
- 2) Su caracterización como facultad *media* y *mediadora* entre sentidos y entendimiento, reconociendo su vínculo con las pasiones.
- 3) La indagación sobre las causas de los placeres primarios y secundarios conduce a ciertas tendencias naturales en las operaciones imaginativas, lo que repercutirá en concepciones posteriores sobre sus funciones cognitivas y morales.
- 4) Importancia de la imaginación para la socialidad humana, tanto a nivel de las relaciones agente-espectador (esbozos de una fundamentación imaginativa de la simpatía), como retórico.

Bibliografía

- Addison, Joseph (1854) “The Pleasures of the Imagination”, en Washington Greene, George (ed.), *The Works of Joseph Addison*, t. VI. *The Spectator*, New York, Putnam & Co., pp. 322-373.
- Costelloe, Timothy M. (2013) “The Faculty of Taste”, en Harris, James A. (ed.), *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Eighteenth Century*, Oxford, Oxford University Press, pp. 430-449.
- Guyer, Paul (2013) “The Pleasures of the Imagination and the Objects of Taste”, en Harris, James A. (ed.), *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Eighteenth Century*, Oxford, Oxford University Press, pp. 393-429.
- Gracyk, Theodore (2016) “Hume’s Aesthetics”, en Zalta, Edward N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/hume-aesthetics>).
- Hume, David (1990) *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*, Barcelona, Anthropos, trad. José L. Tasset Carmona
- _____ (1992) *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, trad. Félix Duque.

- _____ (2004) *Investigación sobre el entendimiento humano*, Madrid, Istmo, trad. Vicente Sanfélix Vidarte y Carmen Ors Marqués.
- _____ (2011) *Ensayos morales, políticos y literarios*, Madrid, Trotta/Liberty Fund, trad. Carlos Martín Ramírez.
- Hutcheson, Francis (1992), *Una investigación sobre el origen de nuestra idea de belleza*, Madrid, Tecnos, trad. Jorge V. Arregui.
- _____ (2002) *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*, Indianapolis, Liberty Fund.
- Smith, Adam (1984) *The Theory of Moral Sentiments*, Indianapolis, Liberty Fund.
- _____ (1998) *Ensayos Filosóficos*, Madrid, Pirámide, trad. Carlos Rodríguez Braun.
- Wright, John P. (2009) *Hume's 'A Treatise of Human Nature': An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press.

Perspectivas filosóficas en la estética teatral de Diderot

María Nidia Casís (UNL – UNSAM – CONICET)

nidiacasis@hotmail.com

“¿Y qué vendría a ser el arte si se rechazara su energía y
si se pusieran barreras arbitrarias a sus efectos?”

(Diderot, 2008, 183)

Denis Diderot es, sin dudas, uno de los *philosophes* más destacados del pensamiento ilustrado francés del siglo XVIII. Su vasta obra, escrita en numerosos géneros discursivos (tratados teóricos, cartas, artículos, novelas, diálogos), reflexiona críticamente sobre diversos campos y temas: la filosofía, la religión, el incipiente pensamiento científico, la moral y la práctica artística en general. Puntualmente, sabemos que los escritos de Diderot tuvieron un papel principal en la evolución, por ejemplo, de la estética teatral europea. La perspectiva diderotiana aportó elementos decisivos en lo que respecta a la transición de una *estética del texto* a una *poética de la escena*, influenciando el pensamiento no sólo de los escritores que lo siguieron directamente en el siglo XVIII, como Beaumarchais, Mercier o Lessing, sino también de los reformadores del arte teatral de fines del siglo XIX y comienzos del XX, como es el caso de Zola (Naugrette, 2004, 113-150). Entre los escritos teatrales de Diderot se destacan: las obras de teatro *El hijo natural o Las pruebas de la virtud* y *El padre de familia*, y los textos sobre teoría teatral *Conversaciones sobre ‘El hijo natural’*¹, *De la poesía dramática* y *Paradoja del comediante*. Para la historia del teatro, estos escritos convirtieron al *philosophe* en uno de los precursores de lo que posteriormente se denominó el “drama burgués”.

En efecto, en el contexto de la Francia del siglo XVIII, Diderot propone una reforma del teatro clásico. Ya en etapas muy tempranas de su obra, denuncia que las codificaciones estilísticas que reglaban los decorados, los vestuarios y la declamación de los actores, daban una extravagancia ridícula a las escenas y obturaban, con ello, la conmoción del espectador (Diderot, 1978, 186). En oposición a esto, en *Conversaciones*

¹ En adelante, *Conversaciones*.

de 1757, Diderot propone el *tercer género* o *género serio* que, como punto medio entre tragedia y comedia, es cercano al tono de los relatos de la vida cotidiana y desde allí llama al interés del espectador (Diderot, 2008, 168). Este nuevo género busca el perfeccionamiento de la ilusión teatral siguiendo la máxima general “imitar a la naturaleza”, máxima que conduce a reformas específicas sobre la dramaturgia –el modo de construcción del relato y de los personajes– y, especialmente, sobre la puesta en escena –el trabajo de los actores, el vestuario, los decorados y la disposición escénica general–.

Como consecuencia de esta reforma al arte teatral, Diderot señala particularmente el valor pedagógico que cobrará la escena. El tercer género, dice, podría aportar en la instrucción pública e incluso ser utilizado en favor de la construcción de un nuevo orden político, así como las tragedias griegas lo habrían hecho con los antiguos. En *Conversaciones* y en *De la poesía dramática*, indica explícitamente que la escena puede aspirar no sólo a enseñar el amor a la virtud y el odio al vicio (Diderot, 2009, 154), sino además a hacer posible la discusión de los puntos más importantes de la moral de una sociedad, de las leyes y las costumbres (2009, 220). La bella tragedia enseñará a los hombres a temer a sus pasiones y la buena comedia los instruirá en sus deberes (Diderot, 2008, 155, 162). Para Diderot, es ocupación del filósofo invitar a los artistas a plasmar en sus obras el espíritu del siglo y es tarea de los gobiernos hacer uso de estos espacios para fines políticos y de la comunidad.

Ahora bien, desde una perspectiva estético-filosófica, creemos que la confianza de Diderot en la utilidad pública del tercer género requiere de mayor precisión. Puntualmente ¿cuáles son los presupuestos conceptuales que operan en la comprensión que el francés tiene de los efectos del teatro en los espectadores? Efectos que, como señalamos anteriormente, podrían influir positivamente en la moralidad y las costumbres. Nos proponemos a continuación presentar algunos aspectos de la filosofía estética y general de Diderot que, consideramos, pueden vincularse a las reformas técnicas y prácticas del tercer género.

Ya hemos mencionado que uno de los principios generales de la propuesta de renovación teatral de Diderot es concebir la *mímesis* poética como imitación de la naturaleza, en pos de una mayor verosimilitud. Imitación que en el pensamiento diderotiano, no obstante cabe aclarar, no tiene como arquetipo a la naturaleza empírica sin más sino al *modelo ideal*, construcción mental del *genio* artístico. Ahora bien, una

lectura atenta de *Conversaciones* y *De la poesía dramática* permite observar que, con todo, la pretensión de verosimilitud no es el objetivo principal del teatro diderotiano, sino que sirve a un fin ulterior: la expresión de emociones. El francés quiere un teatro de impresiones fuertes y duraderas:

No son palabras lo que quiero sacar del teatro, son impresiones. Quien afirme de un drama del que se citen muchos pensamientos sueltos, que es una obra mediocre difícilmente se equivocará. Un poema excelente es el que imprime en mí un efecto duradero. . ¡Oh poetas dramáticos, el verdadero aplauso que debéis proponeros obtener no es ese palmoteo que se deja oír de pronto tras un verso brillante, sino ese suspiro profundo que sale del alma tras la tensión de un largo silencio, y que la alivia! (Diderot, 2009, 155).

Lejos de las convenciones impuestas a la escena por las reglas clásicas, en especial, la exigencia de decoro y decencia, la conmoción del espectador es el elemento central del nuevo teatro. Como señala el pasaje seleccionado, es una experiencia ligada a lo emocional y afectivo, más que a lo conceptual y discursivo, y permitirá inspirar el verdadero amor a la virtud y odio al vicio con mayor vigor (Diderot, 2008, 183). Para Diderot, entonces, la expectación teatral, la experiencia que el espectador tiene ante la representación, es relevante. La imagen representativa influiría en la moralidad y en las costumbres de los espectadores, incluso con mayor ímpetu que una idea expresada a través del lenguaje abstracto.

En efecto, en el *Elogio de Richardson*, Diderot afirma que las obras literarias de Samuel Richardson –novelista inglés que publicó en 1740 la novela epistolar *Pamela o la virtud recompensada*– logran inculcar de mejor modo la moralidad que las reflexiones filosóficas de los moralistas (Diderot, 1939, 293). Al parecer, la identificación con los personajes de los relatos de Richardson promueve una imagen sensible de la acción moral más efectiva que cualquier especulación teórica. El novelista lo logra, para Diderot, a partir de un relato cercano al mundo real, sin recurrir demasiado a la fantasía (1939, 294). Los caracteres de los personajes están tomados de la sociedad y los incidentes que narra son susceptibles de suceder realmente. Así, las dificultades, aflicciones y pasiones de los personajes conmueven al lector porque son como aquellas que se experimentan en la vida real. En el caso de la virtud, especialmente, Diderot dice que se proporciona una impresión fuerte y agradable que dispone a la moralidad como ninguna otra pasión: el relato de la acción generosa o el lamento del hombre de bien conmueve al lector de Richardson al punto de producir una

disposición a la virtud, la piedad y toda acción humanitaria que quedará en potencia hasta que la vida cotidiana y real ofrezca ocasión de volverla acto, de ejercerla (1939, 295).

Sin embargo, la identificación posible entre espectador y personaje en la ficción dramática no logra una explicación plena de cómo es que la imagen sensible (mentada o vista) que muestra una acción moral puede ser más efectiva que un precepto o máxima abstracta. Para encontrar esa explicación hay que recurrir, a nuestro juicio, a la concepción de lenguaje sostenida por Diderot en el “Paseo Vernet” que forma parte del *Salón de 1767*. Consagrado a los cuadros de Joseph Vernet, el escrito que presenta muchas de las ideas más esenciales de la estética diderotiana, incluye una explicación sobre el origen de las palabras (Diderot, 2003, 176-177). Luego de conversar largo rato, Diderot le pregunta al abate con el que pasea si entendió lo que acaba de contarle. El abate responde afirmativamente, pero Diderot replica diciéndole que no oyó más que palabras, expresiones abstractas y representativas de ideas e imágenes más complejas. Explica que en la infancia aprendimos a utilizar las palabras fijándolas en nuestra memoria por medio de ideas o imágenes asociadas a éstas, que iban acompañadas de aversión, odio, placer, terror, deseo, indignación, desprecio. No obstante, con el tiempo y en favor de cierta “economía lingüística” sin la cual sería muy dificultoso conversar, olvidamos el origen figurado de las palabras y las afecciones que les habíamos unido y que les daban sentido. Por ello, debe reconocerse, dice Diderot, que sería ciertamente más sencillo conovernos o turbarnos si esta costumbre de usar las palabras como signos abstractos no hubiese obstruido la facilidad de representarnos dentro de nosotros mismos las cosas a las que las expresiones realmente refieren (2003, 178).

De estos pasajes que hemos comentado, podemos concluir que, desde la perspectiva diderotiana, la representación, la imagen sensible (mentada en el caso de las novelas de Richardson, vista en el caso de una obra de teatro), logra conmover e inculcar con más vigor la moralidad que el discurso conceptual o el lenguaje abstracto porque convocaría más rápidamente los afectos y emociones del espectador. Así, la relevancia de la expectación teatral se vincula, entonces, con esta conmoción, esta agitación de los afectos y las pasiones, que tendría una clara “dimensión corporal” para Diderot. Esto último vinculado a la cuestión de la recepción de una obra artística encuentra justificación, creemos, en la perspectiva materialista del pensamiento de Diderot.

Una de las ideas centrales del materialismo diderotiano es que la organización material del cuerpo es determinante para el pensamiento. Dicho de otro modo, la disposición de los órganos y sentidos influye en la conformación de las ideas morales y hasta metafísicas del hombre. La prueba de esta tesis fue para Diderot la conversación con el ciego de nacimiento de Puiseaux que constituye el relato de *Carta sobre los ciegos para uso de los que ven* (Diderot, 2002). Asegurar que el estado del cuerpo tiene consecuencias en las ideas equivale a argumentar a favor de que el hombre es, ante todo, material: cuerpo y sensibilidad. Décadas después, se refuerza en el pensamiento de Diderot esta concepción. A lo largo de los diferentes escritos que constituyen el *Coloquio entre d'Alembert y Diderot*, se dice que la materia, a la que le es esencial el movimiento, no requiere de ninguna fuerza externa para producir vida: sensibilidad, memoria, pasiones, conciencia e incluso pensamiento. Así, todo el hombre está determinado por una organización material que resulta de operaciones, no sólo mecánicas o físicas sino además químicas, entre fibras.² Haciendo una analogía con las cuerdas vibrantes sensibles del clavecín, Diderot dirá que el movimiento de estas fibras que forman los órganos es la vida del hombre, y que por lo tanto “somos instrumentos dotados de sensibilidad y memoria” (Diderot, 1975, 32). Siguiendo con la analogía, el pensamiento será la conciencia momentánea que el hombre, como músico e instrumento a la vez, tendrá del sonido que producen sus cuerdas. De igual modo, en la explicación del origen del hombre desde una perspectiva altamente sexual que aparece retratada con mucha gracia en el escrito “El sueño de d'Alembert”, se sostiene que la vida del ser humano en un sentido complejo que incluye sus costumbres y moral está determinada por fibras sensibles particulares que lo constituyen desde el momento en que fue concebido por sus progenitores. Tales serían las bases del materialismo de Diderot: un *antidualismo*, para utilizar la expresión de Bermudo (1981), que desde la premisa de la abolición de la distinción esencial entre cuerpo y alma proclama la unidad de la sustancia, del hombre y de la naturaleza.

Bajo el supuesto de que la constitución corporal del hombre influye en su pensamiento e ideas más abstractas de metafísica y moral, creemos, puede

² Cabe aclarar aquí que en el *Coloquio entre d'Alembert y Diderot*, en especial en la parte denominada “El sueño de d'Alembert”, Diderot no se compromete con el mecanicismo de la física newtoniana. Más bien, a partir de ciertos conocimientos de química, opone a la posición fisicalista una perspectiva fisiológica: los cambios en la materia no se dan estrictamente por medio de choques físicos, sino que, como en el caso de la fermentación o la asimilación de una materia en otra, suponen procesos químicos.

comprenderse más cabalmente la reivindicación que el francés hace de la agitación de las pasiones, como afecciones corporales, que produce la experiencia estética. En efecto, como señala en *Pensamientos filosóficos*, uno de sus primeros escritos, las pasiones son parte de la constitución de la naturaleza humana y no son, por sí mismas, beneficiosas o censurables (Diderot, 1984, 25). Parecen opuestas a la razón y por ello siempre se ha tratado de restringirlas. Sin embargo, desde la mirada de Diderot, esto es un error porque son las pasiones el principal motor de la acción del hombre y, por tanto, las únicas que pueden llevarlo a realizar grandes cosas. Siempre que las pasiones se den en una armonía adecuada que evite los desórdenes, contribuyen a la felicidad.

Muchos estudiosos, ante la exigencia de un arte teatral de fuertes efectos emocionales, de agitación pasional, ven en la estética diderotiana una evocación de la *catarsis* aristotélica. Solana Diez (Diderot, 1994) en su introducción a la edición de traducciones de escritos sobre pintura de Diderot sugiere que la moralización de las artes que pretende el francés no recae tanto en la misión por exaltar a la virtud y condenar al vicio como en la posibilidad de ofrecer al público una ocasión de descarga emocional (1994, XXV). En consonancia con esto, Naugrette (2004) en su estudio sobre la estética teatral de Diderot describe al teatro como escuela de virtud a partir de una “dramaturgia del llanto”, donde el poeta esperará reformar las almas y los corazones provocando lágrimas en el público, por medio de un llamado emocional a la sensibilidad de los espectadores (2004, 122). Para esta autora, el proceso catártico provocado por el teatro de Diderot no supone tanto el sentido aristotélico de la purgación como la pretensión de la *efusión* emocional que permitirá la trasmutación moral de los corazones (2004, 123).

Consideraciones finales

Luego de lo analizado, nos parece posible afirmar que las ideas teatrales y estéticas de Diderot se vinculan estrechamente con las reflexiones que éste realiza a lo largo de su obra teórica y filosófica sobre el origen del lenguaje, la determinante materialidad del cuerpo y el valor de las pasiones. Así, sólo un teatro de efectos e impresiones fuertes podrá aportar en la conducción de las acciones morales y las costumbres de los individuos, de los espectadores. Como, según lo visto, esta conmoción no puede lograrse desde el carácter exclusivamente lingüístico de la

representación –porque las palabras son signos abstractos y representativos de ideas e imágenes más complejas–, Diderot atiende especialmente en su renovación del arte teatral del siglo XVIII al modo de construcción del relato y los personajes, y a la puesta en escena. La importancia de este *philosophe* para la historia del teatro europeo se cifra en la afirmación de Dorval en *Conversaciones* “una pieza está menos hecha para ser leída que para ser representada” (Diderot, 2008, 120). El francés incluye en la escritura de sus obras de teatro, y les da un desarrollo sin precedentes hasta ese momento, las didascalias (acotaciones dadas por el autor para la representación de la pieza) y propone en sus textos teóricos cuestiones relativas al trabajo de los actores y actrices, el vestuario, los decorados y la disposición escénica general. Se comporta ante el fenómeno teatral de un triple modo, como señala Belaval en su libro *L'Esthétique sans paradoxe de Diderot* (1950, 295): como *espectador* que experimenta en sí los delirios que desea ver producidos desde el escenario, como *dramaturgo* que indica aquellas exigencias escénicas del nuevo arte dramático, y como *filósofo* que medita sobre la fuerza de la representación y su vínculo con la acción moral. Y de este modo, pone al teatro, entre el declinar de la Iglesia y el surgimiento del periodismo en la modernidad, en el rol de predicador laico que puede trabajar en la transformación social.

Bibliografía

Belaval, Yvon (1950) *L'Esthétique sans paradoxe de Diderot*, Paris, Librairie Gallimard.

Bermudo, José M. (1981) *El autor y su obra. Diderot*, Barcelona, Barcanova.

Diderot, Denis (1939) “Elogio de Richardson”, en *Obras escogidas de Diderot, precedidas de su vida por Madama de Vandeul, su hija y de una Introducción por F. Tulou*, París, Casa Editorial Garnier Hermanos, trad. Nicolás Estévanez, t. 1, pp. 293-310.

_____ (1975) *Escritos filosóficos*, Madrid, Editorial Nacional, trad. Fernando Savater.

_____ (1978) *Los dijes indiscretos*, Madrid, Peralta, trad. Juan Furió y Lola Fonseca.

_____ (1984) *Pensamientos filosóficos. Investigaciones filosóficas sobre el origen y la naturaleza de lo bello*, Madrid, Sarpe, trad. Francisco Calvo Serraller.

- _____ (1994) *Escritos sobre arte*, Solana Díez, Guillermo (ed.), Madrid, Ediciones Siruela, trad. Elena del Amo.
- _____ (2002) *Carta sobre los ciegos seguido de Carta sobre los sordomudos*, Valencia, Pre-textos, trad. Julia Escobar Moreno.
- _____ (2003) *Salón de 1767*, Madrid, Antonio Machado, trad. Lydia Vázquez.
- _____ (2008) *El hijo natural. Conversaciones sobre 'El hijo natural'*, Madrid, Asociación de Directores de Escena de España, trad. Francisco Lafarga.
- _____ (2009) *El padre de familia. De la poesía dramática*, Madrid, Asociación de Directores de Escena de España, trad. Francisco Lafarga.
- Naugrette, Catherine (2004) *Estética del teatro*, Buenos Aires, Ediciones Artes del Sur, trad. Marta M. Morello.

Del corazón frío a la religión del corazón. Ensayos del joven Hegel

Ricardo Cattaneo (UNL – UNER)

cattaneoricardo@gmail.com

La metáfora del “corazón frío” parece haber sido un motivo recurrente en la literatura alemana hacia fines del siglo XVIII. No solo autores célebres como Goethe y Schiller han hecho uso de ella. Con ese mismo título (“*Das kalte Herz*”) apareció en 1828 un cuento de Wilhelm Hauff¹ que, influenciado por las traducciones de *Las mil y una noches* emprendidas en el siglo anterior, llegará a tener también amplia difusión;² y ello a pesar de haber sido escrito en un tono más bien amable e, incluso, con cierto sentido del humor, es decir, de no ser tan cruel como los cuentos tradicionales alemanes.

Respecto del motivo del “corazón frío”, es interesante el trabajo de edición de algunas fuentes bibliográficas que Manfred Frank recopilara bajo el mismo título, al tiempo que impartiera un seminario sobre el tema en Tubinga. En su selección e interpretación de un conjunto de poemas románticos, Frank se ocupó de explorar la metáfora del corazón, en primer lugar, para atender luego a la contraposición entre “corazón frío” y “corazón vivo”. Como señala en el ensayo que acompaña dicha selección, titulado “*Steinherz und Geldseele. Ein Symbol im Kontext*” (Frank, 1981, 253-387), la palabra “corazón” tiene un indudable carácter simbólico y ha sido utilizada en diversas culturas desde la Antigüedad,³ con la intención de aprehender así “la experiencia de simultaneidad entre sentimiento orgánico y estado del alma” (Frank, 1981, 255). Con ello, se buscaría denotar no solo la correlación de las funciones físicas y espirituales

¹ Joven teólogo alemán, nacido en Stuttgart en 1802, estudió en el seminario de Tubinga y antes de morir de fiebre tifoidea en 1827, llegó a doctorarse en Teología y a casarse, a escribir seis novelas largas y tres cortas, cuatro cuentos dedicados a quienes fueron sus tutelados y unos deliciosos “Extractos de la memoria de Satán”. El cuento tiene como figura central a Pedro Munk, carbonero de la Selva Negra, que en sus ratos de ocio llora melancólicamente, se entristece y se enoja por su condición socioeconómica, añorando hacerse rico.

² Incluso hay, hasta donde sabemos, un par de versiones del cuento de Hauff que han sido llevadas al cine.

³ Frank contrasta allí la especificidad simbólica de la tradición cristiana con ciertas prácticas funerarias de la cultura egipcia. Si bien en ambas tuvo el “corazón” un lugar central, la valoración sin embargo es distinta. En las últimas, se solía extraer el corazón de las personalidades importantes fallecidas y en su lugar se colocaba una piedra preciosa. Pues, mientras el corazón orgánico era expresión de inestabilidad, de lo cambiante y perecedero, la piedra simbolizaba por el contrario la constancia y la eternidad, el acceso definitivo al reino de los dioses. En la tradición cristiana, en cambio, el corazón de piedra simbolizaba más bien la dureza de espíritu, la carencia de emociones y la impermeabilidad a las enseñanzas del dios vivo, por el cual tal corazón era asociado al mal, a satanás, etc.

propias del ser humano como perteneciente a un orden social comunitario, sino que encontraría además su lugar el orden orgánico como contrapuesto al mecánico.

Pero lo que más llama la atención es un giro que parece haberse operado en tiempos del primer Romanticismo alemán, por el cual dicha *metáfora* se habría transformado en una *metonimia*. En tal sentido, no pocos cuentos de Ernst T. A. Hoffmann y Ludwig Tieck, por caso, narran “una historia en cuyo transcurso intercambian sus roles el alma con el cristal, el corazón con la plata”. Pero ello no se debe a una semejanza interna entre el signo y la cosa, sino “[...] a la equivalencia que presupone la posibilidad del intercambio de uno por otra.” O sea, no es que el corazón tenga atributos internos que lo tornen comparable con el cristal, con la plata (o una piedra preciosa, en la tradición egipcia), sino que ambos parecen haber entrado en una relación de sustitución por la cual uno y otro pueden ser intercambiables. Frank concluye indicando que esta “relación [real] se encuentra en el contexto histórico que es el del capitalismo naciente y su concomitante economía, dominada por la figura del (inter-) cambio mediante un equivalente universal: el dinero”. (Frank, 1981, 268). Pero volvamos a nuestra metáfora cordial.

Sobre el tema que abordamos, es más conocido (aunque menos específico e incisivo) el programa de investigación propuesto por Remo Bodei en su *Geometría de las pasiones* (1995), ante las múltiples estrategias para reprimir, extirpar, moderar, domesticar o compensar las pasiones; estrategias que suponen, a la vez, que es posible conseguir el dominio sobre nosotros mismos, volver coherente nuestra inteligencia, constante nuestra voluntad, fuerte nuestro carácter, etc. En la introducción de su libro, Bodei considera válido preguntarse aún si la oposición razón/pasiones puede dar cuenta de los fenómenos a que refiere y si es justo, en general, sacrificar las propias pasiones en nombre de ideales que podrían ser vehículos de infelicidad no motivada. Quizás sea tiempo de comprender las pasiones, lo cual no sería otra cosa que “analizar la razón misma a *contrapelo*, iluminándola desde su misma presunta sombra”, como señala en la introducción de su libro. Del mismo modo, cabe revisar la oposición prefabricada entre pasiones frías (o calmas, permeables quizás a la razón o, al menos, compatibles con ciertos intereses) y calientes (o agitadas, rebeldes a la razón y a la voluntad, o bien humorales, inconsistentes), así como también la oposición entre egoísmo y altruismo, y el orden moral o político que podría seguirse de unas y otras.

En nuestro caso, teniendo en cuenta esas contribuciones de M. Frank y R. Bodei, consideramos interesante ir tras las huellas de esa metáfora hacia la constelación semántica

en la que puede hallarse inscripta, para acceder así a lo que pareciera ser una impresión creciente hacia fines del siglo XVIII: la percepción de las dificultades para recrear las relaciones humanas que ya entonces se veían un tanto anquilosadas en los diversos órdenes morales, políticos y religiosos. Tanto la vieja cristiandad con su orden estatutario, como el añorado mundo grecolatino parecían haber perdido fuerza en su capacidad de recrear con calidez tales vínculos. Y aunque las nuevas ideas provenientes del vasto movimiento de la Ilustración prometían insuflar de algún modo nueva vida, su amalgama con la tradición institucionalizada del Sacro Imperio Romano Germánico no resultaba sencilla. El diagnóstico de ese malestar en la cultura llevaba a un posible origen: el auge que había cobrado por entonces el proceder de cierto entendimiento analítico, propio de un “corazón egoísta y mezquino”, como se decía en tiempos de Goethe. Y ello parecía caracterizar no solo el conjunto de las interacciones humanas sino, además, la relación del hombre con un supuesto orden natural concebido como inerte y manipulable, pasible de recibir múltiples formas. Tal enfriamiento de las relaciones humanas y su distanciamiento con respecto a la naturaleza podía poner en juego, a su vez, la posibilidad de alcanzar el ideal ilustrado: la conciencia de la dignidad y de la libertad del hombre. Los denominados “horrores del mundo objetivo”, que formarán parte de la agenda pública de los siglos siguientes, se hacían patentes ya por entonces.

Ahora, nos preguntamos, ¿qué relación guarda “Hegel”, los escritos que conocemos hoy bajo su rúbrica, con dicho motivo cordial de la historia del pensamiento? Nos interesa examinar en qué sentido y hasta qué punto el suabo se ocupó del tema en sus primeros ensayos entre Tubinga y Berna, en sus intentos por acoger algunas ideas provenientes de diversas corrientes ilustradas francesas e inglesas, con la pretensión de proyectar una nueva “religión popular”. En ese contexto, además de abreviar en algunos escritos de Kant y de Rousseau, de Lessing, Schiller y Herder, de Gibbon y de Forster, el joven Hegel llega a tener en sus manos un ejemplar del *Tratado teológico-político* de Spinoza (2003). ¿Puede entreverse alguna influencia del TTP en la configuración de esos esfuerzos teóricos, en los primeros ensayos del suabo? ¿Acaso no logra reencauzar mediante ellos, como resume Ernst Cassirer, “el problema de la síntesis y de la unidad sintética del campo del conocimiento puro”, desplazándolo nuevamente “al campo de la vida espiritual concreta, en la totalidad de sus manifestaciones”? (Cassirer, 1957, 353). En los proyectos para conformar una nueva “religión popular” o una “religión del corazón” que, a diferencia de las prácticas estatutarias de las religiones instituidas, se constituyera en un ámbito propicio en el que pudieran recrearse otras formas de vida comunitaria, quizás

podamos encontrar algunas consonancias entre lo afirmado por el holandés y lo ensayado por el suabo. Veamos.

En primer lugar, recordemos que luego de finalizar sus estudios en el seminario de Tubinga, Hegel es contratado en Berna como preceptor de los hijos de una familia adinerada. Los Steigers tenían por costumbre retirarse a descansar fuera de la ciudad (en Tschugg bei Erlag) y en la biblioteca privada de su residencia de verano, el joven suabo pudo disponer de una valiosa colección de autores franceses e ingleses poco usuales en esa ciudad suiza.⁴ Tengamos presente, además, que sus intereses por entonces eran amplios e iban desde abordar problemas político-religiosos hasta asuntos de economía (Steuart), matemáticas (Euclides) y ciencias naturales (Kepler y los newtonianos). Pero de lo que se trata ahora es de rastrear el impacto que dichas metáforas e ideas sobre el “corazón” pudieran haber tenido en la configuración del pensamiento del suabo, particularmente en ese periodo ante una posible recepción de algunas ideas del TTP de Spinoza.

Al revisar los primeros esbozos (*Entwürfe*) del joven Hegel podemos constatar, siguiendo lo indicado por Félix Duque (1996), su insistencia en dos aspectos coincidentes e indisolubles, a saber: la razón y las ideas, por un lado, el corazón y los "sentimientos" (*Empfindungen*), por el otro. (Cf. GW, 1, 79) Cada respecto tendrá a su vez sus formas degradadas, a saber: el entendimiento frío o calculador, y la memoria, entendida como esa "horca de la que cuelgan estrangulados los dioses griegos..., el sepulcro, el depósito de lo muerto", expresión recogida en la biografía de Rosenkranz (1977, 518). Con tales distinciones, el suabo no habría pretendido lograr solo una caracterización de presuntas facultades humanas; ellas pondrían de manifiesto, además, una lectura política y religiosa del devenir de Occidente. Hegel habría intentado exponer así los motivos de cierta decadencia, representada por la sustitución de la religión griega (una religión de hombres libres, que permitía aunar corazón y razón a través de la fantasía creadora) por una religión escindida entre la fría "ilustración" (con su tópico el "dios de los filósofos") y un sentimentalismo un tanto lacrimoso; sentimentalismo religioso que ya no encuentra acogida en el corazón del pueblo, porque las imágenes a las que apela parecen proceder de una historia, una lengua y una tradición que les resulta ya en cierto modo ajena.

⁴ Martin Bondelli (1990) señala que se han catalogado 3871 libros en esa biblioteca fundada por Christoph von Steiger el Viejo, ampliada por su hijo, el estadista Christoph von Steiger y, en menor medida, por el patrón de Hegel, Karl Friedrich von Steiger. Entre los libros catalogados se encontraron obras de Montesquieu, Grocio, Hobbes, Hume, Leibniz, Locke, Maquiavelo, Rousseau, Shaftesbury, Spinoza, Tucídides y Voltaire.

De ser así, su crítica implacable se pone de manifiesto allí, en su denuncia del estado decadente de la religión positiva de su tiempo: inoculada cuando éramos niños, carga nuestra memoria con un montón de palabras ininteligibles, enderezadas a ser usadas como consuelo o para sancionar asuntos privados (el nacimiento, el matrimonio o la muerte). La religión “oficial” parece oscilar así entre el carácter un tanto morboso de quienes se aprovechan del infortunio ajeno para reconfortar al desdichado con promesas de ultratumba (“de modo que a uno, dice el suabo, le tendría al final que dar pena no haber perdido cada ocho días a un padre o una madre” –GW, 1, 105–), y la repetición tediosa de ritos, gestos y palabras trasplantados a un pueblo que nada tiene que ver con esas costumbres. Al punto que solo se acostumbra, concluye Hegel, “a prestar oídos cada siete días a frases e imágenes que sólo hace unos milenios eran comprensibles en Siria [...]” (GW, 1, 126).

¿Acaso lo expresado por el joven Hegel en esos borradores, no nos llevan a recordar ciertos motivos centrales del TTP del holandés? Por ejemplo, cuando compara el Estado hebreo con los Estados modernos cristianos, o cuando establece la necesidad de comprender a la tradición judeo-cristiana como un hecho histórico (situado en un tiempo y en un lugar determinados) y de analizar sus fuentes escriturarias en el mismo sentido, no como ciencia o sabiduría intemporal, sino como un crisol de apelaciones a la imaginación para mover a un pueblo determinado a la piedad y a la justicia. Creemos que un estudio pormenorizado y en paralelo tanto de los ensayos del suabo como del tratado del holandés puede contribuir a dar alguna respuesta más precisa quizás a las preguntas por las influencias de uno sobre otro.

Pero volviendo al joven Hegel, por lo pronto vemos que recoge una serie de motivos en torno al tema del “corazón” en sus esfuerzos por erigir una religión popular: cuando contrapone, por caso, un corazón aferrado a sus bienes al “corazón desgarrado” (GW, 1, 97), o la ya citada coincidencia con la razón, donde el corazón sería la razón misma, sólo que sentida interiormente. Pero no solo pueden hallarse esas referencias. Vemos además que el suabo no deja de llevar la comparación entre la religión griega y la judeo-cristiana a un punto crítico, esto es, la contraposición entre el cristiano asqueado de la vida (por temor a perderla) y aquel espíritu libre del mundo griego: “Sólo el griego podía gozar de esa manera, interesarse por cada ser que exteriorizara vida y sentimiento: por todas partes descubría el espíritu puro de los griegos una relación no artificiosa en la que el corazón participaba” (GW, 1, 407). ¿Qué lo impulsa a llevar a cabo esa

comparación, esa rememoración de aquella edad de oro en la que hombres y dioses parecían hermanarse en el seno de una naturaleza propicia?

La fantasía grecomaníaca del joven Hegel encubre tal vez el lamento por la pérdida de una supuesta inocencia “natural”, debida a la irrupción moderna del trabajo y la propiedad; pérdida que quizás era bien notable en la alta sociedad bernense, para quienes el joven suabo prestaba sus primeros servicios como preceptor. No debería resultar tan extraño entonces que no solo se dedicara a recoger esos motivos del “corazón”, sino también a llevar a cabo minuciosos estudios de economía política, ocupándose de las finanzas de la propia Berna hasta el punto de andar averiguando todo lo concerniente a los derechos de peaje por las rutas del territorio bernés y valdense. (Cf. Rosenkranz, 1977, 61) No obstante, su empeño mayor estaba dirigido a conformar una renovada religión del corazón en cierta clave romántica. Pues es a través del corazón como el hombre se vincula nuevamente con la entera naturaleza, que él siente discurrir por él. Tal religión ha de propugnar por una relación más amplia que la de un individuo con la naturaleza, ha de regenerar los vínculos de toda una nación, a partir de la coincidencia viva, cálida y cordial de un pueblo con su tierra.

Por último, la pretensión de erigir una religión a modo de corazón de un pueblo en Berna, justamente allí, en un pueblo sin corazón, tal proyecto no podía sino fracasar. Aún así, tal fracaso del joven Hegel puede ser considerado más aleccionador o más esclarecedor que sus ingentes esfuerzos de madurez por superar tal contradicción. Y tenía que fracasar porque la metáfora del corazón no es otra que la de la sociable insociabilidad kantiana: centro de control y recogimiento de toda realidad, el corazón ha de ser al mismo tiempo pura donación sin resto, diseminación absoluta. De otro modo, si el corazón se limita a interiorizar y preservar avaramente para sí esa realidad, como advirtiera Duque, se enfría y endurece en su egoísmo. En cualquier caso, parece bastante difícil la situación en la que se encontraba aquel teólogo recién recibido, que deseaba promover cierta vivificación cordial de los vínculos comunitarios. Pues, lo que parecía brillar en su entorno, en el corazón metálico de aquella ciudad donde Hegel había conseguido su primer empleo, no era sino la circulación de algo muerto.

Bibliografía

- Bodei, Remo (1995) *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza y felicidad: filosofía y uso político*, México, FCE, trad. Isidro Rosas.
- Bondelli, Martin (1990) *Hegel in Bern, Hegel-Studien, Beiheft 33*, Bonn, Bouvier.
- Cassirer, Ernst (1957) *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, t. 3, México, FCE, trad. Wenceslao Roces.
- Duque, Félix (1996) “El corazón del pueblo. La ‘religión’ del Hegel de Berna”, en Market, Oswaldo y Rivera de Rosales, Jacinto (coords.), *El inicio del idealismo alemán*, Madrid, UCM/UNED, pp. 237-262.
- Hegel, G. W. F. (1989) *Frühe Schriften I*, en Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, t. 1, Nicolín, Friedhelm y Schüler, Gisela (eds.), Hamburg, Meiner (GW).
- Manfred, Frank (ed.) (1981) *Das kalte Herz. Texte der Romantik, ausgewählt und interpretiert von Manfred Frank*, Frankfurt, Suhrkamp/Insel.
- Rosenkranz, Karl (1977) *G. W. F. Hegels Leben*, Darmstadt, W.B.G.
- Spinoza, Baruch (2003) *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza, trad. Atilano Domínguez.

Sentido interno e intuición intelectual en la filosofía de J. G. Fichte

Luciano Corsico (UNR – UNLa)

corsicoluciano@yahoo.com

Durante su estadía en la Universidad de Jena (1794-1799), Fichte comenzó a elaborar y exponer su sistema de filosofía denominado “Doctrina de la Ciencia” (*Wissenschaftslehre*). En el contexto de la temprana recepción de la filosofía de Fichte, su teoría de la intuición intelectual generó reacciones poco favorables entre sus oyentes y lectores. A primera vista, se podía observar una escandalosa inconsistencia entre la doctrina fichteana de la intuición intelectual y el significado general de su Doctrina de la Ciencia, que estaba ciertamente inspirada en la filosofía trascendental kantiana. Como se sabe, Kant rechazó de manera explícita la posibilidad de una intuición intelectual y sólo admitió la posibilidad de una intuición de carácter sensible. Dentro de la capacidad receptiva del sujeto, Kant distinguió un sentido interno y un sentido externo. En su Doctrina de la Ciencia, podría parecer que Fichte asigna a la intuición intelectual (*intellectuelle Anschauung*) una función que reemplazaría al sentido interno como una facultad necesaria para el autoconocimiento del propio sujeto. Además, se podría suponer que Fichte comprendió también esta intuición como una facultad que permitiría el autoconocimiento del Yo como un alma o una substancia. De este modo, una objeción razonable contra de la filosofía de Fichte podría ser la siguiente: si Fichte fuera efectivamente un continuador de la filosofía kantiana, no debería haber admitido la posibilidad de una intuición intelectual. Fichte tendría que haber adoptado simplemente la doctrina kantiana del sentido interno y limitar de manera crítica el autoconocimiento del sujeto al conocimiento de sus estados internos por medio de este sentido interno. Como admite el propio Fichte, esta objeción es razonable, pero está basada en una comprensión de su doctrina de la intuición intelectual que no resulta enteramente adecuada.

El objetivo del presente trabajo consiste precisamente en determinar de manera más rigurosa la diferencia entre sentido interno e intuición intelectual en el contexto de la filosofía trascendental de Fichte. A grandes rasgos, puede decirse que la verdadera función de la intuición intelectual sólo se descubre en un nivel trascendental de la

reflexión filosófica, mientras que el sentido interno sólo parece cumplir una función relevante en un nivel empírico del conocimiento, como constatación de nuestros propios estados internos. Además, en el contexto de la filosofía de Fichte, la intuición intelectual no sólo se descubre como una condición necesaria en el uso de la razón teórica, sino principalmente en el uso de la razón práctica. A diferencia del sentido interno, la intuición intelectual no sólo cumpliría una función cognitiva, sino esencialmente práctica, como una facultad que nos permite representar de manera inmediata las posibles acciones de un Yo ideal, absolutamente libre y espontáneo. Sin una facultad de intuición intelectual, no podríamos representar a priori nuestra propia actividad espontánea. En consecuencia, tampoco alcanzaríamos la perspectiva más adecuada para el cumplimiento de la ley moral, que nos exige determinar nuestra voluntad y luego actuar con total espontaneidad y autonomía. La diferencia entre este tipo de intuición intelectual y el denominado sentido interno puede hacerse más evidente, cuando se establece una comparación entre la filosofía de Kant y de Fichte. Ambos autores parecen comprender la intuición intelectual en un sentido diferente. Además, la función que Fichte atribuye a la intuición intelectual no puede ser reemplazada por el sentido interno, aún cuando ambas facultades pueden resultar plenamente compatibles. Mientras que el sentido interno puede cumplir la función de autointuición de los estados internos del sujeto en su receptividad, la intuición intelectual sólo puede entenderse como una conciencia inmediata que el sujeto activo tiene de su propia espontaneidad y que forma parte de su subjetividad como una instancia necesaria en la determinación de sus acciones libres.

En su *Crítica de la razón pura (Kritik der reinen Vernunft)* de 1781, Kant había definido el sentido interno como la facultad por medio de la cual el alma se intuye a sí misma o intuye su estado interno, aún cuando no pueda suministrar intuición alguna del alma como objeto de conocimiento. Según Kant, la intuición del estado interno sólo es posible bajo una forma determinada (el tiempo), de modo tal que todo aquello que se representa como una determinación interna del alma se representa bajo la forma de una relación temporal. Por medio del sentido externo, en cambio, nos representamos los objetos como exteriores a nosotros y ubicados en el espacio. Kant comprende entonces el espacio como la forma de todos los fenómenos del sentido externo. Así como el espacio no puede ser intuido como algo interior, explica Kant, el tiempo no puede ser representado como algo exterior a nosotros (Kant, 1998, A22-23/B37-38).

En su *estética trascendental*, Kant advierte también que todos los objetos de los

sentidos (interno y externo) deben considerarse meramente como fenómenos y nunca como cosas en sí mismas. Todo aquello que es representado a través de los sentidos es siempre “fenómeno”. Si esto efectivamente es así, argumenta Kant, tenemos dos alternativas: o bien rechazamos por completo la existencia de un sentido interno, o bien el sujeto que se representa a sí mismo por medio de ese sentido interno sólo puede ser representado como un fenómeno y no como el sujeto se representaría a sí mismo, si su intuición fuera sólo actividad espontánea o *intuición intelectual*. En este punto, explica Kant, la dificultad reside en saber cómo puede un sujeto intuirse interiormente a sí mismo. La conciencia de sí mismo (apercepción) es la representación simple del Yo. Si por medio de esta representación toda la diversidad existente en el sujeto fuera proporcionada simplemente por su actividad espontánea, entonces la intuición interna sería intelectual. Esa conciencia exige en el hombre la percepción interna de una diversidad previamente dada en el sujeto y esta diversidad no puede darse en el alma por medio de la espontaneidad, sino a través de la sensibilidad. Si la capacidad de adquirir conciencia de sí mismo tiene que aprehender la diversidad que se encuentra en el interior de la mente, dicha capacidad debería afectar a esta última y sólo de ese modo podría producirse una intuición de sí mismo. La forma de tal intuición interna es el tiempo y ella establece la particular manera de estar reunida la multiplicidad en el interior del alma. Por ese motivo, un sujeto nunca se intuye tal como se representaría inmediatamente por medio de su propia actividad, sino tal como es afectado interiormente. En otras palabras, el sujeto no se conoce ni puede representarse tal como es en sí mismo, sino tal como se manifiesta o se aparece (Kant, 1998, B68-69).

En su dialéctica trascendental, Kant afirma además que no puede existir una *psicología racional* que amplíe, en cuanto doctrina, el conocimiento de nosotros mismos. La denominada psicología racional debe su origen a un simple malentendido, según el cual se adopta la unidad de la conciencia, que sirve de base a las categorías, por una intuición del sujeto en cuanto objeto de conocimiento y se aplica luego a él, de manera ilegítima, la categoría de substancia. Esa unidad es sólo una unidad de pensamiento: ningún objeto se ofrece por medio de ella misma. Por consiguiente, no podemos aplicar a ella la categoría de substancia, que presupone siempre una intuición dada. En consecuencia, no podemos conocer ese sujeto como una substancia (Kant, 1998, B421-422). La confusión dialéctica de la psicología racional, argumenta Kant, se basa en la confusión de una idea de la razón con el concepto indeterminado de un ser en general. Me pienso a mí mismo en relación con una experiencia posible, pero al mismo

tiempo estoy prescindiendo de toda experiencia efectiva. A partir de allí, infiero que puedo tener también una conciencia de mi propia existencia fuera de la experiencia y sus condiciones empíricas. En consecuencia, confundo el pensamiento de la unidad de la conciencia con el conocimiento de mí mismo como substancia (Kant, 1998, B427).

En este contexto de su análisis sobre los paralogismos de la razón pura, Kant señala un punto de articulación entre la razón teórica y la razón práctica, que resultará de enorme importancia para la filosofía de Fichte. En efecto, Kant señala que, a pesar de estos paralogismos en los que incursiona la razón de manera especulativa, es posible encontrar motivos (no en la experiencia, sino más bien en leyes de la razón pura) para considerarnos como legisladores a priori en relación con nuestra propia existencia y para considerar que somos nosotros mismos quienes determinamos esta existencia. En ese caso, surgiría una espontaneidad en virtud de la cual nuestra realidad sería determinable sin necesidad de las condiciones de la intuición empírica. De este modo, podríamos advertir que en nuestra conciencia hay algo a priori, en virtud de lo cual podemos determinar nuestra existencia en relación con un mundo inteligible, que sólo puede ser objeto de nuestro pensamiento (Kant, 1998, B430-431). Todo esto no permitiría en lo más mínimo el progreso de la psicología racional como una ciencia, porque esta última siempre necesitaría intuiciones sensibles para suministrar alguna significación a los conceptos de substancia, causa, etcétera, que son los únicos conceptos mediante los cuales puedo adquirir algún conocimiento de mí mismo. Tales intuiciones no me permiten jamás superar el ámbito de la experiencia. No obstante, en relación al uso práctico de la razón, me estaría permitido aplicar esos conceptos al sujeto autoconsciente y a su propia libertad (Kant, 1998, B431).

Bajo la influencia de la filosofía de Kant, Fichte intentó siempre pensar una articulación sistemática entre la razón teórica y la razón práctica. Según Fichte, la afirmación del primado de la razón práctica había sido una de las grandes contribuciones de la filosofía trascendental a la historia del pensamiento. Desde un comienzo, la intuición intelectual parece haber sido concebida por Fichte como una facultad destinada a cumplir la singular función de permitirle al sujeto una conciencia inmediata de su propia libertad y de su propia espontaneidad. Inicialmente, se pueden reconocer al menos dos significados de la intuición intelectual, estrechamente relacionados entre sí. Por un lado, la intuición intelectual sería la facultad de representar de manera inmediata las acciones del Yo. Por otro lado, esta intuición sería también la facultad de representar al sujeto, no como un ser o como una substancia, sino más bien

como un Yo ideal y absoluto. Este Yo ideal funcionaría, además, como una especie de modelo para nuestras decisiones y nuestras acciones libres.

Si se revisan los primeros escritos de Fichte, es posible advertir que este doble significado de la intuición intelectual aparece ya en su *Rezension des Aenesidemus* de 1794. Aunque se trata de un escrito breve, que tiene como principal objetivo ofrecer un comentario crítico sobre el pensamiento de Schulze, contiene un uso del concepto de intuición intelectual que ciertamente anticipa su función dentro del contexto sistemático de la filosofía de Fichte durante el período de Jena (1794-1799). Según Fichte, el Yo como sujeto trascendental absoluto no puede ser intuido empíricamente, sino que tiene que ser puesto por la intuición intelectual, que es el pensamiento inmediato de un actuar (Fichte, GA I/2, 48). En ese mismo escrito, Fichte se refiere nuevamente a la intuición intelectual como una facultad que permite representar directamente un Yo con carácter absoluto. La intuición intelectual muestra que el Yo es porque es, y es lo que es. Dicho con otras palabras, en tanto se pone a sí mismo en la intuición intelectual, el Yo es absolutamente autónomo e independiente (Fichte, GA I/2, 64-65). Puede decirse entonces que en su *Rezension des Aenesidemus* se anticipa el significado práctico de la intuición intelectual en el sistema de la Doctrina de la Ciencia. En la fase más temprana de su producción filosófica, Fichte concibe la intuición intelectual como el único acto que permite acceder a la representación de un Yo ideal y absoluto. A través de una intuición empírica y sensible, explica Fichte, se puede representar un objeto exterior ubicado en el espacio. Sólo la intuición intelectual permite representar un Yo espontáneo y libre. Este Yo ideal constituye la máxima exigencia de la razón práctica dentro de la filosofía trascendental de Fichte.

Es preciso señalar además que, en comparación con la filosofía kantiana, el concepto fichteano de Yo parece tener un significado muy restringido, en el cual la dimensión pasiva o receptiva de la subjetividad queda reducida a su mínima expresión. Una definición muy precisa de ese concepto puede encontrarse en su *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* de 1797. Como en otros escritos de ese mismo período, Fichte propone a sus lectores un ejercicio mental muy sencillo que consiste en pensarse a sí mismo, con independencia de todo lo demás. La posibilidad de realizar con éxito este ejercicio depende de la previa comprensión del Yo como una actividad que regresa puramente sobre sí misma. El pensamiento exigido, sin embargo, no requiere ninguna facultad extraordinaria, sino que se encuentra al alcance de todo el mundo. Cualquiera puede, explica Fichte, pensarse a sí mismo. Cualquiera puede

también percibir que, para cumplir con este simple ejercicio de pensarse a sí mismo, deberá realizar una actividad que depende de su propia espontaneidad (*Selbstthätigkeit*) y podrá percibir también que, si verdaderamente se piensa a sí mismo, entonces realiza efectivamente esa actividad. Esa misma persona también podrá percibir claramente una diferencia entre esta actividad de pensarse a sí mismo y la actividad de pensar un objeto fuera de él. En esta última actividad, lo pensante (*Denkende*) y lo pensado (*Gedachte*) son opuestos. En el pensamiento de sí mismo, en cambio, lo pensante y lo pensado son idénticos. Por ese motivo, cualquiera podrá percibir que en el pensamiento de sí mismo, su actividad no se dirige a un objeto exterior, sino que más bien regresa sobre sí misma. Todo el mundo puede percibir de manera evidente que de este modo se efectúa el pensamiento de sí mismo. El pensamiento de sí mismo no es otra cosa que el pensamiento de esta actividad (*Handlung*) que regresa sobre sí misma. La palabra “Yo” es solamente el signo que se utiliza para designar esta actividad. Las expresiones “Yo” y “actividad que regresa sobre sí misma” son sinónimos (Fichte, GA I/4, 215-216).

Una definición similar del concepto de Yo aparece también en el texto de la *Wissenschaftslehre nova methodo* de 1796/99, donde el lector está obligado a descartar toda posibilidad de interpretar al Yo como una substancia. Fichte sostiene allí que su concepto del Yo se agota enteramente en el concepto de una actividad que regresa sobre sí misma, y que se diferencia de toda actividad dirigida hacia un objeto (Fichte, GA IV/2, 29). El Yo es solamente aquello que se piensa a sí mismo y solamente aquello que se piensa a sí mismo es un Yo. Las expresiones “Yo” y “actividad que regresa sobre sí misma” tienen idéntico significado. En este contexto, explica Fichte, nunca se piensa el Yo como un alma (*Seele*) o como una substancia (*Substanz*). Semejante supuesto de un substrato que se añadiese a la autoconciencia trascendería los límites de una filosofía trascendental y finalmente desembocaría en aquellos paralogismos de la razón, que Kant ya había atribuido a la psicología racional en la dialéctica trascendental de su *Crítica de la razón pura*. En este contexto, sólo se habla del Yo para mí o de su concepto para mí, en la medida en que puedo representarlo a través de la conciencia inmediata (*unmittelbares Bewußtseyn*). Aquí debe ser abstraído (*weggedacht*) todo ser y no se debe presuponer ninguno. Sólo la idea del Yo, explica Fichte, debe ser aquí el objeto de nuestra contemplación (Fichte, GA IV/2, 29).

Ciertamente, Fichte ya se había referido con claridad a este concepto restringido del Yo y a su estrecha vinculación con la intuición intelectual en *Eigne Meditationen über Elementarphilosophie* de 1793/94. Muchas de las observaciones de Fichte sobre

esta facultad de la intuición aparecen allí estrechamente vinculadas a la actividad y espontaneidad del Yo. En un pasaje de ese escrito, Fichte se pregunta precisamente por la posibilidad de intuir al Yo y sobre la capacidad de captarlo en una intuición intelectual. El Yo que se representa a sí mismo, dice Fichte, se intuye a sí mismo de manera intelectual. En esa clase de representación, se identifican lo intuido y la intuición. El Yo es, al mismo tiempo, el que intuye y lo intuido en esa intuición intelectual. A diferencia de lo que ocurre con la intuición sensible, no hay pasividad alguna en este tipo de conocimiento: se intuye una acción y esta acción es al mismo tiempo una intuición (Fichte, GA II/3, 143-144).

El propio término “intuición” parece tener dos usos distintos en la filosofía de Kant y en la filosofía de Fichte. Como fue señalado al comienzo de la presente exposición, es posible preguntarse por la legitimidad de la denominada intuición intelectual en el interior de una filosofía, que pretende ser comprendida por sus lectores como una continuación de la filosofía crítica y trascendental de Kant. En efecto, Kant había rechazado de manera explícita la posibilidad de una intuición intelectual dentro de las facultades humanas de conocimiento. Fichte enfrenta esta legítima objeción con algunos argumentos que resultaría interesante reconstruir en este lugar. En el parágrafo § 6 de su *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* de 1797, Fichte se encarga de aclarar explícitamente que utiliza el concepto de intuición intelectual en un sentido diferente al que posee en el contexto de la filosofía kantiana. Por ese motivo, a pesar de aceptar el recurso a la intuición intelectual, Fichte considera que su Doctrina de la Ciencia (*Wissenschaftslehre*) es una consecuente reformulación del idealismo trascendental y crítico de Kant. De acuerdo con el argumento de Fichte, la filosofía de Kant utiliza la palabra *intuición* (*Anschauung*) para designar siempre un tipo de representación que se dirige hacia un ser objetivo. Según el criterio utilizado por Kant, una intuición intelectual sería la conciencia inmediata de un ser no-sensible. Pero Kant sólo admite la intuición sensible como una condición necesaria para el conocimiento de un objeto efectivamente existente en el espacio y en el tiempo. No podemos conocer las cosas en sí mismas, sino sólo tal como se nos aparecen en la intuición sensible. En la filosofía kantiana, entonces, la intuición intelectual es rechazada, porque se la considera como un supuesto conocimiento de una cosa en sí a través del mero pensamiento conceptual. Fichte entiende la intuición intelectual en un sentido muy diferente, a saber, como una intuición de la propia actividad del sujeto. Según Fichte, Kant no habla nunca de esta intuición de la propia actividad, pero podría señalarse con toda exactitud el lugar

que este concepto de intuición intelectual debería haber ocupado dentro de la totalidad del sistema kantiano. Más específicamente, Fichte considera que Kant debió haber admitido la posibilidad de una intuición intelectual, cuando se ocupa de la conciencia del imperativo categórico. Según Fichte, Kant no plantea expresamente esta cuestión, porque en ninguna parte se ocupa de establecer un fundamento único de toda su filosofía. En su *Crítica de la razón pura (Kritik der reinen Vernunft)*, Kant solamente se ocupa de la filosofía teórica. Por eso, no puede dedicarse allí al imperativo categórico. En la *Crítica de la razón práctica (Kritik der praktischen Vernunft)*, Kant se ocupa solamente del uso práctico de la razón, pero no de la naturaleza de la conciencia. De acuerdo con la argumentación de Fichte, la conciencia del imperativo categórico sólo puede ser inmediata, pero no sensible. Por ese motivo, concluye Fichte, no hay ninguna dificultad para que esa conciencia directa e intelectual pueda denominarse intuición intelectual (Fichte, GA I/4, 224-225). La definición más precisa de esta intuición intelectual la había proporcionado anteriormente Fichte en el párrafo § 5 de su *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* de 1797. Allí dice Fichte:

Llamo *intuición intelectual* a este intuirse a sí mismo que se exige al filósofo en la realización del acto por medio del cual se origina el Yo para él. Ella es la conciencia inmediata de que actúo y de lo que yo realizo. Es aquello por medio de lo cual sé algo porque yo lo hago. Que hay una facultad de intuición intelectual semejante, no puede demostrarse por medio de conceptos, ni lo que ella es puede desarrollarse a partir de conceptos. Cada uno tiene que encontrarla inmediatamente en sí mismo o nunca llegará a conocerla (Fichte, GA I/4, 216-217).

Aunque fuera de una reconstrucción filosófica la intuición intelectual nunca aparece aislada, siempre tiene que estar presente en toda actividad racional y consciente. Fichte no niega la posibilidad del sentido interno o de la intuición sensible en general. En realidad, la conciencia efectiva de un objeto implica una combinación de intuición intelectual, concepto e intuición sensible (la cual puede corresponder al sentido interno o al sentido externo). Yo no puedo representarme como un sujeto que conoce o que actúa sobre un objeto de la intuición sensible, argumenta Fichte, sin intuir simultáneamente mi propia actividad como una actividad espontánea en la intuición intelectual. Tampoco puedo representar teóricamente el objeto de una intuición sensible sin formar un concepto de él. Es decir, toda conciencia de objetos implica la combinación efectiva de estos tres elementos. Por su parte, el análisis filosófico puede aislar y distinguir cada uno de esos elementos que forman parte de la conciencia

empírica. Todos estos elementos (intuición intelectual, intuición sensible y concepto) están contenidos en el más simple juicio sobre la experiencia. En todo caso, Fichte intenta demostrar que esta experiencia presupone el uso de conceptos, la facultad del sentido interno o del sentido externo, pero siempre en una estrecha conexión con la intuición intelectual como conciencia inmediata de la propia espontaneidad del sujeto.

Ahora bien, si la intuición intelectual nunca aparece como un elemento aislado de la conciencia, alguien podría sostener entonces que la reflexión filosófica tiene enormes dificultades para ofrecer una adecuada representación de esa intuición. En este sentido, la exposición filosófica no puede limitarse simplemente a indicar la posibilidad de una intuición intelectual en cada sujeto de conocimiento. Ciertamente, esta intuición es susceptible de una verificación fáctica que cada uno puede realizar directamente. Sin embargo, esta verificación sólo nos mostraría una intuición intelectual como un acto empírico de la conciencia. La filosofía pretende además elevar la comprensión de la intuición intelectual a un nivel trascendental, para afirmarla como una condición de posibilidad universal y necesaria de nuestro saber. Por ese motivo, Fichte reconoce la necesidad de ofrecer algunos argumentos, que permitan justificar el principio de la intuición intelectual como fundamento de toda conciencia y de todo conocimiento.

En su *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* de 1797, Fichte ofrece un argumento clave para comprender su doctrina de la intuición intelectual y la necesidad de admitirla como un principio necesario del Yo (en tanto sujeto que actúa de manera libre y espontánea). Para ser admitido como válido, explica Fichte, un argumento tiene que apoyarse en un hecho evidente de la conciencia empírica. Según Fichte, una argumentación válida tiene que comenzar por solicitarle a su hipotético destinatario la realización de un acto de pensamiento. Quien realiza ese acto de pensamiento (por ejemplo, pensar en un triángulo equilátero), podrá advertir de manera evidente que el objeto pensado se transforma en un contenido efectivo de su conciencia. Una vez que ha realizado ese acto de pensamiento, también podrá comprender que se ha producido en su conciencia una síntesis de dos estados diferentes. En el primer estado, él simplemente se proponía pensar un objeto cualquiera (en este caso, un triángulo). En el segundo estado, ha pensado ya ese objeto y lo reconoce como un contenido efectivo de su propia conciencia. Si adopta meramente el punto de vista de la intuición sensible (o, más precisamente, del sentido interno), sólo percibirá en su interior el pasaje de un estado al otro y pensará su propio Yo como el soporte pasivo de ese pasaje. Sin embargo, Fichte argumenta aquí que este punto de vista meramente sensible se encuentra en

contradicción con el significado esencial del concepto de un Yo, que implica necesariamente actividad y espontaneidad del pensamiento. El punto de vista de la intuición sensible no permite comprender esa actividad espontánea del sujeto. Por lo tanto, para que alguien pueda concebirse a sí mismo como un Yo, es necesario que admita la posibilidad de una intuición diferente, que ya no se refiera a un ser estático, sino a una pura actividad. De esta manera, comprenderá también que el pasaje de un estado de la conciencia a otro diferente se produce por medio de su propia actividad de pensamiento. La intuición de esta actividad no es otra cosa que una intuición intelectual (Fichte, GA I/4, 218).

Fichte considera además que esta intuición intelectual es la única base firme para fundamentar toda teoría y toda praxis. A partir de ella, tiene que explicarse todo el contenido de la conciencia. A pesar del carácter absolutamente libre de la intuición intelectual, la filosofía que se funda en ella no es una colección arbitraria de proposiciones, sino que es un producto necesario de la razón en sentido práctico. Esta necesidad práctica de la filosofía no consiste en mostrar que yo no *puedo* superar los límites críticos impuestos por la razón, sino que yo no *debo* superarlos. Según Fichte, el idealismo trascendental es el único pensamiento conforme a este deber en la filosofía. En este tipo de idealismo, el conocimiento teórico queda siempre unificado con la ley moral y, más exactamente, subordinado a ella. La Doctrina de la Ciencia me exige así fundar todo mi pensamiento en la autopoición de un Yo absoluto y espontáneo, que debe determinar la realidad y no ser determinado por ella (Fichte, GA I/4, 219-220).

Las ventajas o desventajas de algunas interpretaciones sobre el significado de la doctrina fichteana de la intuición intelectual pueden evaluarse convenientemente, cuando se comprende que la filosofía de Fichte no estudia al ser racional en su aspecto metafísico, psicológico o empírico (Florschütz, 2003; Irie, 2010; Janke, 1993; Philonenko, 1981; Stolzenberg, 1986 y Tilliette, 1995). Por ese mismo motivo, tampoco puede juzgarse esta filosofía como una especie de psicología racional o como un conocimiento deficiente del hombre, que lo reduciría arbitrariamente a una simple actividad sin esencia o sin substrato. En verdad, Fichte evita una concepción objetivista del Yo, y trata de no abandonar nunca el punto de vista de un sujeto que actúa, porque su principal interés es ofrecer una fundamentación racional de la praxis humana. En lugar de analizarse como una especie de antropología extravagante o de psicología fallida, la filosofía de Fichte debería entenderse más bien como una clara continuación del proyecto kantiano de la filosofía trascendental, que afirma el primado de la razón

práctica sobre la razón teórica. La doctrina de la intuición intelectual cumple una función destacada dentro de ese proyecto. Esta intuición no puede reducirse a una simple observación empírica, sino que debe entenderse como un principio trascendental del conocimiento y de la acción. La actividad del Yo no tiene como única consecuencia un conocimiento más exacto del mundo, sino que también tiene consecuencias éticas y jurídicas. En definitiva, la intuición intelectual no sólo debe interpretarse como un criterio metodológico para la especulación filosófica o para el conocimiento científico en general. En la medida en que permite la representación de una acción libre o la representación de un Yo absoluto e ideal, la intuición intelectual opera también como un criterio normativo para fundamentar a priori la validez de las acciones humanas.

Bibliografía

- Fichte, Johann G. (1962ss.) *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, herausgegeben von Lauth, Reinhard; Jacob, Hans y Schottky, Richard, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog (GA).
- Florschütz, Gottlieb (2003) “Mystik und Aufklärung. Kant, Swedenborg und Fichte”, *Fichte- Studien*, 21, pp. 89-107.
- Irie, Yukio (2010) “Eine Aporie der Fichteschen Wissenschaftslehre – Einige Schwierigkeiten mit intellektuellen Anschauung”, *Fichte-Studien*, 35, pp. 329-337.
- Janke, Wolfgang (1993) “Intellektuelle Anschauung und Gewissen. Aufriß eines Begründungsproblems”, *Fichte-Studien*, 5, pp. 21-55.
- Kant, Immanuel (1998) *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Felix Meiner (A/B).
- Philonenko, Alexis (1981) “Die intellektuelle Anschauung bei Fichte”, en Hammacher, Klaus (ed.), *Der Transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, Hamburg, Felix Meiner, pp. 91-106.
- Stolzenberg, Jürgen (1986) *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung. Die Entwicklung in den Wissenschaftslehre von 1793/94 bis 1801/02*, Stuttgart, Klett-Cotta.
- Tilliette, Xavier (1995) *Recherches sur l'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris, Vrin.

La analogía en el Capítulo V de la *Fenomenología del espíritu*

Hugo A. Figueredo Núñez (CONICET – UBA – UNGS)

hugo.figueredo.nunez@gmail.com

1. Introducción

La exploración de la problemática de la analogía en Hegel presenta como mayor dificultad la escasa referencia que el filósofo de Berlín hace a ella. Menciona significativamente el término “*Analogie*” en dos ocasiones y con perspectivas metodológicas distintas. En la primera oportunidad, en la *Fenomenología del espíritu* de 1807, Hegel concibe a la analogía como el modo en que la razón teórica se pone frente a la naturaleza (*Phä.*, 143).¹ En la segunda oportunidad, en la *Lógica subjetiva* de 1816, da cuenta de la analogía en términos lógicos como momento final del silogismo de la reflexión, previo al de necesidad (*WL*, III, 115; *Enz.*, § 190).

Enfoquémonos en la analogía en la *Fenomenología del espíritu*. El término aparece en dos momentos del devenir de la conciencia. En su primera aparición, en la figura de la razón, es determinada como una deducción (*Phä.*, 143) que (a) no otorga una justificación plena [*volles Recht*] a la tesis que sostiene; (b) no permite hacer ninguna conclusión [*Schluß*]; (c) se autorefuta en virtud de su propia naturaleza; y (d) tiene como resultado la probabilidad [*Wahrscheinlichkeit*]. En su segunda aparición, también en la figura de la razón, la analogía mienta un proceder de la Conciencia observadora (*Phä.*, 187), ya no ante la naturaleza sino ante la autoconciencia, pero más allá de esto el sentido del término remite al de su primera aparición.

Nuestro trabajo tendrá como principal objetivo realizar una exposición fenomenológica y exegética del aparecer de la analogía en la razón (2). Esta exposición tiene como hipótesis que la analogía mienta el primer momento, y por tanto el más

¹ Antes de 1807 Hegel menciona “*Analogie*” una única vez en el décimo de “Los aforismos de Wastebook”. El término aparece allí en un sentido literario y no mienta un significado especulativamente relevante: “[d]ie rohste Empirie mit Formalismus von Stoffen und Polen, verbrämt mit vernunftlosen Analogien und besoffenen Gedankenblitzen.” (Hegel, 1986, 542).

abstracto, de la realización efectiva de la razón (3), es decir, su pasaje de teórica a práctica.

2. La analogía en el Capítulo V de la *Fenomenología del espíritu*

2.1. La observación de la naturaleza

La analogía, como apariencia del saber (*Phä.*, 55), aparece en el capítulo V de la *Fenomenología del espíritu*, el que posee la estructura más intrincada de la obra. Él lleva por título “Certeza y verdad de la razón”, que remite a la certeza lograda por el devenir de la conciencia desde la Certeza sensible hasta la Conciencia desdichada, donde ha aprehendido al saber de sí como esencia absoluta (*Phä.*, 132). Pero si bien ella ha alcanzado esta verdad, lo ha hecho de modo abstracto y no efectivo. El realizarse efectivo de la razón es el que parcela el capítulo en tres secciones, que a su vez se subdividen en tres partes. La sección A, cuyo título es “La razón que observa”, dará cuenta del devenir de la razón en su momento de mayor abstracción, como razón teórica que se pone frente a la naturaleza; la sección B, “La realización efectiva [*Verwirklichung*] de la autoconciencia racional por medio de sí misma”, y la sección C, “La individualidad que es real [*reell*] en y para sí misma”, darán cuenta del camino de la razón en tanto práctica, y con ello, su verdad ya no como abstracta sino como efectiva. En términos generales, el capítulo V de la *Fenomenología del espíritu* puede caracterizarse como la exposición de la realización efectiva de la razón por medio de sí misma, primero como teórica y luego como práctica.

La analogía aparece en la primera parte de la sección A, cuyo título es “Observación [*Beobachtung*]² de la naturaleza”. Hay consenso entre los comentaristas que en esta sección Hegel busca dar cuenta del operar de las ciencias naturales de su época.³ Pero estas exégesis mientan sólo la fuente histórica de la sección y no su sentido fenomenológico, a saber, la experiencia de la conciencia en su relación abstracta con la naturaleza. Este es el sentido que buscaremos explorar.

Hegel señala que en la observación de la naturaleza la conciencia se haya carente de pensamiento [*gedankenlose*] (*Phä.*, 139) en tanto el observar [*Beobachten*] (*Ibid.*) y

² El sentido del término alemán remite a lo metódico.

³ Cf. Siep (2015, 124), Hyppolite (1970, 138) y Valls Plana (1994, 158).

el experimentar [*Erfahren*]⁴ (*Ibid.*) son tenidos como las fuentes de la verdad. La actividad de la razón que observa, consiste en *describir, buscar, analizar y clasificar* la naturaleza; en esta actividad ella toma como verdad *lo descrito, lo buscado, lo analizado y lo clasificado*, sin percatarse de que ella misma determina el objeto de su acción y que esta determinación tiene el mismo privilegio de verdad que lo determinado. Es decir, la razón que observa olvida que es ella misma quien determina el objeto de la sensación y que esta determinación vale para ella en igual medida que las sensaciones determinadas. Porque el *esto sensible* no vale para la razón en tanto “esto” (como había sido mostrado en la superación de la opinión [*Meinen*] en la Certeza sensible) (*Phä.*, 70), sino sólo en tanto *universal*, es decir, un algo que es por la negación, que no es un esto o aquello (*Phä.*, 65) y que permanece en sí (*Phä.*, 144). Por otro lado, en el privilegio con que la razón que observa dota al objeto de su observación, ella también olvida que su interés no cae sobre el “esto sensible” sino que lo percibido debe tener al menos el significado de algo universal [*Allgemeinen*] pues de modo contrario no es una observación [*Beobachtung*] (*Phä.*, 139).

Debido a este doble olvido la razón considera la ley que surge de su observación de la naturaleza como esencialmente realidad [*Realität*], pero en oposición [*Gegensatz*] a lo universal en sí, a sí misma, como si mediante la experiencia ella obtuviera algo extraño y ajeno.

2.2. El aparecer de la analogía

Pero la conciencia misma, señala Hegel, refuta su opinión [*Meinung*] sobre la esencia de la ley en su acto [*Tat*] de buscarla. Ella no afirma la verdad de la ley aprehendiendo su universalidad en todos los casos singulares,⁵ sino que ante algunos casos en que ella se ha mostrado, que pueden ser muchos o muchísimos, deduce por *analogía*, con la probabilidad como fundamento, el comportamiento de los demás casos que no ha ensayado.⁶

⁴ “*Erfahrung*”, uno de los términos trasversales de la *Fenomenología del espíritu*, adquiere aquí un sentido general y no técnico, más cercano a su uso científico en la época.

⁵ “[D]aß *alle einzelnen* sinnlichen Dinge Ihm die Erscheinung des Gesetzes gezeigt haben müßten, um die Wahrheit desselben behaupten zu können.” (*Phä.*, 143).

⁶ “[W]oraus dann auf die übrigen mit größter Wahrscheinlichkeit oder mit vollem Rechte *nach der Analogie* geschlossen werden könne.” (*Phä.*, 143). Las fuentes históricas de Hegel para su exploración de la analogía son los manuales de lógica de la época que la relacionan con la inducción. De los utilizados por Hegel (Maaß, 1793; Kiesewetter, 1797; Bardilli, 1800; Jakob, 1800; Tieftrunk, 1801 y Weiß, 1801) cabe destacar dos. En primer lugar, el manual de Kiesewetter (*Logik zum Gebrauch für Schulen*, Berlin,

Supongamos, con Hegel, la siguiente ley para la conciencia: “Las piedras levantadas del suelo caen al soltarse” (*Phä.*, 143). La conciencia afirma que ésta es una ley y que es esencialmente *realidad*, es decir, para ella está en lo experimentado, lo opuesto a ella misma. Por otro lado, afirma esta ley no porque ha levantado y soltado todas las piedras y las ha visto caer, sino porque ha levantado algunas, las ha soltado y las ha visto caer, para luego, en base a esas experiencias, afirmar por *analogía* que resulta muy probable que todas las piedras elevadas del suelo habrán de caer al soltarse.

El análisis de esta ley simple permite a Hegel mostrar que su fundamento no es el conjunto de todos los casos posibles, al cual no se tiene acceso nunca, ni tampoco el conjunto finito de casos con los que se han contado para la experimentación, sino la *analogía* como operación deductiva de la conciencia, la cual considera los casos precedentes como elementos y permite afirmar el resultado como ley. Por tanto la ley no haya su verdad en algo externo y ajeno a la conciencia, como lo sensible, sino en la conciencia misma. Esto refuta la opinión que la conciencia tiene sobre la realidad de la ley.

La analogía aparece en el camino de la conciencia como acto de autorefutación de la conciencia. Ella no es considerada como una operación lógica sino como la experiencia que la conciencia hace de esa operación en su observación de la naturaleza. Recordemos aquí el famoso concepto de experiencia [*Erfahrung*] mentado en la “Introducción” de la *Fenomenología del espíritu*: “[es el] movimiento dialéctico que la conciencia ejerce en ella misma, tanto en su saber como en su objeto, en la medida en que, a partir de él, le surge a ella el nuevo objeto verdadero” (*Phä.*, 60; Hegel, 2010, 157). En base a esta determinación, podríamos decir que la analogía se presenta en la observación de la naturaleza como la experiencia particular que la conciencia hace de la naturaleza y de la ley, y que su exposición habrá de implicar la negación, no de la naturaleza como externa, lo cual a instancias del capítulo V ya no resulta un problema para el proceder fenomenológico, sino del saber de la conciencia sobre la ley.

2.3. Negación de la analogía

1797), que en §192-§193 especifica la legalidad común de la inducción y la analogía. En segundo lugar, el manual de Maaß (*Grundriß der Logik. Zum Gebrauche bei Vorlesungen. Nebst einigen Beispielen zur Erläuterung für die jüngern Freunde dieser Wissenschaft*, Halle, 1793), el cual tiene dos párrafos significativos: el §41 “Induktion und Analogie” (77) y el §163 “Der Schluß der Analogie” (463), los cuales se asemejan al doble tratamiento que Hegel hace de la analogía, tanto en relación a la inducción, en la *Fenomenología del espíritu*, como en relación al silogismo, en la *Lógica subjetiva*.

Pero la ley no encuentra su base en la analogía. “[...] [L]a analogía no otorga ninguna justificación plena [*kein volles Recht*], sino que en virtud de su propia naturaleza [*Natur*], se refuta [*widerlegt*] con tanta frecuencia que, de deducir por la analogía misma, la analogía, más bien no permite hacer conclusión [*Schluß*]⁷ alguna.” (*Phä.*, 143).⁸

La analogía, como experiencia de la conciencia, se determina mediante dos propiedades: la carencia de derecho pleno para la enunciación de una ley y la autorefutación. Desarrollemos ambas.

En primer lugar, según Hegel, el resultado de la analogía es la probabilidad [*Wahrscheinlichkeit*], la cual pierde frente a la verdad [*Wahrheit*]⁹ toda diferencia [*Unterscheide*] de proporción, ya sea mayor o menor, y por más alta que ella sea se reduce a nada ante ella.¹⁰ La verdad es necesaria y no presenta matices, mientras que a la probabilidad le cabe la mayor o la menor posibilidad, más nunca la certitud plena de lo necesario. Por más alta que haya de ser la posibilidad de cumplimentación de una ley, no puede caberle irrestrictamente su cumplimentación en todos y cada uno de los casos, como sí acontece con lo necesario.

Pero a pesar de esta carencia que presenta la analogía Hegel se vale en su caracterización del juego de palabras *Wahrheit* [verdad] y *Wahrscheinlichkeit* [probabilidad], que en sí lleva el sustantivo *Schein* [aparición], para mentar la apariencia de verdad que ella implica. La verdad se da en ella como apariencia, sin serlo propiamente, pero que en tanto aparecer la prefigura. Esta prefiguración tiene un doble fundamento. En primer lugar, la conciencia que observa la naturaleza toma esa apariencia de verdad por la verdad misma y la considera ley. En segundo lugar, en la asunción de la apariencia de verdad por la verdad misma la conciencia experimenta el ser de la ley.¹¹

⁷ Gómez Ramos traduce el término por “deducción” (Hegel, 2010, 327), Roces por “conclusión” (Hegel, 2007, 154) y Jiménez Redondo por “inferencia” (Hegel, 2009, 358).

⁸ “Allein die Analogie gibt nicht kein volles Recht, sondern sie widerlegt, um ihrer Natur willen, sich so oft, daß, nach der Analogie selbst zu schließen, die Analogie vielmehr keinen Schluß zu machen erlaubt.” Roces traduce este fragmento del siguiente modo: “Sin embargo, la analogía no sólo no nos da un derecho pleno, sino que, además, por su misma naturaleza, se refuta a sí misma con tanta frecuencia, que guiándonos por la analogía misma, vemos que la analogía no permite, por el contrario, llegar a ninguna conclusión” (Hegel, 2007, 154).

⁹ Juego de palabras entre “probabilidad” [*Wahrscheinlichkeit*] y pierde frente a la “verdad” [*Wahrheit*].

¹⁰ Se podría relacionar aquí la analogía hegeliana con la tradición de la analogía de proporción.

¹¹ Según Hegel, esta diferenciación entre la verdad y la probabilidad es para el instinto de la razón [*Instinkt der Vernunft*] sólo respecto a su necesidad [*Notwendigkeit*], la cual él aún no conoce [*er nicht erkennt*] (*Phä.*, 143); este saber es el “para nosotros” de la conciencia. Pero este concepto del “para nosotros”, que recorre todo el devenir de la experiencia de la razón, resulta en principio problemático

Por otro lado, para Hegel, la analogía se autorefuta debido a su naturaleza. Ella, como acto deductivo, debe implicar una estructura argumentativa en la cual partiendo de determinados elementos resulta necesariamente, por lo que ellos son, otra cosa distinta.¹² Pero si por medio de la analogía se buscara deducir a la analogía misma, es decir, que ella fuera el resultado de la operación deductiva, no permitiría hacer ninguna conclusión, pues el resultado de la operación sería una probabilidad, no una verdad necesaria, con lo cual el resultado no sería una conclusión deductiva. Si ella se pretende una operación deductiva pero su resultado no es una conclusión, entonces se contradice a sí misma afirmándose como deducción. Por tanto la analogía se refuta a sí misma en tanto no puede cumplir el requisito de la deducción a la vez que se concibe como tal.

La analogía implica la autorefutación de la conciencia en su poner la realidad de la ley en lo universal, al mismo tiempo que la excluye de sí como externa. Ella supone la contradicción en sí misma como operación deductiva a la vez que figura de la conciencia en la formulación de la ley y resulta doblemente contradictoria frente a la universalidad de la ley.

2.4. Lo positivo de la analogía

Pero, señala Hegel, a pesar de su carencia de justificación plena y su naturaleza autocontradictoria, la razón que observa acepta las leyes de la analogía como verdad, la cual es rebajada a la probabilidad para designar el modo imperfecto [*unvollkommen Weise*] en que la verdad está para la conciencia, donde la universalidad se presenta como simple e inmediata [*einfache unmittelbare Allgemeinheit*] (*Phä.*, 143). Hegel retoma el ejemplo de la caída de la piedra para dar cuenta de esta universalidad imperfecta: la proposición “la piedra cae”, donde no se mienta *esta piedra* sino *toda piedra*, es verdadera porque la conciencia atribuye a la piedra un peso, y así ella tiene en sí y para sí la gravedad, es decir, la referencia a la tierra, la cual se expresa en su caída (*Ibid.*). Es debido a esta universalidad que la ley tiene su verdad para la conciencia. Esta universalidad le es *inmediata* a la conciencia pues no requiere ser probada en cada uno de los casos, sino que asienta su verdad en su propia estructura lógica; pero a la vez es

pues parecería mentar un punto externo al devenir que permite juzgarlo, dejando de lado la inmanencia de la experiencia, lo cual es el objeto de la ciencia según el método; por otro lado, parecería mentar un patrón o medida como criterio fenomenológico, lo cual también está interdicto por el método.

¹² Este sentido muy general e inespecífico es el de atribuye Aristóteles al silogismo en *Anal. pr.*, I 24 B 18-23 (1995, 95). Es su generalidad y difusión podremos atribuir este significado al que emplea Hegel en un sentido laxo aquí.

simple porque requiere de la referencia a lo sensible para su enunciación. Es un universal no instanciado en lo singular, pero que lo requiere para ser enunciado.

En esta universalidad, la conciencia tiene en la analogía la experiencia del ser [*Sein*] determinado como singular de la ley, pero en la misma medida lo tiene como concepto, y sólo en tanto reúne ambas circunstancias es para ella una ley; es decir, vale como ley porque al mismo tiempo es aparición fenoménica y concepto (*Ibid.*). La analogía, por tanto, permite a la conciencia la experiencia de la ley.

Según lo expuesto, podríamos decir que la analogía, en el capítulo V de la *Fenomenología del espíritu*, aparece como la experiencia de la conciencia en su observación de la naturaleza, la cual en su devenir niega la ley a la vez que la afirma, permitiéndole a la conciencia tener una experiencia de ella y de su propia esencia, ya no como abstracta sino como efectiva en lo sensible. Desarrollemos brevemente este último punto.

3. La analogía y la realidad efectiva

El Capítulo V de la *Fenomenología del espíritu* parte de la igualdad, sin identidad, entre la razón y la realidad [*Realität*], como resultado del devenir de la conciencia desde su saber como certeza sensible hasta la conciencia desdichada. Dice Hegel: “[la razón] está cierta de sí misma en cuanto realidad [*Realität*], o de que toda realidad efectiva no es distinta de ella” (*Phä.*, 132).¹³ Esta identidad es el principio del idealismo, quien enuncia la certeza de que la conciencia tiene en sí el ser de toda la realidad [*Realität*].

El idealismo mentado aquí por Hegel es, explícitamente, el kantiano y el fichteano, como queda manifiesto en la reiteración de las críticas que él ya había formulado contra ellos en el *Escrito de la diferencia* (1801) y en *Creer y saber* (1802). Pero implícitamente Hegel mienta aquí también el idealismo de Schelling, como se sigue de la caracterización que hace del idealismo que comienza con la afirmación de la identidad entre conciencia y realidad siendo ella una pura aseveración sin dar prueba de ella. La crítica a estas formas de idealismo es especificada por el filósofo de Berlín en los siguientes términos: la razón del idealismo sólo asevera [*versichert*] que ella es toda

¹³ Como queda especificado en la cita, en la *Fenomenología*, el concepto de *Wirklichkeit* [realidad efectiva] no tiene la especificidad que habrá de tener en la consolidación del sistema hegeliano luego de 1813 a partir de su determinación lógica y distinción del concepto de *Realität* [realidad].

la realidad [*Realität*], pero no lo comprende [*begreift*] conceptualmente por sí misma (*Phä.*, 133). En esta falta de comprensión, la identidad entre razón y realidad resulta abstracta, al igual que los idealismos que la formulan.

Por tanto, el capítulo V pone en disputa tanto la identidad entre razón y realidad como el idealismo que la enuncia como su principio. Él habrá de concluir con la realización de la razón en su vertiente práctica y una identidad concreta, ya no abstracta, con la realidad.

La analogía, como momento más abstracto de la razón teórica, está muy lejos de esa identidad concreta. Ella mienta una universalidad simple e inmediata, un momento en donde la realidad de la ley encuentra su fuente de verdad en lo externo y lo extraño a la conciencia. Pero en su apariencia de verdad y en virtud de su autorefutación ella permite la experiencia de la ley en la forma sensible, siendo con ello la primera instancia de concreción de lo universal. Gracias a la analogía lo universal, tenido ya por la conciencia como su esencia, aparece en lo sensible y permite la primigenia concreción o realidad efectiva de la razón.

Bibliografía

- Aristóteles (1995) *Analíticos primeros*, en Aristóteles, *Tratados del lógica (Órganon) II*, Madrid, Gredos, trad. Miguel Candel Sanmartín.
- Hegel, G. W. F. (1986) *Jenaer Schriften (1801 – 1807)*, en Hegel, G. W. F., *Werke in 20 Bänden*, t. II, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- _____ (2007) *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, trad. Wenceslao Roces.
- _____ (2009) *Fenomenología del espíritu*, Valencia, Pre-Textos, trad. Manuel Jiménez Redondo.
- _____ (2010) *Fenomenología del espíritu*, Madrid, Abada, trad. Antonio Gómez Ramos.
- _____ (2015a) *Phänomenologie des Geistes*, en Hegel, G. W. F., *Hauptwerke in sechs Bänden*, t. II, Hamburg, Felix Meiner. (Se cita *Phä.*).
- _____ (2015b) “*La doctrina del concepto*”, en Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Madrid, Abada, trad. Félix Duque. (Se cita *WL*).

- _____ (2017) *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (1830), Madrid, Abada, trad. Ramón Valls Plana. (Se cita *Enz.*).
- Hyppolite, Jean (1970) *Genèse et structure de la Phénoménologie de L'Esprit de Hegel*, París, Aubier Montaigne.
- Kiesewetter, J. G. C. (1797) *Logik zum Gebrauch für Schulen*, Berlin.
- Maaß J. G. E. (1793) *Grundriß der Logik. Zum Gebrauche bei Vorlesungen. Nebst einigen Beispielen zur Erläuterung für die jüngern Freunde dieser Wissenschaft*, Halle.
- Siep, Ludwig. (2015) *El camino de la Fenomenología del espíritu. Un comentario introductorio al Escrito sobre la diferencia y la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Barcelona, Anthropos, trad. Carlos E. Rendón.
- Valls Plana, Ramón (1994) *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Barcelona, PPU.

Espacio y tiempo en la *Certeza Sensible*. Análisis de la primera figura de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel

Leonardo Filippi Tome (UNSAM – CONICET)
filippi.tome@gmail.com

1. Introducción

La certeza sensible o el esto y la suposición (abr. CS) es el capítulo con el cual Hegel inaugura la *Fenomenología del espíritu*. Éste es, ciertamente, el capítulo más breve de todos y, sin embargo, en él puede apreciarse una serie de problemas filosóficos de suma relevancia, entre otros, aquél que versa sobre el espacio y el tiempo. El marco filosófico aquí presente es, en términos generales, la cuestión de la *sensibilidad y su certeza*. ¿Hasta qué punto la sensibilidad puede o no ser considerada una fuente de conocimientos ciertos? ¿Qué rol desempeña el espacio-tiempo en el saber sensible? Esto implica una diversidad de cuestiones determinantes ya sea en el contexto de una teoría del conocimiento, una epistemología o una ontología. Pero en verdad de lo que aquí se trata es ante todo de una *fenomenología*, esto es: el problema que implica la relación entre la conciencia y sus objetos de conocimientos; más concretamente, en tanto que éstos se manifiestan fenoménicamente ante la conciencia misma. Sabemos que ya a partir de Kant las nociones de *espacio y tiempo* son entendidas fundamentalmente como condiciones formales de la experiencia posible. Puesto que *fenomenología* implica aquí también una *Ciencia de la experiencia de la conciencia*, en este escrito nos proponemos realizar un análisis de la función y la relevancia que las nociones de espacio y tiempo tienen para la dialéctica de la certeza sensible y su experiencia.

2. El Espacio y el tiempo

La figura de la CS representa aquello que Hegel define también como “la conciencia natural” (*Das natürliche Bewußtsein*) (1979a, 90), es decir: la inmediatez entre la conciencia y el ser de la cosa tal y como ella se manifiesta (sensiblemente). Lo sensible mismo es, pues, ese “saber inmediato” (*unmittelbares Wissen*) en el cual la

conciencia basa toda su “certeza” (*Gewißheit*).¹ Para la conciencia dicha certeza consiste en un simple hecho, esto es: que no hay dudas de que lo que se manifiesta se manifiesta ante sí misma tal y como se manifiesta. Hegel lo dice más claramente con estas otras palabras: “pues, siendo nuestro objeto el saber tal como se manifiesta, por el momento tomaremos sus determinaciones a la manera como inmediatamente se ofrecen, y no cabe duda de que se ofrecen del modo como las hemos captado”.² (Hegel, 1979a, 76).

Ahora bien, si nos preguntamos, ¿de qué modo, pues, se manifiesta lo que se manifiesta, vale decir, la cosa misma? Es aquí donde la CS tiene que recurrir no sólo al espacio y al tiempo, sino también al lenguaje.³ La primera referencia directa al *espacio* y el *tiempo* aparece mencionada al comienzo del segundo párrafo, de la siguiente manera: “[e]l contenido concreto de la *certeza sensible* hace que ésta se manifieste de un modo inmediato como el conocimiento más rico e incluso como un conocimiento de riqueza infinita a la que no es posible encontrar límite si vamos más allá en el espacio y en el tiempo en que se despliega, como si tomásemos un fragmento de esta plenitud y penetrásemos en él mediante la división.” (Hegel, 1979a, 82)

La certeza con la cual partimos, lo sensible y su manifestación, no es un verdadero principio absoluto, pues detrás de esta apariencia se esconde un “supuesto” (*Meinen*). De allí que el título completo de esta figura sea *La certeza sensible o el esto y la suposición*. Aquello que se manifiesta de manera *inmediata* como su “contenido concreto” es para la conciencia a la vez “como el conocimiento más rico”. Lo primero que llama la atención es el superlativo “*reichste Erkenntnis*”, pero lo decisivo sin duda está en el comparativo “como” (*als*). Si nos fijamos, Hegel señala que el contenido concreto del saber sensible que está siendo examinado por la conciencia es “como” (*als*), lo cual significa que este superlativo está siendo comparado con algo *otro*. El punto de vista inmediato de la CS sólo puede ser comparado consigo mismo. Como resultado de dicha comparación consigo misma la conciencia dejará ya de saberse *simple immediatez* y se reconocerá como *mediación*. Por eso Hegel, adelantándose a la conclusión, continúa diciendo: “[e]ste conocimiento se manifiesta, además, como *el más*

¹ Es interesante notar el juego de palabras entre “saber” (*Wissen*) y la palabra “certeza” (*Gewissheit*), que literalmente dice algo así como “lo sabido”. Una certeza es un saber “sabido” (*Gewißheit*).

² El año y número de páginas corresponde a la edición de Suhrkamp (Hegel, 1979a). Sin embargo, para evitar cuestiones terminológicas en cuanto a la traducción, todas ellas pertenecen a la clásica edición de Fondo de Cultura Económica, por W. Roces, cuyos datos completos se encuentra consignados en la bibliografía (Hegel, 2003). Entre corchetes incluimos aquellos conceptos relevantes en su terminología específica. En todos los casos se han respetado las itálicas del texto original.

³ Para la cuestión del lenguaje específicamente en la CS, cf. Simon (2007).

verdadero, pues aún no ha dejado a un lado nada del objeto, sino que lo tiene ante sí en toda su plenitud. Pero, de hecho, esta *certeza* se muestra ante sí misma como la *verdad* más abstracta y más pobre” (Hegel, 1979a, 82).

Por un lado, el conocimiento sensible es lo *más rico*; por el otro, no lo es, pues es lo *más pobre*. Del mismo modo tampoco es lo “más concreto”, sino lo “más abstracto”. Su riqueza lejos se encuentra de ser aquella infinitud *sin límite* (*keine Grenze*) que si acaso fuera posible (pero por lo visto no lo es) se encontraría más allá (en el sentido de un *metá tá fisiká*), dice Hegel, “fuera” (*hinaus*) “del espacio y el tiempo en el cual se despliega”. Por el contrario, *espacio* y *tiempo*, según parece, no son otra cosa que *límites* de *la cosa misma* (*die Sache selbst*) tal y como ella se manifiesta. La ontología no excede en este punto a la fenomenología. Allí donde el fenómeno tiene sus límites (E y T) parecería tener también sus límites la ontología. Esto implica muchas cosas, entre otras, desde el punto de vista ontológico, que no hay *cosa en sí*, aunque la conciencia en principio así lo crea, ya que en esto radica su *supuesto*. Sólo un pensamiento metafísico, que suponga que más allá de *la cosa misma* y su manifestación, hay también algo así como una *cosa en sí* (*Ding an sich*) sería incapaz de reconocer este límite. Semejante concepción por extraño que resulte no es otra cosa que lo que más concretamente se ha denominado *realismo*. La *conciencia natural* supone cierto realismo ingenuo, aquél que cree que las cosas son algo en sí mismas y que en la sensibilidad se encuentra la mayor de las riquezas. Este bien podría ser el *Realismo Transcendental* que ya fue descrito y criticado por Kant: “el *realismo transcendental*, que considera al tiempo y al espacio como algo dado en sí (independientemente de nuestra sensibilidad). Así, el realista transcendental se representa los fenómenos externos (si se admite la efectiva realidad [*Wirklichkeit*] de ellos) como cosas en sí mismas, que existen independientemente de nosotros y de nuestra sensibilidad” (Kant, 2009, A369).⁴

El *realismo transcendental* sólo se sostiene bajo el supuesto metafísico y ontológico de que *las cosas son algo en sí mismas independientemente de su manifestación*. La filosofía transcendental efectúa una crítica a este tipo de realismo, al cual Kant identifica también con el *idealismo empírico*. Contrariamente, Kant propone

⁴ La traducción corresponde a la edición de Colihue de la *Crítica de la razón pura*, a cargo de Mario Caimi, cuyos datos se encuentran consignados en la bibliografía. Citamos: Kant (2009).

un “*idealismo formal o transcendental*”, que no es ni uno ni otro.⁵ Su filosofía crítica se basa pues en la “*idealidad transcendental de los fenómenos en el espacio y el tiempo*”, más allá de lo cual, como sabemos, no hay experiencia posible.⁶ El problema es que en Kant todavía persiste el *supuesto* de la *cosa en sí*. Razón por la cual la tarea crítica no ha sido consumada, sino que, por el contrario, su filosofía deriva en una especie de escepticismo, ya que en definitiva jamás llegamos a conocer verdaderamente lo que las cosas son sí mismas, sino sólo su apariencia (*Erscheinung*).⁷

La objeción más importante y fundamental emanada de la descripción convencional es que, al limitar el conocimiento a los fenómenos, es decir, al reino subjetivo de las representaciones, Kant destruye totalmente la posibilidad de cualquier genuino conocimiento. En resumen, lejos de proporcionar un antídoto al escepticismo de Hume, como fue su intención, Kant es visto, a pesar de sí mismo, como un cartesiano escéptico. (Allison, 1992, 33).

En este sentido, Hegel podrá decir que la *Fenomenología* viene a consumir el escepticismo, esto es: a superar el supuesto epistemológico de *Ding an sich*.⁸ La concepción del espacio y el tiempo es precisamente aquello que le permite a Kant establecer una diferencia entre el realismo y el idealismo transcendental. El realismo considera al espacio y al tiempo como *absolutos*, esto es, ya lo hemos dicho, como una *cosa en sí*, y junto con ello a los fenómenos. Para él, por el contrario, (E y T) son condiciones formales y subjetivas de toda representación objetiva posible. Frente al *realismo transcendental*, la postura de Hegel será claramente idealista, mas no idealista transcendental, ya que considera que éste representa exactamente el extremo opuesto de aquel realismo. En la sección dedicada a la filosofía transcendental de Kant, en sus *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Hegel, afirma: “[e]sta filosofía pone punto final [...] [al] dogmatismo objetivo; pero lo que hace en realidad es convertirla simplemente en un dogmatismo subjetivo, es decir, en una conciencia en la que persisten, traducidas, las mismas determinaciones finitas del entendimiento, descartando el problema de lo que es verdad en y para sí”.⁹ (Hegel, 1979b, 333)

⁵ En efecto, dirá Kant: “el idealista transcendental es un realista empírico” (Kant, 2009, A371). Cf. Kant (2005, § 49, 127; 2009, A491/B519-520).

⁶ Esta idealidad transcendental será la “clave de la resolución de la dialéctica cosmológica”. (Kant, 2009, A 490-497/B518-B525).

⁷ Si no fuera esto contrafáctico, es probable que Hegel adhiriera a la idea de que la filosofía transcendental deriva en una especie de escepticismo en un sentido similar a las críticas de Strawson y Prichard que señala Allison (1992, 30-35).

⁸ Por supuesto, la cuestión del escepticismo va mucho más allá de esto.

⁹ Cf. Hegel (2002, 420).

En efecto, la manera de concebir al espacio y al tiempo en uno u otro caso, sirve de fundamento para la distinción entre sujeto y objeto; y viceversa, la distinción entre sujeto y objeto arroja dos modos distintos de concebir el espacio y el tiempo. Sabido es que Hegel defenderá la postura del idealismo absoluto; aquel idealismo en el cual se *supera* (en el sentido de *Aufhebung*) la distinción entre sujeto y objeto. Ésa, pues, es la meta, razón por la cual el octavo y último capítulo de la *Fenomenología* lleva por título *El saber absoluto (Das absolute Wissen)*. Lo que aquí se llama *absoluto* es el *saber* y, más concretamente, un saber que ha superado (como mínimo) la diferencia entre sujeto y objeto.¹⁰ Esto último sugiere entonces que el espacio y el tiempo tienen que jugar en la *Fenomenología* un rol diferente al que desempeñan en la “Estética Transcendental” de la *Crítica de la razón pura* de Kant. Pero para ello no hay que esperar al octavo y último capítulo; el fundamento para esta superación está latente desde el comienzo mismo de la CS. A través de la dialéctica del *aquí* y el *ahora*, entendidos como dos indicadores que refieren directamente al espacio-tiempo en el cual la cosa misma se manifiesta, Hegel cuestiona el realismo metafísico y materialista que pretende postular la existencia absoluta de las cosas en sí mismas independientemente de nuestra sensibilidad. Mientras que, por otro lado, pretende superar también el subjetivismo del idealismo transcendental. Pero no nos adelantemos tanto. Mantengámonos sobre esta cuestión: el saber de la CS se sustenta en la “supuesta” diferencia entre sujeto y objeto. Diferencia que, a su vez, se sostiene en la intuición sensible del espacio-tiempo. “Entre las innumerables diferencias que aquí se presentan encontramos en todos los casos la distinción fundamental, a saber: la de que en esta certeza quedan en seguida fuera del puro ser los dos *estos* mencionados, el *éste* como *yo* [*Dieser als Ich*] y el *esto* como *objeto* [*Dieses als Gegenstand*]”. (Hegel, 1979a, 83)

Esta “diferencia” (*Unterschied*) es, dice Hegel, una “distinción fundamental” (*Hauptverschiedenheit*), una división o escisión según la cual: “[l]a conciencia, por su parte, es en esta certeza solamente como puro *yo*, y yo soy en ella solamente como puro *éste* y el objeto, asimismo, como puro *esto*” (Hegel, 1979a, 82). La división depende del modo en el que la cosa se manifiesta, es decir, del punto de vista ya sea del *éste* o *esto*. La conciencia tomará esta diferencia como una distinción real entre una cosa y la otra. Pretende mantener separados de manera absoluta los dos lados de una misma *referencia inmediata*, por un lado, la del del sujeto y, por el otro, la del del objeto. Pero,

¹⁰ *Saber absoluto* implica muchísimo más; aquí sólo estamos tratando la cuestión del espacio y el tiempo en relación a la distinción sujeto-objeto.

adelantando nuevamente la conclusión, dice Hegel: “[y] si *nosotros* reflexionamos acerca de esta diferencia, vemos que ni el uno ni lo otro son en la certeza sensible solamente como algo *inmediato* [*unmittelbar*], sino, al mismo tiempo, como algo *mediado* [*vermittelt*]; yo tengo la certeza *por medio* [*durch*] de un otro, que es precisamente la cosa; y ésta, a su vez, es en la certeza *por medio* [*durch*] de un otro, que es precisamente el yo.” (Hegel, 1979a, 83).

3. La dialéctica del “aquí” y el “ahora”

La conciencia presenta naturalmente en esta figura una división general en *este* y *esto*. Cada uno de estos lados representa el lado subjetivo y objetivo de la CS. Pero la mutua *referencia inmediata* hace que éstos se vinculen dialécticamente como dos caras de la misma cosa. La dialéctica del *aquí* y *ahora* se inscribe a su vez dentro del marco general de la dialéctica del *este* y el *esto*; más concretamente como la *mediación* entre ambos. Así, espacio y tiempo son la mediación entre sujeto y objeto. Hegel descompone la exposición en sus cuatro puntos de vista posibles. El espacio y el tiempo en el *esto* (la cosa u el objeto) y el espacio y tiempo en el *este* (el yo o el sujeto). Por razones de extensión no podemos analizar todos ellos. Tomaremos la dialéctica del *esto* como ejemplo, ya que por ambos lados se llega a la misma conclusión.

a) *El ahora*. Lo que hay que examinar aquí es su *verdad*. ¿Cuánta verdad hay en esta certeza? Hegel sostiene que “[p]ara examinar la verdad de esta certeza sensible, bastará un simple intento”. (Hegel, 1979a, 84). Nos preguntamos: “¿*qué es el esto?*” (*Was ist das Diese?*). En verdad no es mucho lo que podemos decir del *esto*. Sólo podemos referirnos a él, tal y como se manifiesta, mediante una mera referencia indicativa al espacio o al tiempo en el cual se despliega. Así pues, la manifestación del *esto*, en cuanto objeto, se divide nuevamente en dos: “[s]i lo tomamos bajo la doble figura de su ser como el *ahora* y el *aquí*, la dialéctica que lleva en él cobrará una forma tan inteligible como el esto mismo” (Hegel, 1979a, 84). El *esto*, en cuanto *objeto*, tiene, pues, la doble indicación del espacio y el tiempo en el cual se despliega: “*aquí*” y “*ahora*” (*Hier und Jetzt*). Veremos cómo se desarrolla para la conciencia su saber acerca del *esto* según dicha doble indicación espacio-temporal. Veremos si todavía se sostiene el saber del *esto* tal y como lo hemos supuesto y considerado desde su determinación más simple. Basta sólo con hacer el intento; vamos primero con el *tiempo* en el cual se manifiesta el “*puro ser*” del objeto, la *esencia inmediata* de la CS

que ella reconoce como la “verdad” (*Wahrheit*). ¿Qué es el ahora? (*Was ist das Jetzt?*) Si ahora fuera de noche responderíamos con total certeza: “*el ahora es la noche*”. Para la conciencia sensible, sin dudas, tal cosa será la *verdad*. Debemos quedarnos con esta afirmación tal y como la hemos definido y, para conservarla, propone Hegel, pongámosla por escrito. Ciertamente, añade: “una verdad [*Wahrheit*] nada pierde con ser puesta por escrito, como no pierde nada tampoco con ser conservada [*aufbewahren*]” (Hegel, 1979a, 84).

Nótese que Hegel establece un juego de palabras entre los términos *Verdad* (*Wahrheit*) y el hecho de poder *conservar* (*aufbewahren*) dicha verdad. Es un juego de palabras que en español resulta irreproducible. Tal era el supuesto del cual partíamos. Suponíamos que el objeto es una *cosa en sí* cuya *verdad* ya estaba toda en él. Como si el *ser* de la cosa, tal y como se manifiesta sensiblemente y que identificamos inmediatamente como su *verdad*, pudiera de hecho *conservarse* mediante una definición. Como si la cosa fuera una sustancia cuyos predicados esenciales le fueran inalienables: *ahora es la noche*. “Pero si *ahora, este mediodía* revisamos esta verdad escrita, no tendremos más remedio que decir que dicha verdad ha quedado ya vacía” (Hegel, 1979a, 84). Con lo cual, para la CS el desconcierto es total: su certeza-verdad ha quedado ya “vacía”. Simplemente constata empíricamente que lo que antes creía ya no es eso mismo que suponía. En su *aprehensión* (*Auffassen*) sensible lo que antes se mostraba de un modo, ahora *aparece* (*erscheint*) de otro. Mientras su *ser* permanece, pues *ahora* sigue siendo *ahora*, lo que ha cambiado es su *esencia*, su determinación. “El *ahora* que es la noche *se conserva* [*aufbewahrt*], es decir, se le trata como aquello por lo que se hace pasar, como algo *que es* [*Seiendes*]; pero se muestra [*erweist sich*] más bien como un algo que no es [*Nichtseiendes*]” (Hegel, 1979a, 84).

La conciencia creía que su verdad era nada más y nada menos que la *Verdad* mayúscula (la verdad absoluta); pero en realidad se reconoce (*erweist sich*) ahora una *verdad* minúscula, insignificante. Pasó de ser el contenido de una riqueza infinita, a ser una verdad *vacía*. La conciencia misma se manifiesta ahora tal y ella como es en verdad, pura *negatividad* en general. Determinar verdaderamente *esto* es una negación, y sólo puede ser puesto afirmativamente por medio de la *negatividad*. Esto es más que el mero afirmar y conservar, es *superar* en el sentido de la *Aufhebung*. Superar consiste en elevar, negar y conservar al mismo tiempo. Así, pues, con cierta reminiscencia a Spinoza (*omnis determinatio est negatio*) surge pues la negación como negación determinada.

Esta certeza sensible, al mostrar en ella misma lo universal como la verdad de su objeto, permanece, por tanto, el *ser puro* como su esencia, pero no como algo inmediato, sino [como] algo a lo que es esencial la negación y la mediación y, por consiguiente, no como lo que nosotros *suponemos* como el *ser*, sino como el *ser determinado* [*Bestimmung*] como la abstracción o lo universal puro; y *nuestra suposición* [*unsere Meinung*], para la que lo verdadero de la certeza sensible no es lo universal es lo único que queda frente a ese ahora y aquí vacíos o indiferentes. (Hegel, 1979a, 85-86).

El ser de la cosa ciertamente se conserva, aunque ya no como *puro ser*, pues ya no es esta verdad que era antes, sino todo lo contrario. Se conserva, por lo tanto, pero como negación determinada. Lo *inmediato* se muestra ahora como *mediato*.

El *ahora* mismo se mantiene, sin duda, pero como algo que no es noche; y asimismo se mantiene con respecto al día que ahora es como algo que no es tampoco día o como un algo *negativo* en general [*Negatives überhaupt*]. Por tanto, este ahora que se mantiene no es algo inmediato, sino algo mediado, pues es determinado como algo que permanece y se mantiene *por el hecho* de que un otro, a saber, el día y la noche, no es. Lo que no impide que siga siendo, tan simplemente como antes, el *ahora* y que sea, en esta simplicidad, indiferente hacia lo que sigue sucediendo en torno a él; del mismo modo que la noche y el día no son su ser, tampoco él es día ni noche; no le afecta para nada este su ser otro. A este algo simple, que es por medio de la negación, que no es esto ni aquello, un *no esto* al que es también indiferente el ser esto o aquello, lo llamamos un *universal*; lo universal es, pues, lo verdadero de la certeza sensible. (Hegel, 1979a, 84-85).

La dialéctica del aquí y ahora demuestra que lo verdadero es “lo universal” (*das Allgemeine*). Y esto verdadero en cuanto universal ya lo expresa el lenguaje mismo.

Como un universal *enunciamos* [*aussprechen*] también lo sensible; lo que decimos es: *esto*, es decir, el *esto universal* [*das allgemeine Diese*], o: *ello es*, es decir, el *ser en general*. Claro está que no *nos representamos* el esto universal o el ser en general, pero *enunciamos* lo universal; o bien no nos expresamos sencillamente tal como lo *suponemos* en esta certeza sensible. Pero, como advertimos, el lenguaje es lo más verdadero; nosotros mismos refutamos inmediatamente en él *nuestra suposición* [*Meinung*], y como lo universal es lo verdadero de la certeza sensible y el lenguaje sólo expresa este algo verdadero, no es en modo alguno posible decir nunca un ser sensible que nosotros *suponemos* [*meinen*]. (Hegel, 1979a, 85).

b) *El aquí*. El otro costado indicativo en el que se divide el *esto* es el *aquí*, donde sucede lo mismo que con el *ahora*. Es decir, con el *espacio* sucede lo mismo que con el *tiempo*. Hegel lo dice claramente: “[y] lo mismo ocurrirá con la otra forma del esto, con el *aquí*. El *aquí* es, por ejemplo, el *árbol*. Pero si doy la vuelta, esta verdad desaparece y se trueca en lo contrario: *el aquí no es un árbol*, sino que es una *casa*” (Hegel, 1979a,

85). No importa, pues, cuál sea el *esto* que tomemos por caso, *aquí* siempre es aquí, y por lo tanto un universal. El *esto* puede cambiar de objeto, ser un árbol o una casa, o cualquier otra cosa. Pero el *aquí* del árbol como el *aquí* de la casa, nunca desaparece. El espacio no desaparece en absoluto, y sin embargo eso no significa que el espacio sea absoluto en sí mismo. Sino que siempre permanece como negación determinada de un *esto* con respecto a otro *esto*, indiferentemente al objeto que *esto* mismo sea por caso. Pues, como dice Hegel: “[e]l *aquí* mismo no desaparece, sino que *es* permanentemente en la desaparición de la casa, del árbol, etc., indiferente al hecho de ser casa, árbol, etc. El *esto* se revela, de nuevo, pues, como una *simplicidad mediada* o como *universalidad*”. (Hegel, 1979a, 85).

4. Palabras finales

Para concluir diremos que Hegel señala que la CS realiza siempre esta experiencia, llegando a este resultado por sí misma: “pero en seguida vuelve a olvidarlo y reinicia el movimiento desde el principio” (Hegel, 1979a, 90). Como si la conciencia quisiera permanecer aferrada en este error. “Es, pues, sorprendente que, frente a esta experiencia, se presente como experiencia universal y también como afirmación filosófica y hasta como resultado del escepticismo, el que la realidad o el ser de las cosas exteriores, en cuanto *estos* o cosas sensibles, tienen verdad absoluta para la conciencia. Semejante afirmación no sabe lo que dice, ni sabe que dice cabalmente lo contrario de lo que se propone decir.” (Hegel, 1979a, 90).

Bibliografía

Allison, Henry E. (1992) *El idealismo trascendental de Kant: Una interpretación y defensa*, Barcelona, Anthropos, trad. Dulce M. Granja Castro.

Hegel, G. W. F. (1979a) *Phänomenologie des Geistes*, Eva Moldenhauer y Karl M. Michel (eds.), Frankfurt am Main, Suhrkamp [Werke in 20 Bänden – Band 3].

_____ (1979b) *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, t. III, Eva Moldenhauer y Karl M. Michel (eds.), Frankfurt am Main, Suhrkamp [Werke in 20 Bänden – Band 20].

- _____ (2002) *Lecciones sobre historia de la filosofía.*, t. III., México, Fondo de Cultura Económica, trad. Wenceslao Roces.
- _____ (2003) *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, trad. Wenceslao Roces.
- Kant, Immanuel (2005) *Prolegómenos a toda metafísica del futuro – Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, Buenos Aires, Losada, trad. Julián Besteiro y A. Sánchez Rivero.
- _____ (2009) *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Colihue, trad. Mario Caimi.
- Simon, Josef (2007) “Pensar a través de los nombres. Lenguaje y Concepto en Hegel”, *Tópicos*, 33, pp. 175-192, trad. Max Maureira Pacheco y Klaus Wrehde.

John Locke y Pierre Bayle: ateísmo y tolerancia

Enzo Frati (UCSF)
enzofr2001@hotmail.com

1. Introducción

Durante la modernidad, las guerras de religión que tuvieron en vilo a la Europa de los siglos XVI a XVIII llevaron a los pensadores modernos a debatir y analizar en profundidad la cuestión de la tolerancia religiosa. Violentos enfrentamientos, guerras, persecuciones, excomuniones, ostracismos, torturas, prohibiciones, fueron la resultante de las prácticas intolerantes de los diversos grupos religiosos y políticos de este período.

No resulta extraño que filósofos como Montaigne, Hobbes, Voltaire, Rousseau, Locke, Hume, Spinoza, Bayle y Kant –entre muchos otros– dedicaran parte de su monumental reflexión al abordaje de esta problemática. Aun con matices y perspectivas diferentes en muchos aspectos, encontramos un denominador común en todos ellos y es la afirmación de que la tolerancia religiosa resulta fundamental y necesaria para garantizar la paz social y, al mismo tiempo, es la consecuencia del derecho inherente a cada individuo de ser respetado en su libertad de pensamiento.

Sin embargo, la cuestión no aparece tan clara cuando se plantean los límites a la tolerancia. ¿Hay que ser tolerantes con todos? Existe un acuerdo generalizado en que no se puede tolerar al intolerante, a aquel que amenaza o pone en jaque la paz social y la estabilidad de las instituciones. El problema surge en toda su magnitud al momento de identificar a esos perturbadores sociales. ¿Quiénes son esos intolerantes que no deben ser tolerados? La corriente que más adherentes cuenta entre sus filas sostiene que uno de los límites a la tolerancia lo constituye el ateísmo. Uno de los máximos exponentes de esta postura fue el inglés John Locke. La segunda posición –polémica e innovadora– estuvo encarnada por el francés Pierre Bayle, quien no sólo se animó a plantear la necesidad de tolerar al ateo sino que fue mucho más allá, rompiendo definitivamente con aquellos pronunciamientos comúnmente aceptados que asociaban “ateísmo-inmoralidad” afirmando –amparado en un método histórico-crítico– la existencia de “ateos virtuosos”.

2. El ateísmo como límite a la tolerancia: John Locke

John Locke fue un ferviente defensor de la tolerancia religiosa, de la reivindicación del derecho de cada individuo a profesar una fe libre de coacción – siempre y cuando no se atente contra los principios fundamentales de la sociedad–, y un propulsor de la doctrina sobre la separación entre la Iglesia y el Estado. Sus ideas principales al respecto se encuentran en el *Ensayo sobre la tolerancia* y en la *Epístola sobre la tolerancia*.

Locke plantea tres restricciones fundamentales a la tolerancia: los fanáticos, los papistas y los ateos. Al primer grupo pertenecen, entre otros, los mahometanos. El cargo contra ellos es similar al de los papistas: obedecen a otra autoridad. También se inscriben en este grupo los entusiastas. Sin embargo, estos últimos pueden convertirse a la fe o, al menos, abandonar su animosidad y hacerse amigos del Estado. Ese es el desafío del poder político. Por su parte, el grupo de los papistas lo conforman los católicos, “enemigos irreconciliables del Estado”. Así lo afirma, con total claridad, en el *Ensayo*: “deben ser considerados enemigos irreconciliables de cuya fidelidad nadie puede estar seguro mientras sigan prestando obediencia ciega a un Papa infalible que tiene sometidas sus conciencias y que puede, en cuanto la ocasión se presente, dispensarlos de sus juramentos, promesas y obligaciones para con su príncipe, y armarlos para que perturben el gobierno.” (Locke, 2014, 55).

Nótese que no se arguyen cuestiones teológicas, religiosas o morales. Se trata de una cuestión estrictamente política. Los católicos responden al Papa. Y frente a un conflicto de intereses entre los dos poderes, obedecerán a aquel que creen que no puede errar por gozar de la prerrogativa divina de la infalibilidad. La tolerancia en esta época no es más que una búsqueda de la unidad perdida y los papistas son un obstáculo para dicha empresa. Si existen dos autoridades necesariamente habrá división.

Pero vayamos a la tercera restricción, que es la que nos interesa en este trabajo: el ateísmo. Un párrafo de la *Carta* resulta elocuente: “Por último, no han de ser tolerados, en modo alguno, aquellos que nieguen la existencia de Dios. Las promesas, los pactos y juramentos, que son los lazos que unen a la sociedad, no significan nada para el ateo. Al apartarse de Dios, aun en su espíritu, se disgrega todo. Asimismo, aquellos que no creen en nada, al socavar y destruir toda religión, no pueden tener

pretexto religioso alguno para pretender el privilegio de la tolerancia.” (Locke, 2014, 124).

Los ateos, para Locke, son incapaces de cumplir promesas y respetar los pactos. Por tal motivo resultan sumamente peligrosos para la sociedad. Recordemos que los hombres –al igual que piensa Hobbes– son deshonestos por naturaleza y se ven obligados a vivir en sociedades fundadas en pactos. Quienes no creen en una divinidad ponen en riesgo las instituciones civiles porque el ateísmo conlleva la total ausencia de principios morales y por tanto la incapacidad de cumplir lo pactado. Para el creyente, profese la religión que sea, Dios se constituye en la máxima garantía de todas las promesas, convenios y juramentos sobre los que se sostiene la sociedad humana. ¿Puede confiarse en alguien que no tiene por quién jurar? La respuesta para Locke es negativa. Sin Dios todo se disuelve, se disgrega. No hay sistema de moralidad ni sustrato metafísico para el pacto social.

Este planteo no fue exclusivo de Locke. Al contrario, fue la opinión más extendida y aceptada de la época. Montaigne calificaba al ateísmo como una “idea desnaturalizada y monstruosa” y llamaba “arrogantes” a los ateos. Bacon afirmaba que “los que niegan a Dios destruyen la nobleza humana”. El cuerpo hace al ser humano análogo a las bestias. El espíritu a Dios. Sin Dios el hombre se vuelve una criatura baja e innoble. Se comprende que una de las peores acusaciones que podía recibirse en la modernidad fuera la de “ateísmo”. Era imposible declararse públicamente “ateo” o, si se prefiere, desafiar estos principios; por tal motivo, muchos de los escritos de este período fueron de circulación clandestina, firmados con seudónimos, escritos en latín.

A nuestro juicio, un aspecto no menor –que no aparece en los escritos de Locke, un ferviente anglicano– tiene que ver con la relación entre religión, miedo¹ y dominio. Será objeto de la reflexión de los pensadores de los siglos posteriores. Simplemente digamos que no resulta azaroso que uno de los pensadores más perseguidos – estigmatizado con el mote de “ateo”– haya sido Baruch Spinoza, alguien que se atrevió a sostener, entre otras cuestiones, que: “el gran secreto del régimen monárquico y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que

¹ En “El nombre de la rosa”, Umberto Eco describe con gran genialidad el temor que generaban aquellos que no temían: “La risa distrae, por algunos instantes, al aldeano del miedo. Pero la ley se impone a través del miedo, cuyo verdadero nombre es temor de Dios.” Eco (1993, 447-448). El razonamiento es sencillo: el que ríe no tiene miedo, el que no tiene miedo no cree en Dios, y el que no cree en Dios no puede ser dominado.

luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación, y no consideren una ignominia, sino el máximo honor, dar su sangre y su alma para orgullo de un solo hombre.” (Spinoza, 1982, 218).

3. Tolerancia con los ateos virtuosos: Pierre Bayle

Como ocurriera en Locke, para los pensadores de la modernidad es prácticamente imposible imaginar la posibilidad de una vida moral que prescindiera de la religión. Dios constituye el fundamento último de toda moral. Por tal motivo, el ateísmo es sinónimo de inmoralidad. Bayle va a refutar esta idea y va a acuñar una expresión por la cual será atacado y obligado a dar cuentas² hasta el final de sus días: “ateos virtuosos”. Algo no sólo impensable sino escandaloso.

La primera idea que refuta es la del “consenso universal de los pueblos”. Un postulado muy extendido y utilizado para demostrar la perversidad e insania del ateísmo consistía en la afirmación de que en todos los pueblos existe al menos una idea de Dios. El hombre, de todos los tiempos, a través de diversas creencias y modos, profesó la fe en alguna divinidad. Contra esto, en los *Pensamientos sobre el cometa*, va a dar cuenta de la existencia de pueblos sin religión, como los salvajes hallados en Canadá.³

La segunda idea que refuta es la de los teóricos políticos que sostienen que la religión es la base de la sociedad. Es sumamente interesante el modo en que contesta a las preguntas de un Provincial que cuestionaba sus afirmaciones.⁴ Antes que nada, declara que existen religiones más perniciosas para la sociedad que la irreligión. En este grupo aparecen los cultos satánicos y la brujería. La pregunta que formula es la siguiente: ¿es más peligroso un mago, un brujo o un spinozista? Pero luego, da un paso más, sumamente ingenioso. Hubiese sido fabuloso oír a Locke responder el siguiente dilema: “Si la peste convirtiese en un desierto a algunas provincias de Inglaterra y fuese absolutamente necesario elegir, para repoblarlas, entre una colonia de spinozistas y otra de papistas bien provista de misioneros por la Congregación *De propaganda*, ¿cree que el Parlamento de Inglaterra preferiría ésta antes que aquélla?” (Bayle, 2010b, 195).

Habiendo constatado la existencia de pueblos ateos bien organizados y habiendo demostrado o, al menos, puesto en cuestión la preferencia de cualquier tipo de

² Cf. Bayle (2010b, 145).

³ Cf. *Op. cit.* (186).

⁴ Cf. *Op. cit.* (190-196).

religiosidad por sobre la irreligión, refuta la tercera idea, la del ateísmo como sinónimo de inmoralidad. Es uno de los aspectos más revolucionarios de su pensamiento.

En los *Pensamientos sobre el cometa* escribe: “Mas para daros un ejemplo no sólo más moderno, sino también más vistoso, no tengo más que rogaros que echéis un vistazo a la moral de Spinoza. Encontraréis en ella, juntos, el ateísmo más formal que nunca haya sido enseñado y un gran número de buenas máximas sobre los deberes del hombre honesto.” (Bayle, 2010b, 188).

Para Bayle, han existido ateos en los que se hallan nociones de la honestidad y la virtud. Más aún, ateos que han hecho de la virtud un modo de vida y a los que no duda en llamar: “ateos virtuosos”. Dos figuras son reivindicadas y puestas como ejemplo de virtud: Giulio Cesare Vanini –quemado en la hoguera en 1619– y Baruch Spinoza.

Sobre el filósofo holandés escribe en el *Diccionario*: “Los que solían visitar a Spinoza y los campesinos de las aldeas en las que vivió retirado algún tiempo, lo recuerdan como un hombre de trato agradable, afable, honrado, servicial y muy correcto en sus costumbres.” (Bayle, 2010a, 335).

Y el propio Bayle, al comentar el párrafo precedente, agrega: “Era un hombre [...] muy correcto en sus costumbres. Si se exceptúan los discursos que podía tener en confianza con sus íntimos amigos, que querían ser también sus discípulos, nada decía en la conversación que no fuera edificante.” (Bayle, 2010a, 356).

Ahora bien, ¿por qué pueden existir ateos virtuosos? En la respuesta a esta pregunta está la verdadera revolución y el escándalo que provoca Bayle: porque entre moral y religión positiva hay independencia absoluta. Es por eso que los hombres actúan obedeciendo al temperamento, a la inclinación, al gusto, al temor, a las penas o al deseo de alcanzar las recompensas impuestas por el magistrado y no según sus creencias y principios. Es sumamente audaz su postura.

Volvamos a los *Pensamientos sobre el cometa* para dar cuenta de esto:

Se mire por donde se mire, no se me podrá negar que los hombres actúan contra sus principios. Pues si se me dice que los antiguos idólatras poseían ciertas nociones de sus dioses que les enseñaban que éstos recompensan la virtud y castigan el vicio, yo pregunto: ¿a qué se debe entonces que los idólatras fuesen tan malvados? Y si se me dice que eran malvados porque su detestable teología les representaba a los dioses como culpables de mil crímenes, pregunto entonces: ¿a qué se debe que haya tantas gentes honestas entre los paganos y que haya tantos malvados entre los cristianos, a quienes no atañe esta razón? Nunca se me responderá más que reconociendo que el verdadero móvil de las acciones del hombre es muy diferente al de la religión. (Bayle, 2010b, 180-181).

Este contraste ya había sido notado en el *Diccionario* al hablar de la extrañeza que generaba el virtuosismo del judío maldito y que chocaba con la vida inmoral de muchos que profesaban su fe en el evangelio.

Detengámonos en un último texto, fundamental para comprender todo lo que se ha dicho hasta el momento. El escrito en cuestión es “Aclaraciones sobre los ateos” (Bayle, 2010b, 148-155). Forma parte de un suplemento que se ve obligado a añadir en su *Diccionario*. Antes de exponer punto por punto su defensa, pide a quienes se han escandalizado por su afirmación sobre la existencia de ateos y epicúreos que han superado por sus buenas costumbres a muchos de los idólatras que reflexionen sobre lo que va a explicar. Es interesante este ruego. Pareciera que, solapadamente, les estuviera cuestionando a sus detractores la superficialidad intelectual, exigiéndoles una apertura de mente. “Si lo hacen, su escándalo se desvanecerá”, sostiene. Consta de 15 consideraciones. Analicemos algunas de ellas.

Primera consideración: “el miedo y el amor a la divinidad no son el único resorte de las acciones humanas”. El hombre busca la alabanza, huye de la infamia, posee una inclinación temperamental, tiene miedo a las penas temporales impuestas por el soberano. Esto lo experimenta cada uno en carne propia. Tal es así que hay que ser muy estúpido (nótese el calificativo) para ignorarlo o dudarlo; se defiende con dureza.

Segunda consideración: “el miedo y el amor a la divinidad no son siempre un principio más activo que todos los demás”. Las propias acciones y las cosas que suceden en el mundo lo demuestran. “Todos los días se firman profesiones de fe contra la propia conciencia a fin de salvar el bien propio, o de evitar la prisión, el exilio, la muerte.” Un caso emblemático lo constituye la figura de Uriel Acosta.

Tercera consideración: “es posible que gentes sin religión sean empujadas con más fuerza hacia las buenas costumbres por los resortes del temperamento, el amor a la alabanza y el miedo al deshonor”. Bayle ve que estos resortes son tanto o más fuertes que los de la creencia en una divinidad.

Cuarta consideración: lo escandaloso no es que los ateos puedan ser virtuosos sino que “personas convencidas de las verdades de la religión estén inmersas en el crimen”. Algo similar había llamado la atención a Montaigne en la “Apología a Reimundo Sebunde” (2011)

En la séptima consideración pareciera dar marcha atrás en todo lo que hasta ahora había afirmado. Cae en una especie de ambigüedad –hay mucho de esto en los escritos de Bayle– al intentar explicar que la virtud de los ateos no es propiamente una

virtud. Dice el refrán que “el miedo no es zonzo”.⁵ Tal vez la sospecha de ateísmo que pesaba sobre el filósofo y los recurrentes ataques que recibían sus textos lo llevaron a ello. Quizás, sin saberlo, el propio Bayle daba cuenta, en sí mismo, de esos resortes ocultos que mueven el obrar humano. Recurre a San Agustín para calificar las buenas acciones de los ateos como pecados espléndidos. El obispo de Hipona, en realidad, había utilizado esta expresión refiriéndola a los paganos. Bayle la hace propia y declara –en la octava consideración– establecer un paralelismo entre el ateísmo y el paganismo. La virtud busca agradar a Dios. Las acciones del ateo, por virtuosas que parezcan, no tienen a Dios como término sino que su base no es otra que el amor propio. Esto le sirve para despegarse de la acusación de atentar contra la verdadera religión. Sólo en ella es posible la virtud en sentido estricto.

La novena consideración se basa en su método histórico-crítico. Y es extraordinaria. Sagazmente reconoce que podría haber sido censurado si el texto se tratase de una novela ya que tanto la historia como las características de los personajes no hubiesen sido más que invenciones del autor. De haber sido así, sin dudas se le podría haber objetado el dar vida a hombres virtuosos carentes de religión. Sin embargo se trata de una obra histórica, científica, de una investigación minuciosa, de testimonios veraces. “No tengo derecho a representar en él a las gentes tal como se habría querido que hubiesen sido; es preciso que las represente como fueron; no puedo suprimir ni sus faltas ni sus virtudes.”

Ahora bien, rechazar la idea de que el ateísmo sea sinónimo de inmoralidad no debe llevarnos al extremo opuesto de asociarlo a la virtud. Que hayan existido ateos en cierto sentido virtuosos, no significa que el ateísmo y la virtud vayan de la mano. Para deshacer este posible malentendido y desterrar toda sospecha, en la consideración decimotercera, afirma haber subrayado –cada vez que pudo– las malas costumbres de los ateos. “Si no lo he hecho más a menudo sólo es porque me ha faltado materia.” “Nadie se ha tomado la molestia de acercarme ejemplos.” Al finalizar la consideración recurre a un argumento teológico-lógico que debe haber generado un gran revuelo en la época. Introduce la figura del demonio –tan presente en la predicación cristiana– y

⁵ Si tomamos en cuenta que se trata de un suplemento que debe añadir para aclarar algunas cuestiones que le eran objetadas, daría la impresión de que ese giro en la argumentación es, al menos, sospechosamente forzado. No resultaría descabellado pensar que podría consistir en una especie de concesión otorgada a sus detractores en algo que, en última instancia, no revestía gran importancia. Más aún en el contexto de lo que sigue explicando. Es como si dijera: “tienen razón, estimados señores, en realidad las obras realizadas por estos hombres ateos no son ni meritorias ni virtuosas; no obstante, convengamos que son acciones buenas aunque, por supuesto, no contribuyan a su salvación.”

desarrolla el siguiente razonamiento: nadie más malvado que el demonio, autor de todos los pecados y crímenes, nadie más incapaz de ateísmo. En la figura del demonio encontramos la maldad más extrema unida a la convicción más profunda de la existencia de Dios. El razonamiento es brillante, la conclusión resulta elocuente: creer en la divinidad no lleva necesariamente a la virtud; el ateísmo no conduce indefectiblemente a la inmoralidad.

4. Conclusión

Hemos visto cómo Locke parece no tener dudas acerca del carácter socialmente nocivo de los ateos y por ende, excluye de su sociedad con la misma enjundia a católicos, mahometanos y entusiastas irreductibles. Bayle, en cambio, termina aceptando a estos grupos, y por tal motivo su teoría parecería ser más cercana al pluralismo religioso que hoy acostumbramos a aceptar. En ambos pensadores, el problema de fondo es político. Locke es hijo de Inglaterra, más aun, de la Inglaterra calvinista. Lo que busca asegurar es el poder del soberano, la unidad del reino, y la garantía de las libertades individuales y la propiedad privada. Para lograr su cometido debe bregar por la tolerancia con la misma fuerza con la que se ve obligado a atacar a fanáticos, papistas y ateos por los motivos ya expuestos. Bayle, por su parte, ve cómo los reformados y los librepensadores están siendo diezmados en su Francia natal, siendo expulsados y perseguidos, y cómo ese peligro amenaza a la Holanda que lo cobija. Historiador apasionado y obsesivo descubre ejemplos en la historia que refutan ciertas ideas de la época que llevaban a estigmatizar a los ateos. Llega a una conclusión impensada en Locke: no sólo la tolerancia es necesaria en una sociedad atravesada por un pluralismo religioso que explota después de la reforma protestante, sino que resulta fundamental la aceptación de aquellos que no reconocen la existencia de una divinidad que dé fundamento a la moral.

Sin dudas queda mucho camino por recorrer. La historia de la intolerancia no es ajena a nuestro tiempo. Seguramente la lectura de los argumentos de quienes se atrevieron a pensar antes que nosotros puede ayudarnos a seguir buscando caminos de pacificación y convivencia en un mundo atomizado en el que el diferente es visto como una amenaza y no como una riqueza. La tolerancia sigue siendo un desafío pendiente y la transformación semántica del término resulta, en la actualidad, una utopía.

Bibliografía

- Bayle, Pierre (2010a) *Diccionario histórico y crítico*, Buenos Aires, El cuenco de plata, selección y traducción Fernando Bahr.
- _____ (2010b) *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo*, Madrid, Trotta, trad. Pedro Lomba.
- Eco, Umberto (1993) *El nombre de la rosa*, Barcelona, RBA Editores, trad. Ricardo Pochtar.
- _____ (2014) *Ensayo y Carta sobre la tolerancia*, Madrid, Alianza, trad. Carlos Mellizo.
- Montaigne, Michel de (2011) *Ensayos*, Losada, Buenos Aires, 2011, trad. Graciela Isnardi
- Spinoza, Baruch. (1982) *Ética - Tratado Teológico Político*, México, Porrúa, trad. Francisco Larroyo.

Sobre la libertad en sentido moral, según la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*

Marilín Mercedes Gómez (UNR)
marilinmercedesgomez@gmail.com

En las últimas páginas de la *Crítica de la razón pura*, Kant refiere que cuando se alcanza la unidad sistemática de la razón el fin superior es el destino del hombre y la filosofía acerca de él es la filosofía moral (*KrV*, A 840/B 868). De esto se desprende que la moral es preeminente respecto de cualquier otra aspiración de la razón. La filosofía moral es la que tiene por objeto la libertad, que Kant considera fundadamente atribuible a los agentes racionales en el desarrollo de la *Primera Crítica*, al tiempo que la supone incognoscible para el entendimiento. En la *Fundamentación*, sostiene que los seres racionales tienen voluntad y no pueden obrar sino *bajo la idea de libertad*, de modo tal que la *libertad* es definida como la propiedad que hace eficiente la causalidad de la voluntad, independientemente de causas externas que la determinen (Ak, IV, 446). En este trabajo, señalaremos los esfuerzos de Kant para fundar la libertad en el ámbito teórico a partir de su necesidad práctica. Consideraremos la relación entre la razón en su uso teórico y su uso práctico según la *Fundamentación*, sin perder de vista que el hombre y su destino son el fin superior de esta filosofía ya en la *Primera Crítica*. Intentaremos, a partir del análisis de los argumentos kantianos, decidir en qué medida la libertad en sentido moral funda el “como si” de la libertad en la filosofía teórica.

1

Al final de la *KrV*, Kant se dedica a la “Arquitectónica de la razón pura” en tanto “arte de los sistemas” (A 832/B 860), es decir, como la unidad sistemática que convierte al conocimiento común en ciencia. Bajo la razón, los conocimientos no pueden ser una mera rapsodia, sino que deben ser organizados sistemáticamente. Kant entiende por sistema la unidad de lo múltiple bajo una idea, orden bajo el cual los conocimientos pueden llevar adelante los fines de la razón (la libertad de la voluntad, la inmortalidad

del alma y la existencia de Dios).¹ Kant se propone, a partir de esas consideraciones, determinar la unidad sistemática de la filosofía entendida en su *concepto cósmico*, esto es, en tanto “ciencia de la referencia de todo conocimiento a los fines esenciales de la razón humana” (A 839/B 867). Encontramos aquí, claramente, una definición de filosofía como la encargada de guiar a la razón humana, desde el punto de vista de los fines. El principal entre dichos fines es el destino del hombre, del cual ha de ocuparse la filosofía moral.² De modo tal que la filosofía moral resulta preeminente frente a cualquier otra aspiración que pueda atribuírsele a la razón.

Ahora bien, la filosofía en cuanto es el sistema de la razón pura, se denomina metafísica y dicha metafísica o filosofía crítica se divide en el uso *especulativo* y el uso *práctico* de la razón. La primera es la *metafísica de la naturaleza*, que abarca los principios racionales puros del conocimiento *teórico* de todas las cosas, obtenidos por meros conceptos y la segunda es la *metafísica de las costumbres*, que contiene los principios que determinan *a priori* el hacer y el omitir, haciéndolos necesarios. En este punto, Kant se refiere al generalizado descrédito de la metafísica, para finalmente afirmar que el desarrollo de su *Crítica* ofrece suficientes argumentos para que el lector alcance la convicción de que la razón humana no puede prescindir de una ciencia tal, que impide mediante conocimientos evidentes y científicos los estragos que de otra manera produciría una razón carente de leyes, tanto en la moral como en la religión (*cf.* A 877/B 849). Esta función de prevenir errores en lugar de ensanchar el conocimiento, le otorga a la metafísica de las costumbres una especial dignidad, en tanto responsable del orden universal, según los fines de la razón.

Habiendo realizado estas consideraciones muy generales, que entendimos pertinentes para acentuar la autoridad que Kant le atribuye a la filosofía moral, es decir, a la metafísica de las costumbres, pasaremos al análisis de la exposición kantiana sobre las mismas cuestiones en la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*.

2

¹ Cuando hablamos de los fines de la razón especulativa, nos referimos a los objetos a los que se dirige, a saber: “la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma, y la existencia de Dios” (A 798/B 826). Con respecto a los tres, no obstante, el interés especulativo de la razón es escaso, en tanto los descubrimientos que pueda alcanzar no servirían en la investigación de la naturaleza. A la razón práctica, en cambio, le interesa acercarse a dichos objetos, porque le serían útiles para legislar la acción humana.

² En el Kant precrítico aparece ya la razón práctica abarcando “el destino moral general del hombre” (*cf.* Cassirer, 1968, 66-67).

En el prólogo de la *Fundamentación*, la metafísica de las costumbres se presenta como

[...] absolutamente necesaria, no sólo por un motivo de índole especulativa, para explorar la fuente de los principios *a priori* que subyacen a nuestra razón práctica, sino porque las propias costumbres quedan expuestas a toda suerte de perversidades, mientras falte aquel hilo conductor y norma suprema de su correcto enjuiciamiento. Pues, en aquello que debe ser moralmente bueno, no basta con que sea *conforme* a la ley moral, sino que también ha de suceder *por mor de la misma* (Ak, IV, 389-390).

De modo tal que el desarrollo de la *Fundamentación* consiste en “la búsqueda y el establecimiento del *principio supremo de la moralidad*” (Ak, IV, 392), que es *a priori* y subyace a la razón práctica. Ese principio permitirá a todo ser racional discernir lo *prácticamente bueno* (lo que determina la voluntad mediante las representaciones de la razón, es decir, por causas objetivas) y estará íntimamente relacionado con la *libertad* como la propiedad que hace eficiente la causalidad de la voluntad, independientemente de causas ajenas que la determinen.

En la obra que nos ocupa, Kant presenta varias formulaciones del denominado *imperativo categórico*, la primera de ellas manda obrar según aquella máxima que podamos querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal (*cf.* Ak, IV, 421), es decir que las máximas que guíen las acciones de los seres dotados de razón deben poder ser universalizables, deben poder transformarse en leyes con validez universal. Más adelante, y considerada como la *fórmula de la autonomía*, Kant sostiene que debemos obrar concibiendo “la idea de la voluntad de cualquier ser racional como una voluntad que legisla universalmente” (Ak, IV, 431). A diferencia de los seres irracionales, que ven determinada su actividad por causas ajenas a ellos mismos (lo que se ha denominado *necesidad natural*), los seres vivos que poseen razón cuentan por eso mismo con un tipo especial de causalidad al que se denomina *voluntad*. Dicha voluntad, además, cuenta con la propiedad de ser libre y es definida por Kant como la “capacidad de elegir *sólo aquello* que la razón reconoce independientemente de la inclinación como *prácticamente necesario*, o sea, como bueno” (Ak, IV, 412). Nos encontramos entonces con dos nociones fundamentales para la metafísica de las costumbres y para la filosofía kantiana en general: por un lado, una definición negativa de la *libertad* que, si bien no permite conocer su esencia, más adelante dará lugar a un concepto positivo de ella; y por otro lado, una referencia directa a la existencia de *leyes objetivas prácticas*, ya que

todo individuo racional por el solo hecho de tener voluntad no sólo elige sino que reconoce como prácticamente necesario *lo bueno*.

En cuanto a la posibilidad de una *definición positiva* de la libertad, de lo dicho hasta aquí se desprende que la libertad referida por Kant es independiente de las leyes de la naturaleza, pero no es por eso completamente anómica. La noción misma de causalidad implica la de ciertas leyes según las cuales a una causa le sigue un efecto. De modo tal que hay que suponer la existencia de cierto tipo de leyes inmutables, objetivas, que rijan la voluntad libre: leyes prácticas.³ El caso contrario, esto es, suponer una voluntad completamente libre, sería un absurdo. Esas leyes de particular índole son las leyes morales, es decir aquellas que se encuentran bajo el imperativo categórico. Ahora bien, la libertad de la voluntad no es entonces sino *autonomía*, en tanto es una propiedad que posee la voluntad, que le permite ser una ley para sí misma. Este principio de la *autonomía de la voluntad* se funda en la idea de un ser racional que “ha de ser considerado como legislando universalmente a través de todas las máximas de su voluntad, para enjuiciarse a sí mismo y a sus acciones desde ese punto de vista” (Ak, IV, 433) y tiene que concebirse como el *principio supremo de la moralidad*. Como indicamos más arriba, la *Fundamentación* tiene como objetivo principal determinar dicho principio, tarea que concreta estableciendo un sujeto racional que posee la facultad de *darse a sí mismo una ley* reguladora para sus acciones. Al mismo tiempo, ese principio debe resistir el criterio de *universalización de las máximas* establecido en la primera formulación del imperativo categórico. Cualquier otro principio práctico que no esté fundado en esta idea de una *capacidad legisladora universal* de la voluntad es *heterónimo*. Es evidente, entonces, que el principio de la moralidad y el imperativo categórico coinciden. Consecuentemente, “una voluntad libre y una voluntad bajo leyes morales son exactamente lo mismo.” (Ak, IV, 447)

3

³ Las *leyes prácticas* constituyen principios *objetivos* para la determinación de nuestras acciones, por oposición a las *máximas*, principios *subjetivos* de determinación de la acción: “Principios prácticos son aquellas proposiciones que contienen una determinación universal de la voluntad subsumiendo bajo ella diversas reglas prácticas. Dichos principios son subjetivos, o *máximas*, cuando la condición sea considerada válida sólo para la voluntad del sujeto en cuestión, o *leyes prácticas*, si dicha condición es reconocida como tal objetivamente, es decir, cuando vale para la voluntad de cualquier ente racional” (KpV, Ak, V, 19).

La investigación que Kant desarrolla en la *Fundamentación* alcanza uno de sus puntos centrales cuando en la tercera parte argumenta:

todo ser que no puede obrar sino *bajo la idea de libertad* es por eso mismo realmente libre, esto es, valen para él todas las leyes que se hallan indisolublemente vinculadas con la libertad, tal como si su libertad también fuese dada por libre en sí misma y fuese válida en la filosofía teórica. [...] [A] todo ser racional que tiene una voluntad también hemos de otorgarle necesariamente aquella libertad bajo la cual obra. Pues en un ser semejante pensamos una razón que es práctica, esto es, que tiene una causalidad con respecto a sus objetos. (Ak, IV, 448).

Aparecen aquí el uso teórico y el uso práctico de la razón pura apoyándose el primero en el segundo. Es decir, encontramos que el uso práctico de la razón, que no puede darse sino bajo la idea la libertad, resulta suficiente para los propósitos de Kant en cuanto al asumir la libertad como fundamento colocado por los seres racionales simplemente *en la idea*, ya no se siente en la obligación de demostrar la libertad también desde un punto de vista teórico. De modo tal que el concepto de la moralidad puede entenderse como retrotraído a la idea de libertad, que se presenta como indemostrable teóricamente, a la vez que como presupuesto necesario. Dicho presupuesto, lejos de resultar estéril, le sirve a Kant para derivar la consciencia de una ley para el obrar, a saber, la ley moral tal como la enunciamos más arriba: el imperativo categórico. No obstante, para poder inferir lícitamente tanto la ley moral como la autonomía de la voluntad a partir de la idea de libertad, debe Kant volver a introducir su denominada *doctrina del doble carácter*, expuesta en la *Primera Crítica*. Según esta concepción, el ser racional pertenece (según su carácter empírico) al mundo sensible, donde lo afectan las leyes naturales (heteronomía), pero al mismo tiempo pertenece al mundo inteligible (según su carácter inteligible), regido por otro tipo de leyes, independientes de la naturaleza pero fundadas en la razón. Así, el ser humano como ser racional que pertenece al mundo inteligible sólo puede pensar la causalidad de su voluntad bajo la idea de libertad, definida negativamente como independencia de toda causa natural determinante.

Ahora bien, el concepto de mundo inteligible es, según Kant, un *punto de vista*⁴ que la razón se encuentra en la obligación de tomar para pensarse a sí misma como práctica. Tal pensamiento implica la idea de un orden y una legislación para ese mundo inteligible distintos de la leyes naturales que rigen el mundo sensible, que no pretende

⁴ En el mismo párrafo, lo define también como “el conjunto de los seres racionales como cosas en sí mismas” (Ak, IV, 458).

más que *pensar* de acuerdo a su condición *formal*, es decir, conforme a la autonomía de la voluntad y a sus máximas universalizables como leyes, que le permite su libertad. Kant afirma que “[c]on la idea de libertad está indisolublemente unido el concepto de *autonomía*, pero con éste se asocia ese principio universal de la moralidad que sustenta en aquella idea todas las acciones de *seres racionales*, tal como la ley de la naturaleza sustenta todos los fenómenos” (Ak, IV, 452-453). Asumimos, a partir de esto, que la razón pura en su uso práctico no se encuentra limitada por nada empírico, no es afectada por la sensibilidad, sino que se dirige de modo incondicionado y libre. Tal carácter incondicionado la habilita para postular aquello que la razón teórica no podía comprender: la libertad del hombre. Es decir, todos los seres humanos nos pensamos como libres en virtud del uso práctico de la razón, aunque la libertad misma sea incognoscible para la razón en su uso teórico.

Para cerrar esta breve exposición acerca de la libertad en sentido moral, remarcaremos, en primer lugar, que la *Fundamentación* no otorga realidad objetiva a la idea de libertad, sino que simplemente la presenta como un presupuesto indispensable, desde el punto de vista del uso práctico de la razón para que los seres racionales puedan actuar. Kant sostiene que la *posibilidad* de la libertad es suficiente para los fines prácticos de la razón: basta con que podamos considerarnos libres en nuestras acciones, aun cuando no podamos alcanzar *conocimiento* alguno respecto de semejante *causalidad* de la razón (cf. Ak, IV, 447-448). El autor parece renunciar allí, por lo tanto, a una *deducción* del concepto de libertad, declarando que la libertad no es más que una *idea de la razón*, de la que nos servimos en cuanto *seres que no podemos obrar sino bajo la idea de nuestra propia libertad*: la libertad no es sino “una *idea* de la razón, cuya realidad objetiva [*objektive Realität*] es en sí dudosa” (Ak, IV, 455). Además, el autor subraya los límites de la razón para explicar cómo puede ser práctica la razón pura o, lo que es lo mismo, cómo es posible la libertad en tanto allí donde cesa la determinación según leyes naturales, cesa también toda explicación posible. No poder probar ni explicar la libertad, tiene como consecuencia no poder tampoco responder cómo es posible el imperativo categórico. Con ello queda establecido el límite insuperable de toda filosofía moral: “Y así nosotros no concebimos ciertamente la incondicionada necesidad práctica del imperativo moral, pero sí concebimos su *misterio* [*Unbegreiflichkeit*], lo cual es todo cuanto en justicia puede ser exigido de una filosofía que, en materia de principios, aspira a llegar hasta los confines de la razón humana” (Ak, IV, 464).

En esta obra, entonces, el autor nos presenta la libertad como necesaria al mismo tiempo que como un misterio inaccesible a nuestra razón teórica y apenas susceptible de demarcación en el uso práctico de la razón, pero aún sin ningún tipo de realidad. La investigación continúa en la *Crítica de la razón práctica*. No obstante, hasta este punto consideramos que Kant desarrolla coherentemente su búsqueda, y no pierde de vista el fin principal de la razón, que es el destino del hombre.

Bibliografía

Kant, Immanuel (1903/1911) *Kants gesammelte Schriften*, Berlin, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, vol. I-IX (Ak).

_____ (2009) *Crítica de la razón pura*, México, FCE, trad. Mario Caimi (KrV).

_____ (2005) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Alianza, trad. de Roberto Rodríguez Aramayo.

_____ (2000) *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Alianza, trad. Roberto Rodríguez Aramayo (KpV).

Cassirer (1968) *Kant, vida y doctrina*, México, F.C.E, trad. Wenceslao Roces.

Criterios epistemológicos supuestos en el argumento cartesiano en favor del dualismo (Meditaciones VI)

Matías Alejandro Guirado (UBA)

matias.guirado.33@gmail.com

1. Introducción

Luego de poner en duda en la “Primera Meditación” la fiabilidad de todas sus creencias previas, atribuyendo su origen a la acción de un genio maligno empeñado en engañarlo, Descartes demuestra que la duda metódica no puede extenderse a su ser como algo que duda y, por tanto, piensa. Llega así una primera certeza: que él existe y que es una *res cogitans*. Pero de esto no se sigue que sea *única y exclusivamente* una cosa pensante, esto es, algo ajeno a toda realidad o determinación física. Sólo se sigue que, si acaso alguna parte del mundo material es idéntica a Descartes o forma parte esencial de su ser (por ejemplo, el cuerpo que, con toda razón, considera propio), entonces está aún expuesta a la duda metódica. Por tanto, el argumento del *cogito* no nos dice *cuál es la naturaleza última* del yo que lleva a cabo el planteo escéptico sino *qué conclusión preliminar cabe extraer acerca de su naturaleza* en cierta instancia de la investigación.

El contraste epistemológico entre la certitud del *cogito* y la dubitabilidad del mundo material en general (y del cuerpo propio en particular) prepara el terreno para llegar al alegato en favor del dualismo desarrollado en la “Sexta Meditación” (el denominado *argumento modal*). La elaboración del alegato exige, como condiciones metodológicas previas, revalidar ontológicamente el cuerpo y descartar que sea parte esencial de mi ser. En el interín –entre la “Tercera Meditación” y la “Quinta”– Descartes hace dos avances importantes al respecto: (i) aduce tener una concepción clara y distinta de sí mismo como algo separado y diferente de su cuerpo; (ii) elabora una demostración de la existencia de un ser omnipotente y sumamente benévolo (Dios) que no permitiría que se engañara sobre aquello que concibe clara y distintamente.

Las objeciones contra el argumento modal pueden dividirse en dos grupos: las que ponen en tela de juicio la validez de su formato inferencial y las que ponen en tela

de juicio alguna de las siguientes premisas modales: (i) la apelación a la concebibilidad de mi incorporeidad como indicio de su posibilidad; (ii) la pretensión de que la mera posibilidad de mi incorporeidad es un indicio suficiente de que mente y cuerpo son cosas distintas y separadas de hecho.

Las objeciones incluidas en el primer grupo provienen de autores que atribuyen a Descartes el usufructo de un modo falaz de razonar conocido como *argumento de la duda*, que puede formularse así: “Puedo dudar de la existencia de mi cuerpo. Pero no puedo dudar de la existencia de mi mente. Por tanto, mi cuerpo y mi mente son cosas diferentes” (Kenny, 1968; Malcolm, 1965). Norman Malcolm muestra que este argumento es inválido proponiendo una contra-instancia: “Podría ser cierto que no puedo dudar de que Bertrand Russell existe, pero sí puedo dudar de que el autor del folleto ‘Por qué no soy un cristiano’ existe: no se seguiría que Bertrand Russell no sea el autor de ese folleto” (Malcolm, 1965, 330).

Este tipo de objeciones carece de respaldo textual. No hay ningún pasaje de las *Meditaciones* que indique, sugiera o haga presuponer que la dubitabilidad del cuerpo sea una evidencia fehaciente de que uno podría subsistir sin él. De hecho, cabe suponer que, si la mera indubitabilidad (derivada) del *sum res cogitans*¹ permitiera inferir inmediatamente que soy algo diferente y separado de mi cuerpo, entonces Descartes no se habría tomado el trabajo de escribir la “Sexta Meditación”. Esto explica el que la prueba de la inmaterialidad del yo como cosa pensante quede pospuesta en la “Segunda Meditación” y el que, en el interín, Descartes se haya ocupado de formular y motivar algunos resultados necesarios para el desarrollo del argumento modal.

En este trabajo me ocuparé de analizar el segundo grupo de objeciones. Mostraré que Descartes contaba con las herramientas epistemológicas necesarias para validar la transición modal desde la concebibilidad de mi incorporeidad hacia su posibilidad e inferir a partir de allí la existencia de una distinción real entre mente y cuerpo.

Por una parte, los críticos no han sabido apreciar dos características del *cogitare* que le dan estatus epistemológico a la mera idea de mí como algo inextenso: (i) la suficiencia del *cogito* para la demostración de mi *existencia*; (ii) la suficiencia del *cogito-sum* para la demostración de que soy una *sustancia*. Por añadidura, hay dos

¹ Es discutible que la supuesta variante del argumento de la duda esbozada en *La búsqueda de la verdad mediante la luz natural* sea relevante en este contexto. Después de todo, se trata de una obra que Descartes no llegó a publicar por su cuenta; y lo que tal vez se quiso indicar en el pasaje en cuestión es que el personaje que encarna el argumento tiene una noción de sí mismo que no involucra noción alguna de su cuerpo. Cf. Wilson (2005, 216, n. 13).

criterios de validez epistemológica que garantizan la fuerza probatoria del argumento modal: (1) un criterio de exclusión, según el cual el reconocimiento de las propiedades esenciales de x es suficiente para reconocer que x es una substancia y apartar de su concepto aquellas propiedades que no le son esenciales; y (2) un criterio de separación, según el cual, si ninguna propiedad esencial de x es una propiedad esencial de y , entonces x es ontológicamente independiente de y . Si aceptamos estos criterios epistemológicos y reparamos en las mencionadas características del *cogitare*, se sigue de la hipótesis de que Dios no me engaña (i) que yo podría haber quedado eximido de instanciar propiedades no implicadas por el *cogito* y, por tanto, podría haber existido sin un cuerpo; y (ii) que, si podría haber existido sin un cuerpo, entonces mi cuerpo no es una parte esencial de mí.

2. El argumento modal y sus problemas

Como señala un especialista (Long, 1969, 261), el argumento modal contiene un sub-argumento relativo a la concebibilidad de mi incorporeidad como sustancia pensante. Este sub-argumento puede formularse así:

- (1) Puedo concebirme como siendo consciente de mí en un mundo desprovisto de entidades (objetos y propiedades) físicas.
- (2) Pero el argumento del *cogito* ha puesto de manifiesto que, si soy consciente de mí mismo en un momento dado, entonces existo.
- (3) Por tanto, puedo concebirme como existiendo sin un cuerpo o algún atributo físico.

Si a (1)-(3) adicionamos la premisa:

- (4) Si puedo concebir que X, entonces es posible que X,

obtenemos una primera conclusión relevante con relación al argumento dualista:

- (5) Es posible que exista sin un cuerpo o algún atributo físico.

Muchos críticos pusieron en cuestión la premisa (4), es decir, la apelación a la concebibilidad (subjetiva) como criterio de posibilidad (objetivo). La idea recurrente es que el mero suponer algo relativo a una entidad sólo puede tener implicancias acerca de su concepto o su falta de vínculos apriorísticos con otros. Margaret Wilson considera que el mero hecho de concebir algo sólo muestra que no he encontrado o derivado ninguna inconsistencia al concebirlo. “El hecho de que podamos concebir que *p* no implica que *p* sea siquiera posible: todo lo que se sigue (como mucho) es que no he notado aún ninguna contradicción en *p*” (Wilson, 2005, 167). Adicionalmente, cabría preguntarse si la posibilidad es un criterio válido para hacer inferencias acerca de lo real. ¿Hay razones fundadas para inferir que mente y cuerpo son cosas separadas y diferentes a partir del supuesto de que yo podría existir (o subsistir) sin un cuerpo?

Empecemos por el problema de la concebibilidad. El primero en plantearlo expresamente fue Antoine Arnauld. “El problema –escribe Arnauld– es: ¿cómo se sigue, del hecho de que uno no está al tanto de que algo pertenece a la esencia de uno (excepto el hecho de ser algo pensante), que nada más pertenece realmente a la esencia de uno?” (AT VII, 199).

El argumento dualista exige presuponer que ningún atributo sin el cual sea concebible y, en consecuencia, posible que una entidad exista (o subsista) forma parte de la esencia de la entidad en cuestión. La objeción (o parte de la objeción) de Arnauld parece ser que el tipo de posibilidad que cabe inferir materialmente del mero hecho de concebir algo es *epistémica* y no *metafísica*, con lo cual no podría ser utilizada para extraer conclusiones acerca de la *naturaleza* de lo real. Si –*grosso modo*– el contenido del concepto de concebibilidad con el que uno se compromete se representa a partir de las inferencias que uno aceptaría implícitamente al utilizarlo, entonces sólo cabría concluir que nada de lo que Descartes sabe (o dice saber) al momento de formular el argumento dualista implica *a priori* que él no es (o no podría ser) una mera “cosa que piensa”. Dicho de otra manera, el que Descartes pueda existir sin un cuerpo es un dato consistente con lo que Descartes sabe acerca de sí mismo (que es una sustancia inmaterial), pero de esto no se sigue que sea consistente con (una eventual descripción ideal de) cómo son las cosas.

Aceptemos entonces –en aras del debate– que la posibilidad que Descartes pone en juego al formular su argumento es epistémica y no metafísica. Aún así, Descartes contaba con las herramientas epistemológicas necesarias para inferir válidamente que su cuerpo no forma parte de su esencia a partir del supuesto (modal, epistémico) de que el

poder existir sin él es consistente con la conclusión del argumento del *cogito*. En particular, hay dos características del *cogitare* que respaldan la fuerza inferencial de la mera idea de mí mismo como algo inextenso: (a) la suficiencia del *cogito* para la demostración de mi *existencia*; (b) la suficiencia del *cogito-sum* para la demostración de que soy una *sustancia*.

3. Criterios epistemológicos supuestos en el argumento modal

Descartes necesita dos supuestos epistemológicos para elaborar finalmente el argumento modal de la “Sexta Meditación”: el supuesto de que la percepción clara y distinta de algo es un indicio suficiente de su posibilidad y el supuesto de que Dios no me engaña y, en consecuencia, todo aquello que percibo clara y distintamente (es decir, todo aquello que concibo clara y distintamente como siendo posible) es real. Estos supuestos son indispensables en la medida en que permiten probar que la mente es algo separado e independiente del cuerpo partiendo del hecho (acreditado en la “Segunda Meditación”) de que tengo una noción clara y distinta de mí mismo como una sustancia pensante. De este modo, podemos completar el argumento esbozado en la sección precedente y pasar de

(5) Es posible que yo exista sin un cuerpo ni ningún atributo físico,

a la conclusión del argumento modal:

(6) Mi mente es algo enteramente diferente y separado de mi cuerpo.

Pero, *prima facie*, el hecho de que Dios no me engañe no me permite inferir válidamente (6) a partir de (5), pues podría suceder que haya propiedades esenciales de mí que no haya tenido en cuenta y que den cuenta de que mi ser sobreviene (al menos parcialmente) a partir de una realidad material. En particular, podría suceder que mi corteza cerebral constituya una parte insoslayable de mi identidad y que esto haya pasado desapercibido al desarrollar el método de la duda. Por tanto, del hecho de que pueda excluir de mi concepto toda propiedad corpórea no se sigue que pueda objetivamente existir (o subsistir) sin mi cuerpo.

Esta preocupación pierde de vista dos supuestos que Descartes asumió de manera implícita al momento de preparar el terreno para formular el argumento modal:

(S1) *Criterio de exclusión*. El reconocimiento de las propiedades esenciales de una entidad X es suficiente para postular de manera confiable que X es una sustancia y, simultáneamente, excluir de su concepto aquellas propiedades que no le son esenciales.

(S2) *Criterio de separación*. Si ninguna propiedad esencial de una sustancia X es una propiedad esencial de una sustancia Y, entonces X es ontológicamente independiente de Y.

El primero de estos criterios (S1) aparece sugerido en la respuesta cartesiana a la objeción de Arnauld: “si bien puede ser que haya mucho dentro de mí de lo que todavía no soy consciente [...] aquello de lo que soy consciente es suficiente para permitirme subsistir con ello y con ello solamente” (AT VII, 219). El mero concebirme a mí mismo como una cosa pensante implica que soy (quizá entre otras cosas) una *sustancia pensante* y que, *qua* sustancia *pensante*, podría existir o subsistir sin instanciar ulteriores determinaciones (más allá de aquellas cuya existencia venga necesitada por el mero *cogitare*).

Si aceptamos (S1), entonces debemos aceptar también –suponiendo siempre que el argumento del *cogito* es válido y que Dios existe y no me engaña– que no hay propiedades corporales que puedan haberse “colado en mi esencia” –por así decir– sin ser consciente de ello. De modo que, para refutar el argumento modal siguiendo la réplica de Arnauld, habría que cuestionar la validez de la inferencia inmediata “Pienso, por lo tanto existo”, o bien, en última instancia, poner en duda la bondad suprema de Dios, o ambas cosas. Esto es, habría que contra-argumentar que es imposible que algo exista como *mera* sustancia pensante, o, alternativamente, mostrar que el que este modo de ser resulte concebible no implica nada *sustantivo* acerca de la realidad, en la medida en que me podría estar engañando al postular la posibilidad de lo que concibo o estar inadvertidamente confinado a conjeturar sobre lo que mi actual estado de conocimiento (e ignorancia) implica o excluye.

Estas observaciones sugieren que no basta con conjeturar “en el aire” que *podría quizá haber* propiedades físicas esencialmente instanciadas por mí *qua* sustancia pensante que hayan pasado desapercibidas. Habría que mostrar, en rigor, que es lógicamente coherente admitir la suficiencia del *cogitare* como evidencia de mi existencia y, simultáneamente, negar la posibilidad de existir como una pura *res*

cogitans, es decir, como una entidad inmaterial cuya esencia se reduce al *cogitare*. Pero negar esta última posibilidad equivale a negar que la mente sea una *substantia*, es decir, una entidad capaz de subsistir por su cuenta, independientemente de otras. Y el negar que la mente sea una *substantia* implica –estando todo lo demás igual– que la *res* a la que se alude al decir “*ego sum res cogitans*” es mi cuerpo, uno de cuyos atributos sería en todo caso el *cogitare*.

El segundo criterio (S2) aparece sugerido en los siguientes pasajes:

[L]a idea de una *substantia* con su extensión y configuración es una idea completa, porque puedo concebirla sola, y negar de ella todo lo demás de lo cual tenga una idea. Ahora me queda muy claro que la idea que tengo de una *substantia* pensante es completa en este sentido y que no tengo en mi mente ninguna otra idea que sea anterior a ella y unida a ella de tal manera que no pueda pensar en las dos juntas negando a la vez la una de la otra; porque, si hubiera cualquier idea tal dentro de mí, necesariamente debería conocerla (Kenny, 1981, 124).

Si dijera simplemente que la idea que tengo de mi alma no me representa como siendo dependiente de un cuerpo [...], esto sería simplemente una abstracción, a partir de la cual podría formar sólo un argumento negativo, el cual sería defectuoso. Pero yo digo que esta idea me representa como una *substantia* que puede existir aunque todo lo que pertenece al cuerpo sea excluido de ella; a partir de lo cual yo formo un argumento positivo, y concluyo que puedo existir sin el cuerpo (Kenny, 1981, 152).

Descartes hace descansar la fuerza del argumento modal en la completitud de la idea de sí como *substantia* pensante, esto es, en el hecho de poder descartar expresamente aquellas propiedades que no le son esenciales por el sólo hecho de percibir clara y distintamente aquellas que son suficientes para su existencia y subsistencia como *substantia*. Dicho de otro modo, el punto de Descartes no es la pretensión abstraccionista de prescindir de sus atributos físicos al concebirse a sí mismo; el punto es la pretensión lógica de concebirse a sí mismo en términos de cierta determinación –el *cogitare*– que resulte suficiente para garantizar su subsistencia lo mismo que la exclusión de aquellos atributos que (quepa demostrar que) no resultan esenciales para su ser (*viz.*, los atributos propios de las *substantias* extensas).

Los criterios epistemológicos supuestos en el argumento modal interactúan de la siguiente manera.

(S1) despeja el camino para asegurar que el *cogito* quede eximido de instanciar propiedades que no sean percibidas clara y distintamente como formando parte efectiva de su esencia, de manera tal que aquellas que sean clara y distintamente concebidas

como *no* siendo determinaciones del *cogito* puedan ser definitivamente descartadas como posibles aspectos inadvertidos de mi realidad efectiva (en “todo mundo posible”). Pero Descartes ya alegó, en las “Meditaciones” previas, tener una idea clara y distinta tanto del *cogito* como del cuerpo con sus propiedades esenciales respectivas (básicamente, el *cogitare* en el primer caso y la extensión en el segundo). Aquí, precisamente, entra en juego (S2). Dado que tiene una idea clara y distinta del *cogito* y del cuerpo con sus propiedades esenciales respectivas, y dado que (S1) garantiza que las propiedades esenciales del *cogito* no pueden ser las del cuerpo y viceversa, se sigue de (S2) que, supuesto que Dios no me engañe (es decir, supuesto que exista mi cuerpo y quizá el resto del mundo material, además del inexorable *cogito*), la mente y el cuerpo son cosas separadas de hecho y no sólo en el concepto.

4. Conclusión

Vimos aquí que, exhumando dos supuestos epistemológicos presupuestos en el argumento modal, es posible dar respuesta a la objeción anti-dualista de Arnauld. Si adoptamos los principios de exclusión y separación y, adicionalmente, aceptamos (i) tener una concepción clara y distinta de uno mismo como algo separado y diferente del cuerpo y (ii) que Dios no permitiría que me engañara sobre aquello que concebimos clara y distintamente, entonces cabe inferir válidamente que yo podría haber quedado eximido de instanciar propiedades no implicadas o “necesitadas” por el *cogito* y, por tanto, podría haber existido sin un cuerpo.

Bibliografía

- Adam, Charles y Tannery, Paul (1964-1976) (eds.) *Oeuvres de Descartes*, Paris, Vrin/C.N.R.S. (AT).
- Kenny, Anthony (1968) *Descartes: A Study of His Philosophy*, New York, Random House.
- Kenny, Anthony (ed. y trad.) (1981) *Descartes: Philosophical Letters*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Long, Douglas (1969) “Descartes' argument for mind-body dualism”, *Philosophical Forum*, 1, 3, pp. 259-273.

Malcolm, Norman (1965) "Descartes's Proof that his Essence is Thinking", *The Philosophical Review*, 74, 3, pp. 315-338.

Wilson, Margaret D. (2005) *Descartes*, London, Routledge.

El proyecto lógico hegeliano visto desde la “doctrina del concepto”

Miguel Herszenbaun (CONICET – UBA – CIF – GEK)

herszen@hotmail.com

1. Algunos lineamientos para la lectura de la *Ciencia de la lógica*

La *Ciencia de la lógica* es una obra compleja que admite diversas lecturas. Entre ellas, destaco una que considero especialmente fructífera. Se trata de una línea interpretativa que incluye a autores como Kroner, Fulda, Pippin, de Boer y Houlgate.¹ Este grupo de autores acuerda en entender a la lógica hegeliana como un proyecto que reelabora la lógica trascendental kantiana. A excepción de Pippin (quien conserva para este término un sentido pre-crítico), los autores mencionados entienden que la lógica hegeliana es una metafísica general, una ontología. Así como la analítica trascendental puede ser entendida como un intento de reemplazar la ontología de la escolástica alemana, la lógica hegeliana puede ser vista como una reelaboración del proyecto lógico-trascendental kantiano, conservando por tanto la pretensión de ofrecer un reemplazo para la ontología clásica alemana.

Una de las particularidades de la lógica hegeliana es la necesidad de superponer los terrenos que Kant había separado por motivos epistemológicos. Analítica y dialéctica caerían una sobre otra, haciendo que toda categoría sea en sí misma dialéctica, pero no implicando esto menoscabo alguno sobre la aptitud epistemológica de la razón. Junto con esto, también se admite que en el proyecto hegeliano hay un cambio en el despliegue de las categorías lógicas. Ellas no se derivan de una tabla estipulada con anterioridad y tomada como un dato de la lógica general, sino que las formas lógicas deben derivarse de manera inmanente.

En términos generales suscribo esta tradición, aunque con las siguientes reservas. El primer punto sobre el que debo discrepar es la naturaleza o carácter del despliegue dialéctico de las formas lógicas. Los intérpretes contemporáneos que siguen esta línea de lectura parecen entender que este despliegue es únicamente una deducción metafísica. El segundo punto sobre el que debo discrepar es la naturaleza de la obra

¹ Cf. Kroner (1921-1924), Fulda (1988), Pippin (1989), de Boer (2004; 2010) y Houlgate (1991).

lógica o el carácter de las formas lógicas en sí mismas. Estos autores entienden que la *Lógica* consiste fundamentalmente en un despliegue de los requisitos conceptuales necesarios para el pensamiento determinado. Así, la *Lógica* sería una deducción metafísica de los requisitos conceptuales para pensar objetos.

El motivo por el que debo distanciarme en estos dos puntos de la interpretación indicada es que me resulta inadmisibles considerar que la *Lógica* sea únicamente una explicitación de los requisitos conceptuales para poder pensar un contenido determinado. Si entendemos a la *Lógica* como una ontología –en el sentido corregido por el idealismo trascendental–, no podemos aceptar que la *Lógica* sólo sea una explicitación de conceptos y no la constitución efectiva –al menos en cierto sentido– de lo que es. Las lecturas indicadas parecen suponer implícitamente una distinción entre un pensamiento dirigido inmediatamente al ser, un pensamiento constituyente, y un segundo nivel de carácter reflexivo, en el que contamos con un pensamiento volcado sobre el pensar constituyente. Estos intérpretes entienden que en la *Lógica* se trata de este segundo tipo de pensamiento: la *Lógica* es un pensar dirigido al pensar constituyente que explicita sus requisitos conceptuales implícitos. Si bien no se puede decir que este enfoque es incorrecto, sí creo que es incompleto. Considerar a la *Lógica* como una tarea exclusiva de explicitación y exposición de conceptos y excluir de ella la instancia de efectiva constitución de los objetos supone, a mi criterio, disminuir el sentido ontológico de esta obra.

Es en este sentido que sostengo como primer lineamiento de lectura que la *Lógica* debe incluir entre sus pretensiones cierta constitución efectiva del terreno ontológico. A esto, quisiera agregar dos lineamientos más que lo complementan refiriéndose de manera muy acotada a la articulación entre lógica objetiva y lógica subjetiva, a saber:

(1) La perspectiva que se presenta en la “doctrina del concepto” enseña que las categorías desplegadas en la lógica objetiva son, esencialmente, contenido temático de conceptos. Las categorías allí desplegadas son conceptos y deben ser estudiadas de acuerdo con las determinaciones que resulten propias a los conceptos (*cf.* Hegel, 1989, §160, agregado).

Conceptos tales como ser, nada, algo, etc., que en cierto sentido suponen una determinación ontológica inmediata, es decir, remiten inmediatamente a lo que es o son tomadas como una determinación de lo que es, desde esta nueva perspectiva, se revelan como siendo siempre el contenido pensado en algún concepto. Lo que se presentaba

como una determinación de lo que es, termina por revelarse como el contenido pensado por los conceptos del pensar puro. A esto llamamos *contenido temático del concepto*.

(2) Las formas de la lógica general o lógica formal –conceptos, juicios y silogismos– deben ahora exhibir su verdadero significado. Sostengo que el trabajo que Hegel elabora sobre estas formas busca exhibir cierto significado inherente a ellas e independiente del contenido circunstancial que ellas puedan expresar. En otras palabras, el concepto, los juicios y los silogismos poseen un *contenido semántico intrínseco*, que es expresado necesariamente en ellos –más allá de todo otro contenido afirmado en ellos de manera contingente– y que a la vez determina todo otro posible contenido.

Así como en Kant los conceptos puros del entendimiento imponen cierta determinación semántica al contenido representacional sintetizado según las reglas pensadas en las categorías, Hegel exhibirá que los conceptos, juicios y silogismos en tanto tales imponen también una determinación semántica a cualquier otro contenido que se someta a su forma.

Si estos lineamientos son correctos, sería esperable que el contenido expresado en la lógica objetiva se ajuste también a las formas del concepto, los juicios y los silogismos. Es decir, si las categorías de la lógica objetiva son conceptos, entonces deberían respetar las articulaciones lógicas por las que pasa el concepto² y estar determinadas según el contenido semántico inmanente a estas formas. Esto podría expresarse a nivel metodológico (es decir, en lo que se refiere al modo de despliegue de las formas de la lógica objetiva), y a nivel semántico. Es decir, lo que expresa el concepto *ser* debe estar determinado –al menos en cierto sentido– por las determinaciones lógicas y semánticas inmanentes al concepto.

En la sección siguiente, ofreceremos algunos indicios para acreditar que las formas lógicas aportan un contenido semántico inmanente que determina su contenido temático. Si se demostrara esto, se tendría un indicio fuerte para sostener que el tema de los conceptos –es decir, el objeto pensado– es al menos parcialmente deducido del concepto.

² Hegel (1997, §162): “[l]as determinaciones lógicas estudiadas hasta aquí, o sea, las determinaciones del ser y de la esencia, no son desde luego meras determinaciones del pensamiento; en su mismo pasar [de unas a otras], es decir, en el momento dialéctico, y en su regreso a sí y a la totalidad, se muestran ya como *conceptos*. Pero son solamente conceptos *determinados* (cfr. §§ 84 y 112), conceptos en sí o, lo que es lo mismo, conceptos *para nosotros*, por cuanto lo *otro* [o segundo] a lo que *pasa* cada determinación o [aquello] en lo que *aparece* (y la hace relativa) no se encuentra determinado como *particular*, ni lo tercero [a que pasa cada determinación] se determina [aún] como *singular* o *sujeto*, es decir, que no está *puesta* la identidad de la determinación con su opuesto, o su libertad, porque la primera determinación no es *universalidad*”.

2. El contenido semántico de los elementos lógicos

En esta sección quisiera adelantar algunos elementos en los que se haga evidente que Hegel considera que las formas lógicas hacen un aporte semántico inmanente. Nos ocuparemos de algunas formas judicativas. Debe advertirse, empero, que no debe entenderse la noción de *forma* en el escueto sentido que la lógica general le atribuiría.³

Creo que un caso paradigmático en el que se hace evidente la existencia de un contenido semántico inmanente a la forma lógica del juicio se da en el tratamiento del juicio positivo. Según su propia estructura, el juicio positivo hace una afirmación que resulta necesariamente contradictoria y se presenta como incapaz de expresar algo verdadero. El juicio positivo es un juicio afirmativo de la forma “S es P”, en el cual se atribuye el predicado P al sujeto S. Hegel revelará que los lugares lógicos de sujeto y predicado al interior del juicio poseen una determinación semántica propia.

Esto es precisamente lo que queda expresado al afirmar Hegel que el juicio positivo “según su forma, significa *el individuo es universal*” (Hegel, 1982, II, 322). Entiendo que al decir esto, Hegel afirma que más allá del contenido circunstancial expresado, todo juicio positivo impone una determinación al contenido en él expresado, según la cual el sujeto ha de ser representado y entendido como una entidad individual y el predicado como una entidad abstracta universal, autónoma y diferente del individual antes mencionado.

Como sabemos, las determinaciones que recaen sobre el sujeto y el predicado son también invertidas, de manera que el sujeto se convierte en lo universal, sustrato común de múltiples propiedades, y el predicado se convertirá en lo singular, en una de

³ “Cuando la lógica es considerada la ciencia de la forma absoluta, este ser formal, *para ser verdadero*, necesita tener en sí mismo un *contenido*, que sea adecuado a su forma, y esto tanto más, porque el elemento formal lógico tiene que ser la pura forma, y por lo tanto el verdadero elemento lógico tiene que ser la *pura verdad*. Por consiguiente este elemento formal tiene que ser pensado como algo mucho más rico en sí, en determinaciones y contenido, así como también poseedor de una eficacia sobre lo concreto infinitamente mayor de lo que se considera de costumbre.” (Hegel, 1982, II, 271. Asimismo, véase Hegel, 1989, §160 agregado). “Hasta tal punto la lógica del concepto se entiende corrientemente como ciencia meramente *formal*, que a ella se le atribuye la *forma* en cuanto tal del concepto, del juicio y del silogismo, pero de ninguna manera le corresponde [a ella decir] si algo es *verdadero*, porque eso se hace depender única y exclusivamente del *contenido*. Si las formas lógicas del concepto fueran realmente recipientes muertos, pasivos e indiferentes de representaciones y pensamientos, su conocimiento sería un relato redundante y, para la verdad, superfluo. Pero en realidad, en cuanto formas del concepto, estas formas son por el contrario *el espíritu vivo de lo efectivamente real*, y de lo efectivamente real sólo es verdadero aquello que lo es *en virtud de estas formas, por ellas y en ellas*. La verdad de estas formas por sí mismas nunca ha sido estudiada ni investigada, como tampoco lo ha sido su conexión necesaria” (Hegel, 1997, §162).

las múltiples propiedades del objeto, de manera que se afirma con igual fundamento que “lo universal es individual” (Hegel, 1982, II, 321).

En ambos casos, lo cierto es que en primer lugar la propia estructura del juicio positivo hace un aporte semántico que determina al contenido contingente expresado en él. Es la forma judicativa la que determina al contenido pensado como una articulación de estos dos tipos de instancia ontológica. En segundo lugar la estructura del juicio positivo es portadora de una contradicción que supone necesariamente la incongruencia y falta de verdad de aquello expresado en él. Y esta contradicción interna sólo puede depender del contenido semántico inmanente al juicio, no del contenido circunstancial del juicio.

En otras palabras, la propia determinación semántica sobre el contenido temático del juicio en virtud de su forma exige admitir que el juicio positivo no puede ser verdadero, pues no hay identificación posible entre los extremos vinculados por medio de la cópula. El juicio que afirma la identidad de los extremos es necesariamente falso, pues los extremos han de ser radicalmente de distinta naturaleza. Esta contradicción e insuficiencia del juicio es el motor que impulsará el desarrollo de las siguientes formas judicativas y posteriormente las figuras del silogismo, como figuras que logran una más acabada articulación de los momentos del concepto. Dicho en otras palabras, el juicio expresa como separados los momentos necesarios del concepto (universal, particular e individual), pero es incapaz de expresar una articulación y mediación completa de los tres elementos. Para ello, se necesitará un sistema de silogismos.

Creo que este tratamiento sobre el juicio positivo muestra que el contenido temático explícito de cualquier juicio positivo se ve determinado por un contenido semántico no circunstancial, inherente a la forma lógica en cuestión.

Quisiera pasar a una breve referencia sobre el juicio singular y el juicio categórico. Como se sabe, los juicios afirmativos (o positivos), juicios singulares y juicios categóricos no son, en sentido estricto, lógicamente diferentes. Se podría decir que los diferenciamos en tanto atendemos en ellos a diferentes aspectos del juicio en cuestión. Todos podrían ser expresados bajo la misma forma lógica “S es P”.⁴

⁴ Por ejemplo, en Hegel (1982, II, 334), se indica expresamente que el juicio singular es, tomado formalmente según la lógica general, un juicio afirmativo o positivo, aunque su significado no pueda ser acotado a él: “[a]quel juicio, que según su forma universal es positivo en general, tiene que ser entendido como negativo. Sin embargo, como el juicio de la reflexión no es puramente un juicio positivo, la negación no concierne directamente al predicado”.

A pesar de la identidad lógico-formal, tanto Kant como Hegel han distinguido el aporte semántico que cada uno de ellos brindaría en la determinación de los objetos. Por más que el juicio afirmativo sea formalmente idéntico al juicio categórico, en el primero atendemos a la *afirmación* o atribución de una propiedad positiva al sujeto, mientras que en el segundo atendemos fundamentalmente a la relación de inherencia de la propiedad sobre la substancia que perdura.

De manera análoga, encontramos en el tratamiento hegeliano de los juicios de reflexión (o de cantidad) que dichos juicios imponen una nueva determinación semántica sobre el contenido en ellos considerados.

El tratamiento es levemente diferente en la *Lógica* y la *Enciclopedia*. En ambos casos, lo característico del juicio de reflexión es que en él se establece una relación del elemento considerado en el juicio con algo más.

En los agregados de la *Enciclopedia* pareciera indicarse que el juicio de reflexión se caracteriza por que el sujeto esté relacionado por medio de su predicado con algo más. El ejemplo allí dado puede resultar equívoco: “esta planta es saludable” (Hegel, 1989, §174, agregado) sería un juicio de reflexión, mientras que “la rosa es roja” sería un juicio de existencia. Aquí, se trataría de un juicio reflexivo porque el concepto de saludable exige referir las propiedades de la planta a algo más: la salud o la enfermedad que la planta curaría.⁵

Sin embargo, el ejemplo propuesto por Hegel es equívoco y nos aleja del verdadero sentido del texto. La diferencia entre distintos tipos de juicio no puede recaer en el contenido circunstancialmente expresado en él, en el predicado utilizado en él.

El verdadero sentido del texto es otro. Los juicios de reflexión o cantidad suponen un nuevo modo de concebir la articulación entre género, especie e individuo o entre universal, particular y singular. Es en esta nueva forma de articular estos elementos en la que encontramos la reflexión o relación a que Hegel hace referencia.⁶

Si tomamos conjuntamente los tres tipos de juicio (universal, particular y singular), advertimos que por medio de ellos ya no nos limitamos a simplemente predicar una propiedad universal de un individuo. Los juicios de cantidad suponen la

⁵ Los ejemplos en la *Lógica*: “[e]l hombre es *mortal*, las cosas son *perecederas*, este objeto es *útil, nocivo*” (Hegel, 1982, II, 332)

⁶ “El sujeto [...] está puesto como un universal, que se ha reunido como en uno solo por medio de la relación de los diferentes, o bien, considerado en general según el contenido de diferentes determinaciones, es el sumarse de múltiples propiedades y existencias” (Hegel, 1982, II, 331-332). “El individuo está reflejado en este predicado suyo, que es su esencia universal; por lo tanto el sujeto es lo existente y lo aparente. El predicado, en este juicio, no *inhiere* más en el sujeto; es más bien lo *existente en sí*, bajo el cual está *subsumido* aquel individuo como un accidental” (Hegel, 1982, II, 333).

representación de un conjunto. Ya sea el juicio universal que piensa una totalidad unificada de individuos, ya sea el juicio particular que piensa una totalidad y una diferencia interna, ya sea el juicio singular que piensa un individuo de una clase, se trata de una nueva determinación en la articulación de los momentos del concepto.

En cualquiera de estos tres tipos de juicio se piensa necesariamente una referencia de un momento del concepto a alguno de los restantes momentos del concepto. El juicio singular exige pensar al individuo como parte de un conjunto superior. El juicio particular, exige pensar una diferencia interna a un conjunto, es decir, pensar especies de un género. El juicio universal supone pensar una pluralidad agrupada. En otros términos, se presentan múltiples juicios positivos que reciben una particular determinación en su sujeto y en su predicado.⁷

No es su contenido, sino su forma la que provoca esta particular articulación de los momentos del concepto. Así puede hablarse de *reflexión* o *referencia* de un elemento a los restantes, fundada sólo en las formas lógicas de los juicios.

Hagamos, finalmente, una breve referencia al juicio categórico. El juicio categórico es el primer juicio de los juicios de necesidad. Es el resultado de la articulación de los juicios de reflexión. La articulación lograda por ellos en conjunto se presenta de manera objetiva en el juicio categórico. En el juicio categórico, se presenta esta articulación en una sustancia, en un objeto que posee propiedades de manera necesaria en función de su pertenencia a una especie o género. Con esto, se expresa la naturaleza de la cosa.

Nuevamente, Hegel nos ofrece ejemplos equívocos: “la rosa es roja” y “la rosa es una planta” (Hegel, 1982, II, 341). Sólo el segundo expresa la naturaleza de la cosa y es un juicio categórico. Como sabemos, esta distinción no puede depender del contenido. Esto implicaría que debe suponerse que el juicio categórico en virtud de su estructura o del contenido semántico inherente a su forma, expresa la inherencia de la especie y el género en la cosa, en la sustancia. En otras palabras, que el juicio como juicio hace un aporte propio en la determinación de la estructura ontológica de la cosa pensada en él.

Algunas conclusiones

⁷ *Esto es un universal esencial* (Hegel, 1982, II, 334), *algunos individuos son un universal de la reflexión* (Hegel, 1982, II, 334), *todos son todos los individuos* (Hegel, 1982, II, 336).

El presente trabajo comenzó señalando una línea de lectura provechosa pero incapaz de explicar la constitución del individuo a partir del concepto. Si bien no hemos abordado este tema de manera directa, hemos podido acreditar que algunas de las formas judicativas poseen cierto contenido semántico inmanente, determinante del contenido temático pensado en ellas.

Esto constituye sólo un pequeño indicio que señalaría: (1) que las formas de la lógica objetiva, entendidas como contenido temático de conceptos o como determinación inmediata de los objetos, deben ser determinadas en función del contenido semántico inherente de las formas lógicas; (2) que parte del contenido temático de la forma lógica está constituido o conformado por el propio contenido semántico que imponen por sí mismas dichas formas; (3) que al menos ciertos rasgos del objeto pensado en dichas formas y determinados según las categorías de la lógica objetiva son dependientes de estas formas en cuanto tales.

Todo esto vale como un indicio que fortalece la sospecha según la cual debe entenderse a la *Lógica* como capaz de determinar de manera efectiva –aunque dentro de ciertos límites– las determinaciones ontológicas de los objetos.

Bibliografía

de Boer, Karin (2004) “The dissolving force of the concept: Hegel’s ontological logic”, *The Review of Metaphysics*, 57, 4, pp. 787-822.

_____ (2010) *On Hegel. The sway of the negative*, Hampshire, Palgrave Macmillan.

Fulda, Hans F. (1988) “Ontologie nach Kant und Hegel”, en Henrich, Dieter y Horstmann, Rolf-Peter (eds.), *Metaphysik nach Kant?*, Stuttgart, Klett-Cotta, pp. 44-82.

Hegel, G. W. F. (1982) *Ciencia de la lógica*, 2 t., Buenos Aires, Ediciones Solar, trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo.

_____ (1989) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen*, en Hegel, G. W. F., *Werke in 20 Bänden*, t. 8, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

_____ (1997) *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Madrid, Alianza, trad. Ramón Valls Plana.

- Houlgate, Stephen (1991) "Thought and Being in Kant and Hegel", *The Owl of Minerva*, 22, 2, pp. 131-140.
- Kroner, Richard (1921-1924) *Von Kant bis Hegel*, 2, t., Tübingen, J. C. B. Mohr.
- Pippin, Robert B. (1989) *Hegel's idealism. The satisfactions of self-consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge.

Desarrollo político-económico de las instituciones modernas

Valentín Eduardo Ibarra (UADER)

ibarrave@live.com.ar

1. Introducción

En el presente trabajo abordaremos los aspectos centrales de la historia económica de Europa. Partiremos desde la crisis del sistema feudal hasta llegar al surgimiento del capital industrial, aceptando la premisa canónica en la que Inglaterra es considerada como el lugar geográfico de la génesis y desarrollo del capitalismo. No obstante ello, entendemos que las formas de un período histórico son múltiples y nunca de una sola pieza, por lo que será necesario reconocer los profundos cambios sufridos durante los siglos XIV a XVII. ¿Cuál es la motivación que nos anima a una investigación filosófica en economía? Nos preguntamos por su sentido, que no es el mero acto de ordenar resultados en una tarea escolástica, sino que nos adentramos en el camino de querer decir algo más; una investigación en filosofía merece responder a las preguntas sobre el valor del objeto abordado, sus características distintivas, los límites temporales, su existencia misma. Uno de los tópicos de mayor debate entre los especialistas de distintas disciplinas es acerca de cuándo y cuáles son las etapas de transición que van desde el sistema feudal a lo que conocemos como capitalismo.

Es necesario aclarar que el término *capitalismo* es rara vez utilizado por los economistas como categoría histórica ya que por lo general es empleado técnicamente respecto de los llamados *métodos de producción indirectos*, cuestión que ha sido considerablemente asociada con la naturaleza del capital y es un grosero reduccionismo. No refiriéndose al modo de apropiación de los instrumentos de producción, sino sólo a su origen económico y el grado en que se emplean. Desde esta perspectiva se implica negar el significado específico como sistema histórico-espacial y se lo identifica como un sistema de iniciativas individuales y libres en que las relaciones económicas y sociales se reglan por contrato; se iguala capitalismo con el *laissez-faire* o sistema de libre empresa, donde eso que los economistas denominan *juego de la oferta y la demanda* pareciera ajustar el mercado.

El párrafo que precede describe al capitalismo como la organización de la producción para un mercado distante, separando la economía natural de la economía monetaria, poniendo de manifiesto la relación que existe entre producción y consumo de bienes, es decir cuando se traza la longitud de la ruta que va del productor al consumidor. También podemos tomar el enfoque Marxiano superando el estado de la técnica y haciendo foco en el modo de apropiación de los medios de producción y las relaciones sociales entre los hombres. Entonces, capitalismo no es un sistema de producción para el mercado de bienes y servicios, sino un entramado bajo el cual la fuerza de trabajo se había convertido también en mercancía, comprada y vendida en el mercado de factores. Lo que diferencia a esta definición de otras es que no basta con que exista comercio y circulación monetaria, sino que quienes poseen el capital lo utilicen para obtener plusvalía sobre la fuerza de trabajo. Algunas definiciones que sólo ponen el acento en el carácter comercial comparten el defecto de no identificar una época determinada de la línea temporal, haciendo pensar que toda la historia es capitalista, ya que el uso lucrativo del dinero no es exclusivo del mundo moderno, sino que puede observarse en cualquier corte que hagamos, en la antigua Grecia, Roma, las Cruzadas, etc.

Lo que claramente hace falta es una definición que caracterice las instituciones económicas del mundo moderno, y si este espíritu capitalista es un producto histórico ¿cuáles fueron las causas de su aparición en el escenario europeo primero, y global, posteriormente? De lo que se trata es de encontrar si aquello que llamamos sistema capitalista es el desarrollo de acciones humanas tendientes a tal fin o un emergente del azar, cuyo resultado fuera éste que conocemos.

2. Declinación del feudalismo

El término feudalismo también es utilizado en sentidos diversos y contradictorios, su rasgo fundamental radica en el hecho de que la posesión de la tierra es la fuente del poder político, donde el status está determinado por el goce de los derechos reales. Es un modo de producción en el que la servidumbre conlleva una obligación debida al Señor, en dinero o en prima de servicios.

En el carácter del Señor residía el poder, la costumbre y la ley. El sistema feudal estuvo asociado a un bajo nivel técnico, con instrumentos de producción simples y baratos, encontrándose la división del trabajo en un nivel muy primitivo de desarrollo y

asociado también a satisfacer las necesidades inmediatas de la familia y la aldea. En la sociedad feudal la fuente de riquezas de la aristocracia consistió en el trabajo de los siervos. En este sentido el feudalismo fue deficiente como sistema de producción, ligado a la creciente necesidad de renta de la clase señorial y a la debilitada capacidad de respuestas de la clase servil, explotada hasta los límites de la resistencia humana.

Durante el siglo XIV pudo observarse en Europa una profunda crisis demográfica; uno de los motivos de este resultado fueron las sucesivas pestes que desolaron el Viejo Continente, donde las condiciones higiénicas no fueron las deseables para ningún estándar de salubridad. La duración media de la vida humana en los siglos XIII y XIV no superó los treinta y cinco años y cada brote causó severos daños a la población general, perdiéndose buena parte de las cosechas y comenzando a recorrerse un espiral descendente y endémico.

Las consecuencias directas e indirectas de las pestes del siglo XIV dieron por resultado una fractura del capital demográfico de Europa y del sistema de relaciones basadas en la servidumbre. Aún sin cifras exactas puede verse, según las noticias de la historia, un freno en la construcción de obras de envergadura tales como saneamiento de ríos, tala de bosques y la construcción de grandes estructuras como catedrales y castillos, signos de sociedades laboriosas y en puja.

Estas situaciones de epidemias generaron grandes movimientos migratorios, primero de las gentes acomodadas, de ciudades en ciudades y posteriormente los llamados éxodos rurales; estos flujos de personas en fuga dieron origen a nuevos problemas urbanos, como el hacinamiento y la mendicidad, la aparición de grupos flagelantes y la ruptura de vínculos por miedo a contagios. Puede observarse que se multiplican las denuncias por herejía ante los tribunales inquisidores ya que la peste era concebida como efecto del pecado. Al desorden económico que hemos mencionado, debemos adicionar un desorden moral. El cristianismo aún (hasta el siglo XVI) ejercía un marco de referencia legitimador del espectro social en su conjunto.

3. Cambios en la estructura agrícola y el ascenso de las ciudades

La agricultura, en una sociedad como la de la Europa medieval, representó la mayor parte de la producción económica, puesto que las relaciones decisivas estuvieron ligadas a la posesión de la tierra; y esto tiene un carácter limitado debido a una

ineficiente rotación de cultivos, agotamiento de los suelos y nula inversión en tecnología, sumado a las técnicas rudimentarias de trabajo.

Pero entre los siglos XIII y XIV se originó un cambio radical y un gran florecimiento del sector, con cambios auspiciosos no en las cantidades sino en la estructura agrícola en sí. Modificaciones que trajeron consigo el abandono por completo de espacios rurales y la disminución intensa en otros como consecuencias indirectas de las epidemias.

Pudo observarse un cambio de estructura agrícola que trajo aparejado una reducción del ganado para trabajo (bueyes y caballos) y modificaciones en las condiciones de arado. Posteriormente se observa un deterioro en los términos de arriendo y se dieron lugar nuevas formas de alimentación.

Conforme nos adentramos en el siglo XIV aumentan los consumos de carne de buey y de oveja, la economía agropecuaria se volcó hacia el pastoreo y aparecieron las plantaciones frutales y viñedos, el trigo fue reemplazado por el lino, productos que necesitan mayor proceso productivo para ser consumidos.

Podemos considerar que la crisis agrícola del siglo XIV fue notable; por un lado, por la reducción en las cantidades producidas, y por el otro, porque la renta que los campesinos debían a los señores era devorada por un alto índice inflacionario, puesto que los cánones a pagar eran fijados a largo plazo, pasándose de un pago total en dinero a un pago mixto (parte en dinero y parte en especies). Todo lo descrito hasta aquí originó (en parte) el desmoronamiento del sistema de producción feudal: ahora el Señor debió comprar el trabajo sin ejercer sus derechos sobre la persona, aunque el proceso de liberación no se verá claramente hasta los siglos XVI al XVIII y comienza a cobrar sentido el concepto económico de *escasez*.¹

Apenas nos asomamos a los aspectos relacionados con el comercio internacional y a los problemas de distribución a gran escala, emergen los obstáculos relacionados con la banca y la moneda. Las principales rutas de navegación perdieron pujanza, comenzando una estrecha interrelación entre los sistemas de navegación del Mar del Norte, el Atlántico y el Mediterráneo, traducido en una nueva importancia de Gibraltar.

¹ El concepto de escasez, en economía, no designa la falta absoluta de un bien, sino la relativa insuficiencia del mismo con respecto a las necesidades, deseos o requerimientos de los consumidores. Un bien escaso, por lo tanto, es aquel cuya abundancia o disponibilidad es limitada. Puede darse el caso de que haya pocos bienes de una cierta clase y que, sin embargo, no se los considere escasos desde el punto de vista económico: una piedra que no posea utilidad para la construcción y que no sea valorada por sus características estéticas u ornamentales, no es un bien económico pues no existe demanda para ella, por más que sea única en su especie y por lo tanto "escasa" en el sentido vulgar del término.

Aparecieron nuevas rutas como Génova y Venecia, Roma y Frankfurt. Europa se repliega sobre sí misma y los viajes, tanto exploratorios como comerciales, hacia oriente se interrumpen. Los Mongoles eran un obstáculo camino a China y la era de las Cruzadas había llegado a su fin.

Los cambios sufridos por las economías urbanas sumados a un deficiente sistema de banca generaron marchas y contramarchas en un proceso creciente de mercantilización de las relaciones sociales, el tiempo cobró definitivamente un sentido laico² y cobra vida el comerciante moderno. Entretanto, en este período apareció la contabilidad por partida doble³ que gobierna la disciplina, hasta la actualidad.

En la medida en que el desarrollo del mercado ejerció tal fuerza desintegradora sobre la estructura del feudalismo, preparó el terreno para el ascenso de ciudades como cuerpos organizados, ostentando independencia económica y política, erigiéndose como centros de las transacciones monetarias y operando como un imán respecto de las poblaciones rurales. No obstante, es necesario destacar que en un principio las ciudades estaban subordinadas al poder señorial. Por ejemplo, en Inglaterra los propietarios de los señoríos menores tomaban créditos de los comerciantes y pusieron a sus hijos como aprendices de un oficio urbano o se casaban con los hijos de mercaderes. Incluso la propia nobleza llegó a dedicarse al comercio y puesto que las ciudades se desarrollaron dentro de la estructura de la sociedad feudal, sus habitantes conservaron ciertas relaciones de dependencia con un señor.

² Desde la perspectiva de Max Weber, existe una conexión interna entre modernidad y racionalismo occidental, en el que el proceso de desencantamiento condujo a Europa al desmoronamiento del ideario religioso, ofreciendo como resultado una cultura profana. Ciencias experimentales, artes autónomas, teorías de la moral y del derecho fundadas en principios, y con ello la evolución de las sociedades modernas con sus nuevas estructuras: la empresa capitalista y el aparato burocrático estatal. Es decir, las sociedades inmersas en una institucionalización de la acción económica y administrativa con arreglo a fines. Desde la perspectiva de Habermas en *El discurso filosófico de la modernidad*, “[e]l concepto de modernización se refiere a una gavilla de procesos acumulativos y que se refuerzan mutuamente: a la formación de capital y a la movilización de recursos al desarrollo de las fuerzas productivas y al incremento de la productividad del trabajo; a la implantación de poderes políticos centralizados y al desarrollo de las identidades nacionales; a la difusión de los derechos de participación política, de las formas de vida urbana y de la educación formal; a la secularización de valores y normas, etc.” (1989, 12); lo que se describe es un patrón de procesos de evolución social entrelazados en cuanto al espacio y el tiempo. La conquista de América, el Renacimiento y la Reforma constituyen la división enfática entre la Edad Media y una nueva que expresa la convicción de que el futuro ha comenzado, es decir, que es una nueva experiencia de progreso y aceleración. Con esto, el tiempo se torna un recurso escaso.

³ Es lo que comúnmente se conoce como “partida doble”, expuesta por primera vez por Fray Luca Pacciollo, conocida en sus comienzos con el nombre de “método veneciano” o “método italiano”. Tiene su fundamento técnico en un procedimiento matemático que arma la ecuación contable básica. Cada operación genera una serie de anotaciones que arrojan una misma cantidad numérica aunque de signos contrarios, una en el *Debe* y la otra en el *Haber*, donde se genera una permanente igualdad. Por este método es posible conocer el *resultado* de cada operación; permite la detección de errores y el rumbo de la “hacienda”.

4. Los comienzos de la burguesía

No es fácil determinar a qué ritmo las comunidades urbanas conquistaron autonomía total o parcial respecto de la autoridad feudal, en cada ciudad podrán observarse características particulares.

En las ciudades más grandes los burgueses y las familias aristocráticas conservaron los privilegios de gobierno. Puede verse además que dentro de la clase burguesa hubo estratos superiores e inferiores. Como ya referenciamos, las familias feudales absorbieron las actividades económicas y mantuvieron sus antiguas tierras, de esta manera detentaron las funciones de gobierno y mantuvieron privilegios comerciales. La ciudadanía se ligó a la posesión de lotes o de las propiedades inmuebles dentro del tejido urbano, de lo que se deduce que en los primeros tiempos el comercio fue una fuente de ingresos que no otorgaba mayores beneficios en términos de derechos. Con el paso del tiempo los antiguos u originales propietarios de la tierra acrecentaron sus riquezas notablemente al lotearla y venderla a la creciente población que buscaba el cobijo de las nuevas ciudades. Esto es, a decir de muchos especialistas, una de las claves de la acumulación del capital, ya que no puede atribuirse al desarrollo de las actividades comerciales al menudeo el surgimiento y pujanza de las urbes con la posterior emergencia industrial. A lo sumo los mercaderes de a pie y buhoneros lograron reunir modestas fortunas ya que la productividad del trabajo y la unidad de producción eran pequeñas.

Las ciudades estaban en un período de alza, la presión que ejercieron las corporaciones de mercaderes en la administración municipal y del mercado estaba orientada a proteger los intereses colectivos en sus tratos con el campo y con los comerciantes extranjeros, incluía el derecho a cobrar impuestos, lo que proporcionaba una importante fuente de ingresos, además ejercieron el control y regulación de habilitaciones –pudiendo delimitar las cuestiones contractuales de algunas transacciones–. El espíritu de esta política fue el de poner en ventaja a los conciudadanos por sobre los extranjeros u otros competidores. En algunas ciudades estaba prohibido, por ejemplo, salir al encuentro de los convoyes (por tierra o por agua) a fin de establecer posibles contratos ventajosos: una vez llegados al centro de la ciudad recién se habilitaba la posibilidad de negociar. Los municipios comenzaron a desarrollar

el cobro de portazgos en puentes y desvíos de caminos a fin de *orientar* las caravanas según sus regulaciones.

La larga crisis de la economía y de la sociedad europeas durante los siglos XIV y XV puso de manifiesto las dificultades y los límites del modo de producción feudal, pero, ¿cuál es el resultado político final de los movimientos sociales de la época? En el transcurso del siglo XVI aparece en Occidente el Estado Absolutista. Las monarquías de Inglaterra, Francia y España presentaron una ruptura decisiva respecto de las formaciones políticas y sociales medievales, transformaron las antiguas noblezas feudales y las nuevas burguesías urbanas. La formación de las nuevas burocracias tiene su lógica en la ruptura con los viejos órdenes jerárquicos y en las nuevas funciones del poder político. Emerge así el Estado absolutista forzando un desplazamiento de la coerción política hacia una cima centralizada y militarizada: el poder *real*, que terminó por disolver el sistema regional de feudos.

5. El surgimiento del capital industrial

De lo que hemos dicho hasta aquí podemos ver cómo el capital comercial, en su primera etapa, mantuvo una relación externa con el modo de producción. En este sentido el comerciante era un intermediario de la mercadería producida por el artesano y por el campesino, cuyo fin era la obtención de beneficios a través de su posición de pivote entre las diferentes áreas y etapas. Más tarde, sin embargo, el capital comenzó a ligarse al modo de producción a fin de ponerlo al servicio de la conquista de mercados más amplios.

En este período ciertas industrias tales como las del cobre, municiones, fabricación de pólvora, la minería y la fundición se desarrollaron y transformaron a escala tal que exigieron un capital inicial inalcanzable para un artesano corriente. Aparecieron promotores que organizaron empresas en forma de sociedad por acciones, y también la necesidad de obreros a escalas considerables. De manera similar, la agricultura sufrió nuevas y profundas modificaciones, comenzando a verse grandes contratos de arrendamiento, inversión en tecnología y criadores de rebaños a gran escala. Ya con esta configuración del mercado se comienza a depender más del trabajo asalariado que de la acción propia del productor directo, es decir que este cambio cuantitativo produce en el tiempo, los cambios cualitativos característicos del modo de producción capitalista, un cambio radical de orientación.

A mediados del siglo XVII podemos observar un creciente predominio de mercaderes-patronos, clase surgida de entre los artesanos que, al ver acrecentadas sus riquezas, pudieron ascender a privilegiadas esferas del comercio exportador. La creciente división del trabajo en áreas distintas agrupadas por actividad estuvo destinada a debilitar el accionar de las corporaciones que tenían un acceso favorable a créditos para producción y desarrollo. Los empréstitos se tornaron necesarios puesto que en ciertos tipos de industrias los adelantos técnicos alcanzaron un grado tal que su escala era de tipo fabril.

Bibliografía

- Anderson, Perry (1998) *El Estado absolutista*, México D. F., Siglo XXI, trad. Santos Juliá.
- Beaud, Michel (2013) *Historia del capitalismo. De 1500 a nuestros días*, Barcelona, Ariel, trad. Juanjo Estrella González y Manuel Serrat Crespo.
- Dobb, Maurice (1975) *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo*, México D. F., Siglo XXI, trad. Luis Etcheverry.
- Habermas, Jürgen (1989) *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, trad. Manuel Jiménez Redondo.
- Hobsbawm, Eric (1988) *En torno a los orígenes de la revolución industrial*, Madrid, Siglo XXI, trad. Ofelia Castillo y Enrique Tandeter.
- Romano, Ruggiero y Tenenti, Alberto (1980) *Historia Universal. Siglo XXI*, t. 12, *Los fundamentos del mundo moderno. Edad Media tardía, Renacimiento, Reforma*, Madrid, Siglo XXI, trad. Marcial Suárez.
- Smith, Adam (1958) *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, trad. Gabriel Franco.
- Wallerstein, Immanuel (1979) *El moderno sistema mundial I. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, México D. F., Siglo XXI, trad. Antonio Resines.

La disarmonía de los principios como origen del mal en los Escritos sobre la Libertad de F. W. J. Schelling

Carolina Jürgens (UNSAM)
caro.jurgens@gmail.com

Introducción

En la obra *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*, escrita en 1809 por F. W. J. Schelling, el autor se decide por dar inauguración a su parte ideal de la filosofía, estableciendo los cimientos conceptuales para explorarlo en *Las edades del Mundo* y en su filosofía tardía. Estos escritos operan como bisagra entre la parte real y la parte ideal de su filosofía. Sus esfuerzos se centran en encontrar el inicio del sistema explicando la génesis de la libertad.

Schelling atribuye el origen del mal a una separación o, más bien, una falsa unidad de las fuerzas o principios. Nuestro propósito será el de indagar en qué consiste dicha disarmonía. El autor lo vincula al hecho mismo de la libertad y a la autodeterminación por una decisión que no sólo se da en el hombre, sino más originariamente en Dios. Preguntarnos por el origen del mal es adentrarnos también en la autoexposición del Absoluto. En este sentido se desarrollarán los siguientes puntos:

- 1) Concepto real y vivo de la libertad que incluye en su seno la capacidad para el bien y para el mal.
- 2) Primera indagación de los principios en Dios como voluntad particular y voluntad universal dados a partir de la escisión de las fuerzas en él.
- 3) La separación de los principios, o su falsa unidad, como origen del mal.
- 4) Segunda indagación de los principios en Dios como voluntad del amor y voluntad del fundamento.

1. Concepto real y vivo de la libertad

El autor ofrece el concepto real y vivo de la libertad, el cual incluye en sí mismo que el hombre tiene la capacidad para el mal. “Y sin embargo, el concepto real y vivo es

el de que la libertad es una capacidad para el bien y para el mal” (SW I, 7, 352).¹ En esta definición, hallamos distintos considerandos sobre la libertad.

En primer lugar, la libertad humana es entendida como autodeterminación esencial. Surge de la propia naturaleza o esencia como necesidad interna. La libertad procede necesariamente de la naturaleza humana. Sin embargo, las acciones humanas no surgen del hombre movidas por la necesidad, sino por la libertad. Entiéndase bien, la esencia del hombre es su acto libre, pero la libertad responde a una necesidad interna de la naturaleza humana. El hombre es libre en cuanto que actúa según las leyes de su propia esencia y no se encuentra determinado por ninguna otra cosa ni dentro ni fuera de él. Así, necesidad y libertad, la contradicción superior, es comprendida como una compenetración de ambos opuestos (SW I, 7, 385).

En segunda instancia, la libertad es comprendida como condición del sujeto en su integridad. Esto significa que la esencia del ser incluye el bien y el mal.

Tercero, Schelling afirma que “[q]uerer es el ser originario” (SW I, 7, 350). La voluntad queda caracterizada como ser. El querer es libre. La voluntad por lo tanto es libre, porque quiere ser; no quiere ser esto o lo otro, sino ser. La libertad de la voluntad significa que la voluntad es el ser. La libertad de la voluntad se produce cuando la voluntad universal no queda subyugada a los caprichos de la libertad propia. Por el contrario, cuando la voluntad propia es dirigida por la voluntad universal se produce la verdadera libertad de la voluntad.

En cuarto y último lugar, la libertad como facultad también del mal consiste en la disarmonía de los principios que tiene lugar cuando la voluntad propia quiere sobreponerse a la voluntad universal. Esto derivará en el siguiente aspecto de la libertad. El hombre es libre al modo del Absoluto y se autodetermina por una decisión (es decir, escisión) propia y absoluta que tiene lugar en el principio de la creación y que se caracteriza por ser necesaria. La libertad es autodeterminación al modo de la autodeterminación del Absoluto. Así pues, para comprender de qué manera el hombre se decide debe indagarse su acto homólogo en el Absoluto.

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 4. 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 la *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana* se ha utilizado la traducción española de Helena Cortés y Arturo Leyte en: Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (2004) *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Barcelona, Anthropos.

2. Unidad y escisión de las fuerzas en Dios: los principios como voluntad particular y voluntad universal

Schelling encuentra que es necesario exponer el despliegue del Absoluto desde la indagación de los principios en él. Así, encuentra las siguientes díadas de principios. A saber: voluntad propia y voluntad universal, y voluntad de fundamento y voluntad de amor.

En primera instancia, Schelling narra la presencia de una emoción primera del existir divino que es el ansia. Ella genera en Dios mismo una representación reflexiva interna cuyo objeto es Dios. Sin embargo, Dios al representarse es entendimiento. En él se oponen dos fuerzas, una de contracción y otra de expansión. La fuerza de contracción o fuerza del fundamento lo lleva a replegarse sobre sí mismo, mientras que la fuerza de expansión o fuerza de amor lo lleva a expresarse en la naturaleza. El ansia es esta fuerza de repliegue, es decir, una voluntad propia que lo conduce a volverse sobre sí mismo y que es el fundamento oscuro de Dios.

Esta ansia no es el Uno, pero sí es con él eterna, dado que quiere engendrar a Dios, es decir, a la Unidad insondable. Es una voluntad que quiere el entendimiento, pero aún no es una voluntad subsistente por sí misma. Esto es así, porque para que sea voluntad perfecta requiere del entendimiento que es la voluntad en la Voluntad, es la salida del sí mismo, del principio de repliegue o egoicidad a través del amor (SW I, 7, 359).

Para poder llevar a cabo su autoexposición, ocurre primero un acto de distinción dentro del mismo Dios entre lo que es Dios y lo que no es Dios, es decir, entre su fundamento o naturaleza en Dios y su existencia. El ansia en Dios busca permanecer encerrada en su naturaleza mientras que el entendimiento quiere desplegar la existencia de Dios en una construcción que no es sino la naturaleza como objeto de la creación. En esta separación se levanta la unidad escondida de lo que está escindido.

El filósofo destaca que es necesaria la escisión de estas fuerzas para que se desarrolle la unidad de la Creación (SW I, 7, 361-362). Sólo porque se separan, surge la unidad subyacente en la naturaleza creada y en el hombre.

La identidad y diferencia de principios se corre hacia los conceptos de unidad y escisión de las fuerzas en el fundamento de Dios. Introducir una separación, es decir, una diferencia en su sentido máximo de fuerzas, conduce a comprender la misma como

origen de la unidad y a su vez fundada en ella. Porque las fuerzas se separan, se puede llegar a la realización de todas las cosas que remiten a su vez a una Unidad primigenia, a un fundamento que requiere de la separación para que la existencia divina se auto-exponga.

Al respecto, Ana Carrasco Conde, en su libro *Aberratio a Centro* (Carrasco Conde, 2009, 11), precisa que, 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” (SW I, 7, 353). 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. Carrasco Conde precisa:

Nótese que se habla de *independencia* respecto a Dios, no de exterioridad a él (como si la raíz del mal pudiera situarse fuera de la divinidad): no hay un ser absolutamente malo, sino tan solo un Dios entendido como vida y proceso en el que se dan bien y mal. Y si Dios es vida y proceso, si somos y vivimos en Dios, si nada queda fuera de la divinidad, entonces esta raíz independiente de Dios, pero que sin embargo es Dios mismo, ha de constituir lo que Schelling denomina la Naturaleza – en Dios, el fundamento (*Grund*) de Dios. (Carrasco Conde, 2009, 12).

3. El origen del mal por la inversión de los principios

Así, Schelling procede a explicar la vinculación del mal con el problema de la unidad y de la totalidad. El mal exige la aparición de una unidad originaria. Es decir, para que haya caída o separación de las fuerzas, ellas debían estar unidas en una primera instancia. El bien surge cuando el principio de egoicidad, la mismidad, es elevada a la luz, es decir, al espíritu y al entendimiento. El mal aparece cuando el principio de egoicidad triunfa en la exaltación del mal, llevando la contracción de la mismidad hacia sí mismo. Se produce una intimidad con el centro. “[T]ampoco surge el mal del principio de finitud por sí, sino del principio oscuro o egocéntrico llevado a la intimidad con el centro, y del mismo modo en que existe un entusiasmo por el bien, también existe una exaltación del mal” (SW I, 7, 372).

Schelling atribuye a una caída originaria, que es la separación de los principios, el origen del mal (SW I, 7, 372). Sin embargo, la posibilidad efectiva y real del mal,

reside en el hombre cuando los principios están separados, o, mejor dicho, falsamente unidos, en un estado de disarmonía. Como se la comprende en relación a la unidad, porque hubo una unidad previa, es que se puede afirmar que ahora las fuerzas están separadas, o más bien falsamente unidas. El mal no es la separación de las fuerzas en sí misma sino su aparente unidad. “Pues no es la separación de las fuerzas la que es disarmonía en sí, sino la falsa unidad de las mismas, que sólo en relación con la verdadera unidad puede llamarse separación” (SW I, 7, 371).

La disarmonía precisamente produce la alteración del orden. En esto reside la positividad del mal, el hecho de que exista efectivamente. En la ruptura de la totalidad, como unión y armonía, reside el mal. De aquí, para poder explicar Schelling la eficacia del mal, infiere una raíz de libertad en el fundamento. Sólo se puede explicar la positividad del mal en tanto que exige la libertad del hombre para ser llevado a cabo. El mal no es privación (no es la falta o ausencia de bien *–privatio boni–*), sino que tiene su propia realidad bajo la apariencia de orden. Carrasco Conde agrega que el hombre, aun estando en Dios, tiene una vida para sí y está facultado por su libertad a realizar el mal al afirmarse en su propia vida (Carrasco Conde, 2009, 223). En el mal la totalidad está dividida, se produjo un desorden, o ataxia, de las fuerzas. “Lo positivo es siempre la totalidad o la unidad; lo que se le opone es la división de la totalidad, la disarmonía, la ataxia de las fuerzas” (SW I, 7, 370). Schelling rechaza la hipótesis de que el mal proviene de la materia (SW I, 7, 370).

Siguiendo la especulación teórica de Schelling sobre la voluntad universal y particular, el hombre cuando respeta el orden natural y permanece en su lugar, es decir en el centro, atiende a la voluntad universal. Cuando se erige a sí mismo como centro, instalando su voluntad particular en el lugar de la voluntad universal, produce la inversión (*Umkehrung*) de los principios, esto es, del orden dado por la Voluntad de Dios. El hombre es libre de transgredir a Dios. Puede alterar el orden por él dado. Y en esta posibilidad efectiva de realizarlo reside el mal. Cuando el hombre se sujeta libremente a la luz del entendimiento para irradiar sobre el principio oscuro realiza el bien y contribuye a la realización del orden divino.

La unidad de los dos principios se da en Dios. El hombre hace el bien cuando ambos principios están unidos. Ese es el momento en el que hay armonía. Es de suma relevancia tener esto en cuenta, porque aquí reside el modo que tiene Schelling de alejarse de una interpretación panteísta y, no obstante, confirmar la autoexposición del Absoluto en la creación. La unidad de los principios en el hombre no es indisoluble,

como sí lo es en Dios. Aquí radica el punto de diferenciación entre Dios y las creaturas. La separación de los principios en el hombre se da por un movimiento libre en él para que la unidad manifieste su omnipotencia. Conceptualmente, y desde un punto de vista dialéctico, sin separación es imposible pensar la unidad. Ella es conceptualizada en tanto que se la puede oponer a la separación. Así, en un plano real, la unidad se revela en su contrario que es la disarmonía, el amor como la unión de todas las cosas en la discordia. De esta manera, la unión amorosa se hace efectiva en el hombre: “[s]i no existiese ninguna separación de los principios, la unidad no podría manifestar su omnipotencia; si no hubiera discordia, el amor no podría hacerse efectivo. El hombre se halla situado sobre una cima en la que tiene dentro de sí la fuente de su automovimiento hacia el bien y hacia el mal en la misma medida: el vínculo de los principios no es en él necesario, sino libre”. (SW I, 7, 374).

El concepto de inversión de los principios se presenta como una teoría de la aparición fenoménica del Absoluto (Cardona Suárez, 2002, 18). La revelación de Dios se realiza en este sistema de la razón que deviene en un primer momento en un sistema de la libertad para luego ser comprendido como un sistema del tiempo. El Absoluto se expone en la historia a medida que el hombre se mantiene en su centro y respeta el orden divino. Dios quiere ser en la creación, de manera viva y dinámica. Su elección será su acto. A esto se decide en un acto de amor que requiere del enfrentamiento libre del hombre. Cardona Suárez precisa que el bien y el mal son dos modos diferentes en los cuales la libertad originaria y el comienzo eterno se realizan de nuevo en la historia (Cardona Suárez, 2002, 19).

El hombre no puede permanecer en la indecisión, porque Dios tiene que revelarse necesariamente. Se encuentra en una encrucijada, debe elegir, y su elección será su acto. Es decir, el hombre “se pone” en la naturaleza, actúa en ella, a través de sus decisiones. Así como Dios crea al decidir, es decir mediante su acto de escisión, el hombre, cuando elige por el bien o por el mal, actúa sobre el mundo. El mal se manifiesta en la naturaleza a través de sus efectos (SW I, 7, 377). En la creación no puede subsistir nada equívoco. Por ello, el hombre debe elegir. Sin embargo, parece como si el hombre tampoco pudiera salir de su indecisión, precisamente por ser ella tal. Por este motivo, afirma Schelling, debe haber un fundamento general de la sollicitación, esto es, de la tentación hacia el mal, aunque sólo sea para dar vida en él a los dos principios, esto es, para volverlo consciente de ellos (SW I, 7, 374).

4. Los principios en Dios como voluntad del amor y voluntad del fundamento

Schelling avanza en su especulación incluyendo los principios en Dios, la voluntad del amor y la voluntad del fundamento. Los dos principios, comprendidos hasta ahora como voluntad universal y voluntad particular, son nuevamente reconfigurados por Schelling como voluntad del amor y voluntad del fundamento, respectivamente (SW I, 7, 374 - 375). En Dios, como amor, no puede haber una voluntad para el mal. La voluntad del fundamento justamente está en la naturaleza en Dios, en su fundamento, que, aunque le pertenezca, es distinto de él (SW I, 7, 375). La voluntad del fundamento es entendida como un principio irracional, mientras que la voluntad del amor es propia del entendimiento, esto es, del espíritu. Estas voluntades se relacionan entre sí dialécticamente. Sin embargo, actúan independientemente. Ambos principios ponen en marcha y mantienen en movimiento el proceso de la creación, dado que el fundamento debe actuar para que el amor pueda ser. La voluntad divina del fundamento tiene una doble función: 1) ayuda al ser divino a que como voluntad del amor pueda existir en la creación; y 2) hace posible la divisibilidad de los principios, incitando de un modo vivo la posibilidad del mal en el hombre y estimulando a la voluntad particular para que se ponga en contra de la voluntad universal (Cardona Suárez, 2002, 242).

Así pues, Schelling procede a hablar explícitamente de la historia como reino que se inicia con el nacimiento del espíritu. “El nacimiento del espíritu inicia el reino de la historia, así como el nacimiento de la luz inicia el de la naturaleza; los mismos períodos de la creación que encontramos en éste, se encuentran también en aquel; uno es al otro analogía y explicación” (SW I, 7, 377-378).

Más adelante en las *Investigaciones*, Schelling precisa que el mal proviene del fundamento, es decir que la voluntad del fundamento es su causa sin más. El mal radica en la voluntad más íntima del corazón de cada uno y nunca sucede sin un acto propio del hombre (SW I, 399). La solicitud por el mal que se despierta a través de la voluntad propia tiene su razón de ser para que el fundamento independiente del bien sea sometido y penetrado por el bien. El fundamento no quiere, pues, el mal inmediatamente. Sólo cuando es para sí y se separa de la voluntad del amor aparece el mal. Cuando es reconducida la voluntad propia a su potencialidad y es dominada por la voluntad del amor tiene lugar la efectividad del bien. “Por lo tanto, lo único que quiere el fundamento es el despertar de la vida y no el mal inmediatamente y en sí. Cuando la

voluntad del hombre encierra con el amor a la mismidad activada y la subordina a la luz o a la voluntad universal, entonces nace por vez primera el bien actual, que se ha tornado sensible debido al rigor que se encuentra en él” (SW I, 7, 399).

Conclusión

De esta manera, Schelling explica que bien y mal son lo mismo de modo dialéctico, es decir, vistos desde distintos lados. Esto es así porque no se podría comprender el bien, si no actuara por sobre el mal reteniéndolo en su potencialidad. Así, el mal es en sí, esto es, en la raíz de su identidad, el bien. El bien, contemplado en su escisión o su no-identidad, es el mal (SW I, 7, 400). Esto significa que cuando la voluntad propia no transgrede a la voluntad universal, sino que se somete a ella, es decir, el fundamento permanece en su lugar como naturaleza, se genera la identidad en tanto que unidad de los dos principios. El mal es el bien en cuanto permite el triunfo de éste y es condición para que el bien manifieste su supremacía. Se puede observar, así, que se mantiene la diferencia en la identidad. Cuando se adopta el punto de vista del bien desde el lugar de la separación de las fuerzas como falsa unidad, lo que se está contemplando conceptualmente es el mal. La escisión es la no-identidad porque rompe la unidad de la totalidad.

Con esto, Schelling concluye en una onto-teleología que le permite explicar el fin último de la creación. La voluntad del fundamento tiene que permanecer en su libertad hasta que todo se haya cumplido, i. e. se haya hecho efectivamente real. De esta manera, se puede afirmar que Schelling sólo comprende a la libertad en un sistema del tiempo que se realiza en la historia. El sistema de la libertad sólo es posible en la historia.

Bibliografía

- Cardona Suárez, Luis Fernando (2002) *Inversión de los principios. La relación entre libertad y mal en Schelling*, Granada, Comares.
- Carrasco Conde, Ana (2009) *Aberratio a centro. El mal en F. W. J. Schelling (1809-1810)*, Madrid, UAM.

Schelling, Friedrich W. J. (1856-1861) *Sämtliche Werke*, Schelling, Karl F. A. (ed.), Stuttgart/Augsburg, Cotta (SW).

Schelling, Friedrich W. J. (2004) *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Barcelona, Anthropos, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte.

Entre la sociedad científica y el salón: la corte de la Emperatriz en *El Mundo Resplandeciente* de Margaret Cavendish

Claudia Lavié (UNGS – UBA)

lavielaudia100@gmail.com

El Mundo Resplandeciente (*The Description of a New Blazing World*, 1668) de Margaret Cavendish, Duquesa de Newcastle (1623–1673), es una mezcla de novela de aventuras, filosofía, discusión científica y utopía política, considerada en la actualidad una obra pionera de la ciencia ficción. Editada originariamente como segunda parte de las *Observations upon Experimental Philosophy*, en calidad de “complemento fantástico para instruir y entretener” (Cavendish, 1668), obedecía al propósito de la autora de introducir a las damas en el estudio de la filosofía, especialmente la filosofía natural, de manera amable y coloquial. Según la prologuista de la edición española, María Antònia Martí Escayol, esta obra podría calificarse de "protofeminista, protoecologista, protoposmoderna" (Cavendish, 2017, 19), porque cuestiona el estatus femenino de su tiempo, estructura holísticamente la naturaleza y desafía creencias cosmológicas prevalecientes. Fantasía ambiciosa de una autora que firmó todas sus obras con su nombre real y se definió como escritora al abordar no sólo la poesía, el género epistolar y el teatro, sino especialmente temas infrecuentes en sus contemporáneas: filosofía y ciencia.

En *El Mundo Resplandeciente* destaca a primera vista un *desideratum* de orden político que podría interpretarse como conservador, en tanto propone la perfección del reino de una soberana absoluta. Pero, aunque sostiene numerosos argumentos comunes con la literatura pro-monárquica de los tiempos cronwellianos, la utopía de Cavendish representa ante todo una fábula de la independencia femenina y de las posibilidades emancipadoras del pensamiento. Su argumento se desarrolla a partir del rapto de una joven. El barco que la conduce es arrastrado por una tormenta al Polo Norte y pasa a otro mundo, el Mundo Resplandeciente, unido al nuestro por los respectivos polos e imperceptible, porque la brillantez de los soles de ambos nos impide verlo. Todos los tripulantes, incluido el captor, mueren en el naufragio, menos la heroína, que sobrevive al frío “por el calor de su belleza y virtud” (Cavendish, 1668) y es rescatada por

habitantes del mundo mágico, hombres osos y otros híbridos de animal y humano. Estos seres la conducen, atravesando una fantástica geografía, a la capital imperial, llamada Paraíso. Allí el Emperador, creyéndola una diosa, empieza a adorarla, y advertido de su humanidad, la desposa y otorga poder absoluto. Ya emperatriz, ella gobierna con justicia y armonía, pero sobre todo se consagra a su máxima aspiración: conocer la ciencia y la filosofía. Para averiguar el grado de civilización y estado de conocimientos del Mundo Resplandeciente, la heroína emprende el diálogo con representantes de diferentes ciencias, técnicas, prácticas teóricas y oficios, y así reúne en su Corte a astrónomos y a toda clase de filósofos experimentales, químicos, médicos y también a políticos, matemáticos, oradores y arquitectos encarnados en las fabulosas especies del reino. Su Majestad discute política con hombres zorros, ciencia natural con hombres osos, mineralogía y cuestiones de la tierra con hombres gusanos, arquitectura con hombres arañas. En lo moral y metafísico, sus guías son ciertos Espíritus incorpóreos que convoca.

Singular fantasía, en sintonía con la trayectoria intelectual de Cavendish y no ajena a las circunstancias de su educación. La joven Margaret había recibido la escasa instrucción dispensada a las mujeres en su tiempo. De familia acomodada, pero arruinada en la guerra civil, se hizo próxima de la reina consorte del depuesto rey Carlos, solicitó ser su dama de honor y la acompañó al exilio en Francia. Allí su vida social fue reticente, pero en la calle St. Thomas de Louvre, no lejos de donde vivía Margaret, tenía su Salón la Marquesa de Rambouillet, y también eran famosos los de Madame de La Fayette y Madelaine de Scudery, cuyas obras incluyen el tema de la educación de las mujeres. En su estudio de la cultura de los salones franceses del siglo XVIII, Verena von der Heyden-Rynsch sostiene que estas reuniones constituían espacios de libertad en tres sentidos: de pensamiento, más allá de las doctrinas impuestas por el Estado; de intercambio, a pesar de las diferencias estamentales entre asistentes; y de emancipación femenina, en tanto que la tarea de la *salonière* era crear una atmósfera de cierto erotismo y diversión, pero sobre todo, de agitación intelectual (von der Heyden-Rynsch, 1998, 37). Es sabido que aunque Margaret y las otras damas inglesas guardaron una prudente distancia con los Salones, conocieron y discutieron esta forma de sociabilidad femenina tan distinta de la conocida en la Inglaterra previa a la Primera Revolución (Jones, 1988, 45). Además, entre los exilados ingleses, en un contexto en que la guerra civil había impulsado a las mujeres a acciones inéditas (Jones, 1988, 50), una obra ampliamente discutida fue la aún no traducida *Galerie des Femmes*

fortes de Pierre Le Moyne (1647). Así, el retorno del exilio traerá, entre otros cambios, un significativo auge en el acercamiento de las mujeres a la industria editorial. En 1640 había en Inglaterra aproximadamente 300 mujeres identificadas como relacionadas con esa actividad, casi todas viudas de imprenteros o escritores, pero ese número se había cuadruplicado a finales de la década de 1660, aumentando su visibilidad y poder para influir en la opinión (Scott-Baumann, 2013).

También en París, la futura escritora había conocido a Lord Cavendish, primero Conde y después Duque de Newcastle, quien en el período de emigración monárquica y a su retorno impulsó un famoso Círculo de filósofos y científicos, conservadores en lo político y mecanicistas en ciencia natural. Este incluía a Walter Charleton, Kenelm Digby y Thomas Hobbes, en estrecho contacto con los franceses Pierre Gassendi, Marin Mersenne y René Descartes. Cavendish y Margaret contraen matrimonio por mutua elección, cosa extraña para la época y más raramente aún, sin dote (Jones, 1988, 60).

Una vez casada, Margaret se dedicó a compensar la ausencia de educación, estudiando a los antiguos (especialmente, a los presocráticos) y a sus contemporáneos Descartes, Hobbes y Van Helmont. Pero la Duquesa no se benefició del contacto personal con los allegados a su esposo, sino que más bien, con el paso de los años, adquirió notoriedad propia por su producción literaria, en la que destaca su poesía al estilo de Lucrecio sobre los átomos, el vacío y las estrellas, con opiniones contrarias al mecanicismo, y su extravagancia en el vestir y actuar, siendo apodada *Mad Madge*. Si bien estaba contrabalanceada por su ventajosa posición social y el constante apoyo de su esposo, a quien reconoce en su testimonio autobiográfico como “auténtico mentor de su ingenio” (Jones, 1988, 175), la circunstancia desfavorable de género había propiciado en Cavendish un auténtico aislamiento intelectual.

En 1660 se había fundado la *Royal Society for Improving Natural Knowledge* en Londres, impulsando la creación de una red de sociedades por toda Europa. Margaret ansiaba el reconocimiento de su obra en filosofía natural y presentar allí las teorías sobre composición molecular, astronomía y biología que había desarrollado principalmente en sus *Philosophical and Physical Opinions* (1655). Los miembros de la *Royal* discutieron y finalmente (instados por el hermano de Margaret, uno de sus miembros fundadores y asimismo por su influyente esposo) la invitaron a visitar la prestigiada institución, pero no a pertenecer a ella. No fue sólo la primera mujer momentáneamente admitida, sino la única hasta 1945, año en que se levantó la prohibición de ingreso femenino, y presenció, en mayo de 1667, experimentos

realizados por Boyle y Hooke. El corazón doctrinal de *The Blazing World* son las charlas de la corte de la emperatriz entre químicos, galenos, matemáticos, oradores, lógicos y exponentes de casi todas las ciencias conocidas en su tiempo, bajo la forma de animales parlantes y espíritus, en las que en las explicaciones de los aborígenes resuenan ecos de Hobbes, Boyle, Galileo o Gassendi, y a todos la heroína replica e interroga desde su propia perspectiva. La corte de la Emperatriz refleja críticamente la institución, donde sólo los hombres tenían acceso a nuevas tecnologías y descubrimientos, a la vez que opera como recurso para exponer la cosmología de la autora, pero ficcionalizada. Pues es precisamente en los aspectos más disidentes con las nuevas opiniones circulantes donde Cavendish extrema el carácter fantasioso de su presentación.

En continuidad con sus textos anteriores como *Atomic Poems* (1662), la postura de Cavendish se distingue de sus contemporáneos nada menos que por el cuestionamiento del mecanicismo y del método científico. Esta autora pone en entredicho las bases ontológicas y los supuestos epistémicos de la filosofía experimental, pues desde su propia “concepción acerca de la naturaleza” considera a ésta como “un cuerpo entero, una totalidad que no se compone de partes de distinta naturaleza o substancias” (Monroy Nasr, 2014, 54). Pero así como en las *Observaciones sobre Filosofía Experimental* Cavendish discutía con los modernos escritores experimentales y dióptricos, no sólo en cuanto a las doctrinas y sus bases conceptuales, sino desde la perspectiva que podríamos considerar epistemológica, en *The Blazing World* se destaca la interrogación de Cavendish a los supuestos científicos de su tiempo. Uno de los más heterodoxos y significativos es el planteado en las discusiones de la corte de animales y espíritus que apuntan a cuestionar el estatus de lo observacional y defienden la importancia de no perder de vista el papel del buen juicio y la razón.

Recordemos que en su radiante aparición, la filosofía experimental se apoyaba en observaciones posibles, gracias a los instrumentos que permitían integrar la minuciosa descripción de lo antes invisible. Para nuestra autora el conocimiento de los objetos o partes del mundo natural, si bien requiere atenerse a lo observado, no puede sin embargo depender *meramente* de la observación. En consecuencia, mantiene una actitud ambivalente ante los instrumentos. Por un lado, claramente reconoce su valor “porque nunca engañan, sino rectifican e informan a los sentidos, [...] el mundo sería ciego sin ellos, como lo ha sido en edades anteriores” (Cavendish, 1668). Pero, por otro lado, insiste en la necesidad de integrar las observaciones a las “teorías dictadas por el

buen sentido y la razón” (Cavendish, 1668). Encontramos un elocuente ejemplo de esta exigencia en una de las discusiones astronómicas de la corte del Mundo Resplandeciente, animada por la pasión de los hombres osos por los “lentes” para mirar el cielo. Cuando estos animales científicos descubren irregularidades estelares con sus telescopios, la soberana cuestiona la desconexión entre el deleite por la observación y la “racionalidad” de la teoría:

[q]ue si sus gafas fueran verdaderos informadores, rectificarían su sentido y razón; [...] la naturaleza ha hecho su sentido y razón más regular que el arte sus gafas, [...] Por lo cual os mando romperlas, porque puedes observar los movimientos progresivos de cuerpos celestes con tus ojos naturales mejor que a través de gafas artificiales [...] Los hombres osos preocupados por el desagrado de sus majestades con respecto a sus telescopios [...] pidieron que no se rompieran; porque, decían, nos deleitamos más en los delirios artificiales [...] Además, queremos implementos para nuestros sentidos, y temas para argumentos; pues, si no hubiera nada más que verdad y falsedad, no habría ocasión de disputar, [...] Ni un hombre sería más sabio que otro, pero todos serían iguales sabios, o todos serían tontos; por lo que suplicamos humildemente a vuestra Majestad Imperial que nos ponga las gafas, que son nuestra única alegría y tan queridas para nosotros como nuestras vidas. La emperatriz accedió, por fin, a su solicitud, pero con la condición de que sus disputas permaneciesen dentro de sus Escuelas, y no causaran facciones ni disturbios en el Estado o el Gobierno (Cavendish, 1668).

La amonestación hacia la propensión del razonamiento a caer en disputas sofisticadas que amenazan la concordia no está exenta de amable burla hacia la inmodestia en cuanto a los descubrimientos. Pero ante todo, la controversia de los lentes de los osos constituye una intervención en doctrinas sobre la naturaleza que apunta al estatuto y método de la ciencia. En este sentido, para Cavendish, el conocimiento requiere de supuestos (que ella llama “especulativos” y nosotros podemos llamar “teóricos”) sobre la naturaleza de la materia, el vacío, el movimiento y todas las nociones esenciales de la Filosofía natural. Así, lejos de desconocer la importancia de los descubrimientos mediante instrumentos o forzarlos a adaptarse a cosmologías preconcebidas,¹ la negativa a pronunciar su veracidad sobre bases puramente observacionales se basa en “el sentido y la razón”. En esa dirección, *The Blazing World* parece adelantarse a posibles objeciones, al insistir esencialmente en la importancia de la racionalidad, concebida en un sentido que remite a la moderna autonomía de la autopercepción como

¹ Uno de los trabajos señeros sobre la producción científica de Cavendish es la “Introducción” a las *Observations upon Experimental Philosophy*, de O’Neill (2001), que proporciona un excelente encuadre evolutivo del pensamiento científico de nuestra autora, estableciendo una periodización actualmente aceptada y muy útil para nosotros. O’Neill distingue entre la adhesión primera al vitalismo y atomismo, un período de aceptación de las tesis mecanicistas (alrededor de 1655-1660) y una etapa de síntesis personal, en la que ubicamos *The Blazing World*.

sujeto racional. Nuestra autora, quien en un gesto de irónico revanchismo, legó su apreciada colección de microscopios a la *Royal Society*, está dirigiendo a sus contemporáneos una demanda de discusión racional, en tanto que la pertenencia a las escuelas científicas debía ser “sin distinción de especies” (Cavendish, 1668) y tener como requisito la pluralidad de miembros. En la fantasía, la ansiada compañía intelectual competente para potenciar la racionalidad aparece en la corte de animales y también a través de la mutua educación femenina.

En la segunda mitad de *The Blazing World*, la Emperatriz decide escribir una *Cábala* poética que describa el mundo con el fin de instruir y moralizar, y necesita un amanuense para la tarea, que obtendrá por medio de un fantástico trasvase de almas del mundo real al Resplandeciente. La elección de este escriba es la oportunidad para enjuiciar el sesgo genérico de la tradición filosófica y también para presentarse a sí misma como sujeto racional, devenida personaje. Después de argumentar junto con sus Espíritus la inconveniencia de otros autores pasados y presentes, sobre todo teniendo en cuenta que los ilustres sabios pasados y presentes “no aceptarían ser escribas de una mujer” (Cavendish, 1668), la heroína selecciona como compañera intelectual a la propia Duquesa de Newcastle: “[p]ero, dijeron, hay una señora, la duquesa de Newcastle, que aunque no es una de las más eruditas, elocuentes e ingeniosas, sin embargo es un escritor sencillo y racional, siendo los principios de sus Escritos, Sentido y Razón [...] – A esa Señora -dijo la Emperatriz- tendré como mi escriba.” (Cavendish, 1668).

Elección acorde con el objetivo de una obra que, como continuación fantasiosa de las *Observaciones*, representa la defensa del ejercicio crítico en filosofía natural y de la libertad de circulación de opiniones, así como el ejemplo de autonomía intelectual y educación filosófica y científica de las mujeres que Cavendish desea promover. Nos permite pensar que la ficción constituye para ella un recurso que a la vez vehiculiza la formulación de sus posturas y propone modos de interlocución. La corte de animales desarrolla una visión científica a contracorriente del mecanicismo imperante en su época, y el juego de los personajes está al servicio de una estrategia de legitimación. La emperatriz y su amiga la Duquesa son creadoras de mundos, creación que replica en la ficción el propio acto de escritura de la autora, quien en la dedicatoria a todas las damas dignas y nobles, se complace en afirmar: “[q]ue aunque no pueda ser Enrique Quinto, o Carlos Segundo, sin embargo, procuraré ser Margarita Primera. Y aunque no tengo poder, tiempo ni ocasión de ser un gran conquistador, como Alejandro o César, en lugar

de no ser la señora de un mundo, ya que la fortuna y los destinos me darían ninguno, he hecho yo misma uno para mí” (Cavendish, 1668).

Bibliografía

- Cavendish, Margaret (1668) *The Description of a New World, Called the Blazing-World*, en Mark Ockerbloom, Mary (ed.), *A Celebration of Women Writers* (<https://digital.library.upenn.edu/women/newcastle/blazing/blazing.html>).
- _____ (2017) *El Mundo Resplandeciente*, Madrid, Siruela, trad. Maria Antònia Martí Escayol.
- Jones, Kathleen (1988) *A Glorious Fame: The Life of Margaret Cavendish, Duchess of Newcastle 1623-1673*, Londres, Bloomsbury.
- Monroy Nasr, Zuraya (2014) “Margaret Cavendish y sus críticas observaciones a la Filosofía Experimental”, en Platas Benítez, Viridiana y Toledo Marín, Leonel (eds.), *Filósofas de la Modernidad temprana y la Ilustración*, Xalapa (Veracruz, México), Universidad Veracruzana, pp. 51-58.
- O’Neill, Eileen (2001) “Introduction”, en Cavendish, Margaret, *Observations upon Experimental Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. X-XXXVI.
- Scott-Baumann, Elizabeth (2013) “Margaret Cavendish as Editor and Reviser”, en Scott-Baumann, Elizabeth, *Forms of Engagement: Women, Poetry, and Culture, 1640-1680*, Oxford, Oxford University Press, pp. 60-80.
- Von der Heyden-Rynsch, Verena (1998) *Los salones europeos: Las cimas de una cultura femenina desaparecida*, Barcelona, Península, trad. José Luis gil Aristu.

Sobre la *figura* y su rol en la constitución de la subjetividad en las *Regulae ad directionem ingenii*¹

Rodolfo Leiva (UCES – UNR)
solamenterodolfo@gmail.com

El modo general en que Descartes emprenderá la “*recherche de la Vérité*” (AT X 9)² es esbozado por el autor desde la primera Regla, cuando frente a la tradición aristotélico escolástica que sostenía la especificidad de los procedimientos científicos en virtud de la naturaleza diversa de sus objetos,³ afirma la unidad de la “sabiduría humana [*humana sapientia*]” (AT X 360), la unidad de la Razón representada en el “buen sentido” [*bona mens*] (AT X 360) o en la “luz de la razón [*lux rationis*]” (AT X 368), que nos permite distinguir, en todos los órdenes, lo verdadero de lo falso (AT VI 2). Descartes admite que existen ciertos dominios que exigen un determinado ejercicio o destreza de quien los practica (un “hábito” [*habitus, éxis*]), pero este dominio es el de las artes u oficios. Las ciencias, en cambio, no son “otra cosa que la sabiduría humana [*humana sapientia*] que permanece siempre una y la misma aunque aplicada a diferentes objetos” (AT X 360), razón por la cual, el principal objetivo de la obra será “la dirección del espíritu [*ingenii directio*] con el fin de que emita juicios sólidos y verdaderos de todo lo que se le presente” (AT X 359). El problema de la ciencia y de la filosofía natural, no es ya establecer los principios y las causas que gobiernan los objetos sino más bien procurar un modo (es decir, un método) de conducir la razón prudentemente y por grados hacia las verdades más elevadas. De este modo, aclara, sólo “consideramos aquí la serie de las cosas en cuanto han de ser conocidas y no a la naturaleza de cada una de ellas” (AT X 383), con lo que la pregunta acerca de la

¹ La siguiente Ponencia forma parte del Proyecto de Investigación “El sujeto en cuestión: sobre la constitución y destitución del sujeto moderno”, radicado en la Facultad de Psicología y Ciencias Sociales de la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales (UCES).

² Tal sería el título original del manuscrito, según el Inventario de Estocolmo, “*Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*”, como en el Manuscrito de Hannover, “*Regulae de inquirenda veritate*”. Para las referencias a los textos cartesianos utilizaremos la notación canónica de Adam y Tannery (1897-1913).

³ El ejemplo clásico brindado por Ortega y Gasset respecto de lo que denomina la “incomunicabilidad de los géneros” de la tradición aristotélico-escolástica, es la aritmética y la geometría, la una dedicada a las magnitudes discontinuas (números) y la otra a las magnitudes continuas (extensión), Cf. Ortega y Gasset (1946-1983, t. 8, §22, 226).

quididad del objeto dará lugar aquí a la investigación acerca del modo en que es posible el conocimiento.

Para dar respuesta a este problema, Descartes dedica una extensa Regla (la número XII) a estudiar cómo es posible el conocimiento partiendo de los mecanismos psicofísicos que lo hacen posible hasta llegar a aquellas verdades elementales y por tanto absolutamente ciertas, que componen toda experiencia verdadera.

La Regla XII está dividida en dos grandes partes, una dedicada a “nosotros que conocemos y [otra a] las cosas mismas que deben ser conocidas [*nos scilicet qui cognoscimus, et res ipsae cognoscendae*]” (AT X 411); la primera remite a la antropología o psicología cartesiana y procura establecer “qué es la mente humana [*mens hominis*], qué el cuerpo [*corpus*], cómo éste es informado por aquélla, cuáles son en todo el compuesto las facultades que sirven para conocer las cosas y qué hace cada una de ellas” (AT X 411), mientras que en la segunda parte desarrolla su “metafísica” de las naturalezas simples.

El planteo cartesiano es, desde el inicio, de un irreductible dualismo cuerpo/mente, como cuando afirma que “el alma racional no es corpórea” (AT X 390) ni puede ser referida a cosa corporal alguna, que el entendimiento o la mente es “puramente espiritual y [...] distinta de todo el cuerpo” (AT X 415), e incluso en un pasaje que anticipa a su *cogito*, afirma “entiendo, luego tengo un alma distinta del cuerpo [*intelligo, ergo mentem habeo à corpore distinctam*]” (AT X 422). En este marco, y siguiendo de cerca el *De anima* aristotélico, elabora una psicología propia, que integra estas dimensiones cuerpo/mente, en la que distingue: un sentido externo, un sentido interno y el espíritu o mente, cuya síntesis podemos observar en el siguiente Cuadro.

Cuadro nº1.

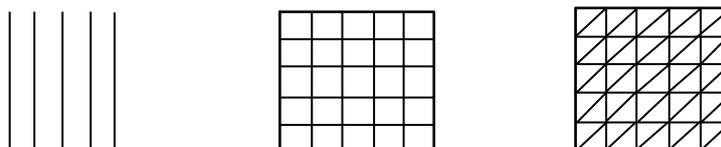
cuerpo		Ámbito de lo corporal
sentido externo: vista, tacto, oído, olfato, gusto		
sentido interno o sentido común		
fantasía o imaginación	memoria	
imaginación puramente corporal. Percepción	memoria corporal	Ámbito de lo mental
imaginación que compone y que concibe	memoria intelectual	
“Entender” <i>Intellectus purus</i>		
mente o espíritu		

Los sentidos externos, como “partes del cuerpo [...] sienten propiamente por pasión, del mismo modo que la cera recibe la figura del sello [*qua cera recipit figuram a sigillo*]. Y [aclara] no se ha de pensar que esto se dice por analogía, sino que se debe concebir absolutamente, del mismo modo que la figura externa del cuerpo sintiente [*figuram extemam corporis sentientis*] es realmente modificada por el objeto, como la que hay en la superficie de la cera es modificada por el sello” (AT X 412). La inspiración aristotélica es evidente e incluso la utilización del ejemplo del sello y la cera remite indudablemente al *De anima* (I, 412, a23). La dificultad se halla, no obstante, en poder traducir el modelo aristotélico al mecanicismo y micro-corporularismo que desde su encuentro con Beeckman asimilara como propios, y la respuesta, tanto para este problema como para el problema general de su psicología dualista girará en torno al concepto de *figura*: lo que los sentidos reciben y comunican mecánicamente al espíritu o la mente son figuras porque éstas constituyen el modo en que es posible conocer la corporalidad. La figura, dirá parafraseando a Aristóteles, es aquella determinación de la extensión que constituye la corporalidad. En efecto, más adelante (AT X 418) cuando presente sus naturalezas simples, explicando que su “simplicidad” no radica en sí mismas sino en nuestro modo de conocerlas (AT X 383), tomará precisamente como

ejemplo la noción de “cuerpo” que, compuesto por dos nociones distintas pero inseparables,⁴ extensión y figura es, en “su realidad uno y simple” (AT X 418).

Para que el planteo cartesiano tenga sentido es necesario que toda cualidad sensible sea expresable en términos figurativos y tal parece ser, según Descartes, el caso. Luego de señalar cómo, por ejemplo, los colores, pueden ser expresados a través de distintos patrones o entramados del tipo:

Cuadro n °2.



afirma que “la multitud infinita de figuras basta para expresar todas las diferencias de las cosas sensibles [*cum figurarum infinitam multitudinem omnibus rerum sensibilibus differentiis exprimendis sufficere sit certum*]” (AT X 413).

A primera vista parece poco convincente el argumento, pues los ejemplos no indican una relación *de hecho* entre un patrón figurativo y un color determinado y la existencia de una “multitud infinita de figuras” tampoco supone necesariamente que ellas expresen aquellas cualidades sensibles. Sin embargo, si atendemos a las exigencias expuestas anteriormente el planteo tiene su coherencia: Descartes no afirma que las cualidades sensibles sean patrones figurativos (que lo rojo obedezca a tal patrón, y lo amargo o lo rugoso a tal otro), sino simplemente que nuestra posibilidad de conocer los cuerpos encuentra como límite analítico una naturaleza simple cuyas dimensiones son la extensión y la figura, y que la infinita posibilidad de la figuración permite describir toda posible cualidad de un cuerpo, porque “el concepto de figura es tan común y simple que está implicado [*involvatur*] en todo lo sensible” (AT X 413). Que la figura esté implicada, envuelta [*involvatur*] en la sensación no quiere decir que ella sea una figura. Sin embargo, no explica cómo o en qué sentido está implicada la figura en la sensación.

En la sensación se produce el encuentro entre dos cuerpos, el sentido externo y un objeto exterior que imprime su figura en él (como un sello en la cera), principio que, con sus particularidades, rige a todos los sentidos: por ejemplo “la primera parte del ojo,

⁴ Es imposible (=no se puede pensar) la extensión sin figura ni la figura sin extensión (AT X 418).

que es opaca, recibe así la *figura* que imprime en ella el movimiento de la luz diversamente coloreada; y la primera membrana de los oídos, de la nariz y de la lengua” (AT X 412). La percepción es descrita entonces como la traslación mecánica de (lo que el entendimiento concibe como) la figuración (o patrón figurativo) de un cuerpo exterior a los órganos que componen el sentido externo, o más precisamente, a ciertas membranas sutiles de los órganos que reciben dicha impresión y la comunican a través de los nervios al cerebro, “donde tienen su origen” (AT X 414).

Si bien Descartes no explicita la ubicación del sentido interno o sentido común, toda “fuerza motriz [*vis motrix*]” (AT X 414) procede del cerebro y se conduce hacia él, por lo que cabe suponer que es allí donde sitúa al sentido interno o sentido común.⁵ La función del sentido común es, al igual que en el *De anima* aristotélico, unificar la diversidad de las percepciones procedentes del sentido externo, que se brindan de modo individual y simultáneo, en un mismo ámbito desde el cual es posible luego diferenciar las unas de las otras e identificar las cualidades sensibles⁶ como géneros y sub-géneros de una misma percepción.

El sentido común no sólo unifica las figuraciones del sentido externo, sino además es el asiento de la “fantasía o imaginación” y la “memoria”. Descartes, al igual que Aristóteles, es ciertamente ambiguo respecto de la relación dada entre el sentido común y la imaginación/memoria, aunque en primera instancia podemos afirmar que se trata de partes físicas, orgánicas, del mismo sentido.

La imaginación es el lugar físico donde “las imágenes [o figuras son] pintadas [*especiebus in phantasia depictis*]” (AT X 440), tanto las figuras [*especiebus*] implicadas en las cualidades sensibles procedentes del sentido externo, como los objetos “pintados en nuestra fantasía [*in phantasia nostra depictas*]” (AT X 449) por el entendimiento cuando compone ideas de modo falaz⁷ (“*componentis imaginationis iudicium fallax*” AT X 368) o con certeza, cuando tiene por objeto figuras geométricas (AT X 449).

⁵ En su siguiente obra, el *Traité du monde et de la lumière*, explica en su segunda parte titulada como *L'Homme* que es en la “Glándula H, [el] lugar en que residen la imaginación y el sentido común” (AT XI 177).

⁶ Cada sentido por separado (dirán tanto Aristóteles como Descartes), sólo puede dedicarse a su objeto, por lo que es necesario, para diferenciar e identificar lo blanco y lo rugoso de un objeto, un sentido que tenga por objeto los sentidos externos.

⁷ Quizás cuando compone objetos como el unicornio o el centauro que carecen de realidad.

La imaginación o fantasía es, técnicamente, la facultad de “figurar [*figūrāre*]”, esto es, de codificar⁸ o traducir la información procedente del sentido interno/sentido externo haciendo de la *figura*=dimensión que el entendimiento atribuye a la corporalidad=patrón figurativo, *figuras*=*eidos*=*ideas* y viceversa. En efecto, Descartes asocia en numerosos pasajes *figura* e *idea*, ya sea directamente (“estas mismas figuras o ideas” AT X 414), por equivalencia terminológica (AT X 415, AT X 416 y AT X 436) o en su empleo recíproco (AT X 412, AT X 413),⁹ con lo cual el modo en que las cualidades sensibles pueden expresarse es en ideas y ciertas ideas (por ejemplo un círculo) pueden ser re-presentadas, “pintadas [*depictas*]” por la mente en la fantasía, puede *imaginarlas*.

De este modo, se figura en el doble sentido del término: en primer lugar, figurarse en el sentido de “hacer consciente”, pues la imaginación “representa, presenta a la conciencia [*to phainetai*]” las figuras que llegan del sentido externo a través del sentido interno, con lo cual *percibe*. En este caso, “el sentido común desempeña también la función de un sello para imprimir en la fantasía o imaginación, como en la cera, las mismas figuras o ideas que llegan de los sentidos externos puras y sin cuerpo” (AT X 414). Pero para que la percepción sea consciente¹⁰ es preciso que el espíritu se sirva de la facultad figurativa de la imaginación y la aplique a las figuras procedentes del sentido interno, es decir, se *represente* aquellas figuras impresas en las membranas sutiles de los órganos sensitivos del sentido externo como un objeto percibido. Así, cuando “se aplica [la fuerza del espíritu] con la imaginación al sentido común, es denominada ver, tocar, etc.” (AT X 415-416). A esta esfera de la facultad figurativa la llama “imaginación puramente corporal [*phantasia pure corporea*]” (AT X 415) y no es exclusiva del ser humano sino que es común a todos los animales.

Existe otra modalidad de esta facultad figurativa que es propia del ser humano porque requiere el “concurso de la razón [*ministerium rationis*]” (AT X 415), la imaginación que *compone*, que *da forma* a imágenes concebidas por el espíritu, como cuando se compone una idea a partir de dos (como el centauro), cuando da forma o se “figura” conceptos o ideas extensas, como un triángulo, un cuadrado, etc., e incluso

⁸ Marion (2008, 147).

⁹ Marion (2008, § 19, 145-152).

¹⁰ Ya Aristóteles situaba la autoconciencia de la percepción en el sentido interno (Cf. Aristóteles, *Acerca del alma*, 425 a27, *Acerca de la memoria y la reminiscencia*, 450 a10, *Acerca de las partes de los animales*, 686 a31), aunque lo hacía sólo para evitar una regresión al infinito, pues si el acto de ver necesita, para ser consciente, de otro sentido, éste requeriría de otro para ser consciente de aquél y así hasta el infinito, a no ser que exista un sentido que sea consciente de los demás y “que se capte a sí mismo” (Cf. *Acerca del alma*, 425 b16).

cuando el entendimiento realiza ciertos procesos deductivos susceptibles de ser expresados figurativamente, como la “enumeratio” descrita en la Regla VII, en la que en un “movimiento continuo de la imaginación [*continuo quodam imaginationis motu singula intuentis*]” (AT X 388)¹¹ se intuyen las verdades evidentes y “al mismo tiempo se pasa a otras” (AT X 388) en un encadenamiento de la razón que permite verificar la certeza de la *experientia* inductiva. En este caso, se aplica la fuerza del espíritu “a la imaginación para formar nuevas figuras, [y] decimos [que se llama] imaginar o concebir” (AT X 416).

Como anticipábamos al comienzo, la clave que unifica todo el sistema y vincula el ámbito de lo corporal y de lo espiritual es la *figura*. Este término es clave en el giro subjetivo de la empresa cartesiana al desplazar el sentido epistémico del “*eidós/figura*” como “determinación inteligible” de los objetos de la filosofía escolástica a la *figura* como representación del modo en que es posible expresar las cualidades sensibles de los objetos. Nuestra posibilidad de conocer los cuerpos, vimos, encuentra como límite analítico una naturaleza simple cuyas dimensiones son la extensión y la figura, de modo que en la percepción un objeto extenso traslada mecánicamente su figuración a otro (objeto/sentido externo, sentido externo/sentido interno), hasta que la facultad de figurar (la fantasía) traduce, codifica esa información en *figuras=eidós=ideas*, a la vez que estas *formas=ideas* pueden ser grabadas allí como *figuras=patrones* figurativos, se representan, como cuando imaginamos un círculo o una quimera. Con lo cual, la figura pertenece a lo que el entendimiento conoce como corporalidad (extensión+figura), a la vez que la asimila a la forma general [*eidós*] del pensamiento, “figuras o *ideas*”.

En consecuencia, si “percibimos” ideas (figura=idea), recordamos ideas, formamos nuevas ideas combinando con la fantasía o reflexionando según las leyes de nuestra propia naturaleza, toda la realidad es reducida, en relación a su posibilidad de conocerla, a un sistema psicofísico donde las ideas son comunicadas de modo mecánico (o análogamente a lo mecánico, como cuando el entendimiento figura sus ideas en la fantasía) en un sentido o en otro. En otras palabras, si el dualismo ontológico afirma la existencia de una corporalidad (responsable de la sensación externa, la facultad de figurar y la memoria, al menos en parte), esta corporalidad no es concebida por Descartes sino como una *corporalidad ideal*, una corporalidad que funcionalmente

¹¹ El traductor castellano prefiere la interpretación de Crapulli (Descartes, 1966, 22) y Marion (Descartes, 1977, 182, n. 3) de interpretar el párrafo como una errata y propone “con un movimiento continuo del pensamiento [*cogitationis motu*]” (Descartes, 1996, 95, n. 38). Sin embargo, los manuscritos A y H hablan de “*imaginationis motu*” y así lo recogen AT.

recibe o percibe ideas, que las almacena o las produce y que en su misma constitución (ser la determinación figurativa de la extensión) es la de una idea.

De este modo podemos afirmar que el idealismo cartesiano se encuentra perfectamente definido desde esta época temprana de juventud a pesar de no haber desarrollado aún su fundamentación ontológica del *ego cogito*. Años más tarde buscará infructuosamente seguir justificando la unión del cuerpo y la mente con los mismos argumentos de las *Regulae*, imposibilitado quizás de ver que la certeza del *ego cogito* sólo es posible a condición de renunciar a todo aquello que le es ajena. Esta relación mecánica e inmediata de la mente con la realidad extensa, integrada a partir de la doble naturaleza de la figuración, quedará en lo sucesivo como un anhelo recurrente en las argumentaciones de madurez (como las *Respuestas a las Objeciones* de sus *Meditaciones*, las brindadas a Burman o en las numerosas cartas a Elizabet en las que el filósofo procura explicar la unión del cuerpo y la mente), y la imposibilidad de dar una respuesta satisfactoria al respecto dio origen a toda una nueva Era (el racionalismo empirista, el spinozismo, etc.) que buscará reconciliar este orden fragmentado.

Bibliografía

- Adam, Charles y Tannery, Paul (eds.) (1897-1913) *Œuvres de Descartes*, 12 t., Paris, Léopold Cerf.
- Descartes, Rene (1966) *Regulae ad directionem ingenii. Texte critique établi par Giovanni Crapulli avec la version hollandaise du XVIIIème siècle*, La Haye, Martinus Nijhoff.
- _____ (1977) *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité, traduction selon le lexique cartésien, et annotation conceptuelle par Jean-Luc Marion, avec des notes mathématiques de Pierre Costabel*, La Haye, Martinus Nijhoff.
- _____ (1996) *Reglas para la dirección del espíritu*, Madrid, Alianza, trad. Juan M. Navarro Cordón.
- Marion, Jean Luc (2008) *Sobre la ontología gris de Descartes*, Madrid, Escolar y Mayo Editores, trad. Alejandro García Mayo.
- Ortega y Gasset, José (1946-1983) *Obras Completas*, 12 t., Madrid, Revista de Occidente.

La tarea de la filosofía frente al pueblo.

Kant y Fichte: sobre la comunicación de la filosofía

Natalia Lerussi (UBA – CONICET)
natalialerussi@gmail.com

Los filósofos han tenido siempre una gran sospecha sobre la dignidad de los asuntos humanos y prefirieron por ello ocuparse de asuntos más estables, nobles y bellos. El mismo Kant reconoce haber sufrido de este gran prejuicio en su juventud e indica que fue Rousseau quien lo puso en el recto camino. Son conocida las palabras escritas por el filósofo en los márgenes de su ejemplar de las *Observaciones sobre lo bello y lo sublime* (1764), que rezaban: “hubo un tiempo en el que [...] despreciaba a la plebe (*den Pöbel*), que no sabe nada [...] Esto [...] desapareció. Aprendí a respetar al hombre y me consideraría más inútil que el trabajador común si no creyera que la reflexión pudiera conferir valor a todos los demás, establecer los derechos de la humanidad” (Kant, 1900ss.: AA, XX, 44). A partir de este momento, constatamos una fuerte y creciente orientación de su pensamiento a los asuntos humanos en general. Varias décadas después, Fichte, en la lección primera de *Algunas lecciones sobre el destino del sabio* (1794), un conjunto de reflexiones en las que la figura de Rousseau también tiene un papel importante, parte de la premisa según la cual “el destino del hombre en su alto y verdadero concepto es el más elevado asunto de toda investigación filosófica” (Fichte, 1913, 233: GA, I, 8, 28).

La libertad del hombre y el progreso de la sociedad parecen devenir el objeto más importante o uno de los objetos más importantes de la reflexión filosófica. Pero ¿cuál es la tarea de la filosofía en vista a este objeto? Si su tarea fuera la de velar por dicho progreso: ¿debe ir la filosofía por adelante, como su vanguardia, o por detrás, como su crítica, del pueblo o sociedad de los hombres y mujeres no-filósofos? ¿Debe expresar la verdad filosófica, en términos absolutos, o sólo debe indicar una parte de la verdad? ¿Debe expresar la verdad incluso aunque fuera algo peligroso para él mismo o para el orden político y social?

En el presente trabajo voy a presentar la siguiente hipótesis exploratoria: dentro del proyecto común de la Ilustración que puso el cuidado de la libertad y el progreso del

conjunto de los hombres y mujeres en el centro de la tarea de la filosofía, Kant en 1798 y Fichte en 1794 representan dos respuestas diferentes y alternativas acerca de “cómo” se define la relación entre filosofía y pueblo o sociedad. Si bien, como se sabe, acuerdan en puntos fundamentales (dicho rápidamente: en primer lugar, en el mismo proyecto de la Ilustración, y por tanto en que la filosofía tiene una tarea social y política central; en segundo lugar, en que el filósofo puede alcanzar la verdad de manera independiente a la sociedad; en tercer lugar, en que, aun cuando la verdad sea algo objetivo, depende para su conocimiento de un proceso intersubjetivo, etc.), hay, sin embargo, un punto importante en el que difieren, tendencialmente al menos y en las obras que pongo en discusión: el lugar en donde ubican a la filosofía o la comunicación de la filosofía en la gestación del progreso histórico.

1. Kant y la tarea crítica de la filosofía

Ya en el “Prólogo” A de la *Crítica de la razón pura*, Kant (2007, 7-8: CRP, A XI) define a su época como la época de la crítica y esto significa que en ella todo, incluso la religión y la legislación, deben (poder) someterse al examen libre y público de la razón. Ni la santidad de la primera, ni la majestad de la segunda pueden ponerse como excusa para impedir que la razón reflexione acerca de sus fundamentos de legitimidad. Este mismo espíritu es el que defiende en el célebre texto *¿Qué es la ilustración?*, en donde la razón cumple también una función examinadora. Pero es en la “Introducción” a *La contienda de las facultades* (1798), en el marco de un conjunto de reflexiones acerca de la “universidad” en su vínculo con el pueblo y el gobierno, donde sistematiza su posición.

Hay dos organigramas mediante los cuales Kant divide la universidad (cf. Brandt, 2003, 39). El primero, clásico, que organiza la comunidad científica en facultades superiores e inferior. El segundo, moderno, que la organiza en ala derecha e izquierda. La facultad inferior o ala izquierda de la universidad es, como se sabe, la facultad de filosofía. Las facultades superiores o ala derecha de la universidad son las facultades de teología, derecho y medicina. El criterio de distinción entre superior/inferior o derecha/izquierda son los intereses hacia los cuales se orientan (cf. Brandt, 2003, 21). Si las facultades superiores velan por el interés en el orden, es decir, en aumentar y estabilizar el influjo que el gobierno tiene sobre el pueblo y son, por esto mismo, heterónomas, es interés de la facultad inferior velar por la ciencia o la verdad y

es, por esto mismo, autónoma. ¿Cómo piensa Kant la relación sana entre las facultades superiores y la facultad inferior?

Vinculada con sus diferencias de intereses, se encuentra también la tesis de la diferencia de su fundamento de legitimidad: la fuente de legitimidad de las facultades superiores es la autoridad y la de la filosofía, el juzgar autónomo o la razón. Por eso, las doctrinas de las facultades superiores son “sancionadas”, aun cuando se trate de cuestiones de hecho, y el pueblo debe obedecerlas en virtud de la autoridad de donde emana, aun cuando las encuentre irrazonables o falsas.¹ No sólo es irrelevante el valor de verdad de sus doctrinas, sino que, incluso, debe serlo: Kant no sólo niega que los profesionales egresados de las facultades superiores (eclesiásticos, juristas y médicos) puedan, en el ejercicio de sus funciones, contradecir “públicamente las doctrinas que les han sido confiadas por el gobierno y se arroguen el papel del filósofo” (1992, 11: AA, VII, 28-29),² sino que incluso parece afirmar que tampoco los doctos o profesores de las facultades superiores deben “aventurar[se] a inmiscuirse en algo tomado de la razón” pues “vulnera[n] con ello la autoridad que el gobierno ejerce a través suyo e invade[n] el campo de la facultad de filosofía” (Kant, 1992, 6: AA, VII, 26). Así, las facultades superiores deben mantenerse a una “respetuosa distancia” de la razón, pues ella puede “dañar” el fundamento sobre el que se asientan: su autoridad (Kant, 1992, 7: AA, VII, 23). Por el contrario, las doctrinas que se enseñan en la facultad de filosofía responden a la “legislación de la razón” y sólo a ella (no, al gobierno) y, por esto, se dice que esta facultad es “libre”. Pero ella debe pagar un precio por su libertad.

La función de la facultad de filosofía es “controlar” (*controllieren*; –Kant, 1992, 11: AA, VII, 28–) aquello que enseñan las facultades superiores, es decir, indicarles la distancia entre aquello que enseñan y aquello que la razón encuentra como verdadero. En ninguna circunstancia puede el gobierno impedir que la facultad inferior examine las doctrinas de las otras (al menos, según afirma Kant, “sin que éste actúe en contra de su auténtico propósito”; –*Ibid.*–) y, consecuentemente, las facultades superiores no

¹ Así lo expresa Kant: “Resultaría ridículo pretender dejar de obedecer a una voluntad externa y suprema por la mera suposición de que ésta no viene a coincidir con la razón. Ya que en eso se cifra precisamente el ascendiente del gobierno, en no dejar a los súbditos la libertad de juzgar sobre lo justo y lo injusto según su propio criterio, sino conforme a la prescripción del poder legislativo” (1992, 8: AA, VII, 25).

² Y continúa “pues esto sólo cabe permitírsele a las Facultades, no a los funcionarios nombrados por el gobierno, ya que estos toman su saber de aquéllas” (Kant, 1992, 11: AA, VII, 28/9). Atiéndase que esto parece indicar que son sólo los letrados, no los doctos de las facultades superiores, quienes no deben examinar (públicamente) sus doctrinas.

“pueden sustraerse a las objeciones y dudas” indicadas por la facultad inferior (*Ibid.*). Ahora, la función de control se debe realizar en el marco de un pleito interno a la universidad, y, por lo tanto, entre doctos: son las facultades quienes se comunican las objeciones. El pueblo, señala Kant, “no recibe prácticamente noticia alguna de todo ello, al darse por satisfecho con el reconocimiento de que semejantes sutilezas no son asunto suyo” (1992, 12: AA, VII, 29). En una nota al pie, Kant expresamente se detiene sobre este punto:

si se trasladara el conflicto a la comunidad civil (verbigracia a los púlpitos) [...] dicho conflicto se vería presentado sin permiso ante el tribunal del pueblo (al que no compete emitir juicio alguno en el terreno académico) y dejaría de ser una controversia científica; dándose así lugar a [una] querrela [...] donde la exposición de las doctrinas se adapta a las inclinaciones del pueblo y se disemina el germen de la revuelta y de las facciones, poniendo en peligro al gobierno. Quienes se erigen arbitrariamente a sí mismos en tribunales del pueblo renuncian con ella a la condición de sabios (Kant, 1992, 16: AA, VII, 34).

También en 1798 Kant podría ratificar la sentencia “razonen todo lo que quieran, pero obedezcan”, aunque con la indicación aquí enfatizada de que dicho razonamiento, no por ser libre, puede expresarse en cualquier lado. Kant creía que la comunicación de la verdad podía ser algo peligroso, no sólo para quien la afirma, sino también y fundamentalmente, para el orden civil. Por eso, el comunicar la verdad debe regirse por una máxima de prudencia según la cual, afirma Kant, “si bien no se diga públicamente *toda* la verdad, sí sea verdadero *toda* lo que se diga y sea establecido como principio” (1992, 15: AA, VII, 32)

La función de la filosofía en el ámbito político y social presupone la existencia de un Estado y de una sociedad específicas que motorizan, estancan o retrasan el progreso: un horizonte político y social que se expresa en las facultades superiores. En confrontación específica con éstas se revela la utilidad de la facultad inferior: pues gracias a ese control las facultades pueden encausarse “más y más en la senda de la verdad” (Kant, 1992, 12: AA, VII, 29) y, por lo tanto, también, ellas y el Estado (o el gobierno) a través de ellas, en el conocimiento “de los mejores medios conducentes al mismo fin” (*Ibid.*). De esta manera, a través de una crítica prudente a la teología, a la legislación y a la medicina, puede la filosofía colaborar al progreso del pueblo hacia lo mejor.

2. Fichte y la vanguardia filosófica

Algunas lecciones sobre el destino del sabio es una serie de lecciones que Fichte dictó tras su incorporación a la Universidad de Jena en 1794. En el texto Fichte se pregunta, en general, sobre la función del sabio, sobre su relación con el resto de la humanidad, sobre los medios conducentes a alcanzar su fin. En la conferencia cuarta, Fichte se ocupa expresamente del tema del título del texto.

El sabio tiene una función de “cuidado” (*Sorge*) del desarrollo y cultivo de las disposiciones humanas, que al mismo tiempo es un “control” o “vigilancia” o “supervisión” (*Aufsicht*) del “progreso general del género humano” y de “su constante fomento de dicho progreso” (Fichte, 1913, 278: GA, I, 3, 54). Esto es así porque, según el pensador, “del progreso de las ciencias depende inmediatamente el progreso del género humano” (*Ibid.*). Según esta perspectiva, es el conocimiento aquello que motoriza el desarrollo humano. En el marco de estas especulaciones, Fichte introduce la figura del sabio como un ir “por delante”:

[el sabio] [d]ebe vigilar (*wachten*) el progreso de todas las demás clases, fomentarle. ¿Y él mismo no quiere progresar? De sus progresos dependen los progresos de todo el resto de las disciplinas (*Fächern*) de la formación humana. Él tiene que estar siempre *por delante* de ellas para abrirles el camino e investigarlo y para guiarlas en él. ¿Él querría quedarse atrás? (Fichte, 1913, 279: GA, I, 3, 55).

Esta función del sabio, que podemos llamar de “vanguardia”, indica un posicionamiento directriz del saber frente al resto de las actividades sociales. Lejos de la metáfora de la “servidumbre” con la que Kant alguna vez pensó la tarea de la filosofía (cf. Kant, 1992, 11: AA, VII, 28), aquí el sabio como “maestro del género humano” tiene un lugar social rector: precisamente porque el progreso de la humanidad depende del progreso de los conocimientos y el desarrollo de los conocimientos, es tarea exclusiva del sabio en sus diferentes ámbitos de actividad. Pero el lugar privilegiado en el que se ubica al sabio, privilegio que, al mismo tiempo, implica la mayor responsabilidad y compromiso (cf. Fichte, 1913, 273: GA, I, 3, 51), no implica en absoluto un aislamiento. Fichte es enfático al afirmar que el sabio no debe desarrollar su actividad solo, sino en conversación con todos los demás. Muy especialmente debe cuidarse de la obcecación y hostilidad contra las opiniones de los demás, pues según señala “nadie es tan instruido que no pueda ni deba estudiar algo nuevo [...] y, poco frecuentemente, alguien es tan ignorante que no pueda enseñar algo, aún a los más

sabios”. De esta manera “la habilidad en la comunicación social (*Mitteilungsfertigkeit*) es necesaria al sabio” (Fichte, 1913, 281: GA, I, 3, 55-56).

Pues bien, hacia el final de la lección cuarta, Fichte define expresamente cuál debe ser la relación del sabio con la verdad. Veamos: “Soy un sacerdote de la verdad; soy un soldado de la verdad; estoy obligado a hacerlo todo por ella; a sufrirlo todo y a intentarlo todo. Si por causa de ella fuese odiado y perseguido, si tuviera que morir en su servicio, ¿qué puedo hacer mejor que dar mi vida por ella?” (Fichte, 1913, 285: GA, I, 3, 58).

Aquí se reconoce que la verdad -o mejor, la comunicación o la expresión de la verdad- puede ser algo peligroso. El peligro está puesto del lado de quien difunde la verdad. A diferencia de Kant, en donde el peligro por la expresión de la verdad se encuentra más bien del lado del orden civil, aquí es la vida del sabio la que corre riesgo de muerte o persecución por lo mismo. Frente a este diagnóstico, Fichte no se amedrenta. Por el contrario, le exige al sabio sacrificar su vida por ella. Esto parece sugerir que el sabio está obligado a decir la verdad y no sólo a cuidar porque sea verdad todo lo que se diga.

Ahora, Fichte está atento también al hecho de que la difusión de la verdad puede ser peligrosa también para el orden civil, frente a lo cual subraya la necesidad de su comunicación “oportuna”. Es decir, el sabio debe saber cuándo la sociedad está preparada para escuchar la verdad, pues “no debe arrastrar al género humano a un punto que lo deslumbe, [después de todo] no es posible dar saltos en la senda que recorren”. Su tarea es, simplemente, la de cuidar (*sorgen*) que su progreso “no se detenga ni retroceda” (Fichte, 1913, 283: GA, I, 3, 57).

De esta manera corroboramos que, a pesar de todos los acuerdos que pueden establecerse entre ellos, Kant y Fichte piensan de manera diferente la función social y política del sabio o del filósofo: si bien ambos afirman que su tarea es velar por el progreso, entienden cosas distintas no sólo por la naturaleza del motor de ese proceso, sino también por las características de esa labor. Si para Fichte el filósofo tiene la obligación de comunicar toda la verdad -pues de eso depende el progreso humano- incluso poniendo bajo riesgo su propia vida, para Kant el filósofo sólo debe cuidar que los discursos que rigen la sociedad no expresen falsedades o lo hagan progresivamente cada vez menos, de manera tal que se asegure el progreso sin poner en peligro el orden político y social.

Bibliografía

- Brandt, Reinhart (2003) *Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung. Kants Streit der Fakultäten*, Berlin, Akademie Verlag.
- Kant, Immanuel (1992) *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, Madrid, Debate, trad. Roberto Rodríguez Aramayo.
- _____ (2007) *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Colihue, trad. Mario Caimi. (Se cita, según el modo habitual, CRP A –edición 1781– / B –edición 1787–, seguida por el número de página).
- _____ (1900ss.) *Gesammelte Schriften*, Berlin/Göttingen, Preußische Akademie der Wissenschaften (1-22), Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin (tomo 23), Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (a partir de tomo 24). (Se cita mediante la sigla AA, seguida por número de tomo y página).
- Fichte, Johann G. (1913) *El destino del hombre y El destino del sabio*, Madrid, Librería general de Victoriano Suárez, trad. Eduardo Ovejero y Maury. (He intervenido en esta traducción siempre que me pareció conveniente).
- _____ (1962-2012) *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (42 vols.), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog. (Se cita mediante la sigla GA, seguida por número de serie, tomo y página).

Una visita guiada al interior del Palacio de los Destinos: una interpretación lógica sobre la distinción leibniziana entre “posibilidad” y “componibilidad”

Agustina Laura Maini (UNC)

agusmaini@hotmail.com

La distinción entre “posibilidad” y “componibilidad”¹ constituye una parada obligatoria para todo aquél que decida embarcarse –*exceptis excipiendis*– en el pensamiento de Gottfried W. Leibniz. No es de extrañarse que dicha diferenciación haya sido protagonista de innumerables controversias interpretativas. Es el rol central que juega en el conjunto de ideas leibnizianas, lo que la convierte en una distinción merecedora de un tratamiento cauteloso. En este trabajo nos focalizaremos en exponer una interpretación lógica respecto de ambas nociones defendida por Jaakko Hintikka (1981). Para ello, siguiendo al autor, reflexionaremos sobre la introducción de un operador *eo ipso* como recurso interpretativo de las ideas leibnizianas. Dicho operador, *in concreto*, nos permitirá esbozar una interpretación sobre los predicados contenidos en las sustancias (posibles o componibles). Con ello, pretendemos mostrar cómo algunos de los principales supuestos metafísicos, lógicos y teológicos leibnizianos podrían ser reconstruidos con mayor naturalidad. El trabajo estará dividido en dos partes. En la primera, siguiendo a Hintikka, haremos una breve exposición de los cuatro principios fundamentales con los cual la distinción *ut supra* operará: I.1) Principio de razón suficiente; I.2) Identidad de los indiscernibles y Sustancia individual; I.3) *Lex meriolis*; y I.4) Predicados contenidos en el sujeto y su “expresión del universo”. La segunda estará dividida en dos subsecciones. En (II.1) haremos algunas reflexiones sobre la distinción entre “posibilidad” y “componibilidad” que propone Hintikka. Mostraremos aquí el rol bisagra que cumplen las relaciones (predicados relacionales); en (II.2) estableceremos conclusiones preliminares sobre cómo la distinción escudriñada puede fortalecer –en términos interpretativos– los puntos desarrollados en la primera parte.

I.

¹ Decidimos traducir la expresión “compossibility” (lat. *componere*) por “componibilidad”.

En las siguientes cuatro secciones se expondrán algunos de los principios fundamentales que se encuentran imbricados en el pensamiento leibniziano.²

I. 1. Principio de razón suficiente

El principio de razón suficiente (PRS) nos dice que todo lo que acontece tiene una razón. Para convencernos de este principio basta reparar, nos dice Leibniz, en el ánimo de los hombres que, no satisfechos con alguna respuesta sobre un determinado asunto, transitan de razón en razón hasta poder dar con una que no dependa ya de otra (PF, 158). Pero ¿éste principio se basa en la curiosidad? No cabe duda de que la respuesta es negativa. No es el fisgoneo lo que motiva a los hombres, *sino el modo en que ellos razonan*. Leibniz nos dice que éste principio y el principio de no-contradicción se encuentran a la base de sus razonamientos (MO, §31); lo cual implica trasladar la discusión desde un plano metafísico –lo que acontece– a un plano epistemológico. Los hombres expresan sus razonamientos a través de juicios (de la forma sujeto-predicado) que afirman algo verdadero o falso. ¿Pero qué relación guardan los juicios con PRS? Los juicios pueden versar sobre hechos necesarios o contingentes y esta distinción se funda en la posibilidad de obtener la razón de ellos (en términos finitos o infinitos, respectivamente) (Cf. Leibniz, OC, 2). El PRS aquí por tanto, opera como pilar guía para distinguir juicios. Es pertinente destacar, sin embargo, la base metafísica en la que se asienta nuestra consideración epistémica. Dios, conforme a su naturaleza, actúa según PRS. Es decir, él no puede violar las leyes de la lógica –lo cual disminuiría su perfección– y sus elecciones se dan siempre conforme a razones. Lo que acontece y la distinción entre juicios está fundado en última instancia en el PRS con el que Dios conduce sus actos.³

I. 2. Identidad de los indiscernibles y Sustancia individual

El primer principio nos dice que no hay en la naturaleza dos sustancias que no difieran cualitativamente y que sean asimismo distintas (MO, §9). La sustancia

² Por motivos de extensión haremos una reconstrucción de estos siguiendo las obras de Leibniz que se citan al final del trabajo.

³ “Para Leibniz, Dios ha creado el mejor de los mundos posibles y esto implica que este mundo se da conforme al mejor criterio de belleza, orden y justicia posible” (Hintikka, 1981, 261).

individual es para Leibniz es un ser completo cuya noción comprende (y pueden ser deducidos de ella) todos los *predicados* del sujeto a quien esta noción se le atribuye (sea pasado, presente o futuro) (DM, §8). Es por ello, que resulta inconcebible que dos sustancias contengan los mismos predicados y sean a su vez, distintas.

I. 3. *Lex melioris*

Esta ley (“lo mejor posible”) se sitúa en el corazón mismo de las ideas leibnizianas. Por la definición de sustancia individual sabemos que ella involucra el conjunto de predicados del sujeto a quien la noción se le atribuye. Pero no hay sólo una sustancia: siendo que el mundo es una *composición* finita de individuos se sigue que hay una cantidad finita de sustancias. Pero, ¿qué relación guarda esto con dicha ley? Leibniz considera que este mundo es el mejor de los posibles, siendo la mejor colección de individuos a los que Dios ha elegido darles *existencia*. Pero bajo un resguardo insoslayable: su naturaleza (PRS) no puede sino conferir existencia a un conjunto de sustancias que sea consistente (libre de contradicciones) entre sí. Dos preguntas, sin embargo, aparecen en escena: A) ¿Cómo se relacionan los predicados contenidos en las sustancias? y; B) ¿Puede pertenecer una sustancia individual a más de un mundo posible? Trataremos de responderlas en la próxima sección.

I. 4. Predicados contenidos en el sujeto y “su expresión del universo” (PSU).

Para iluminar una respuesta a A) y B) *supra*, nos remitiremos a la discusión entre Leibniz y Arnauld sobre Adán (CA, 30). Arnauld en una carta datada el 13 de mayo de 1686, expresa su desconcierto respecto a §8 de DM el cual afirma que la noción de sustancia individual implica todo lo que le sucederá siempre a un determinado individuo y al resto del universo. Bajo el juicio del jansenista, esto acarrea a una *necessitate fatali* (produciendo un efecto dominó sobre todos los acontecimientos). El problema se acentúa cuando notamos que si este fuera el caso entonces Dios no habría sido libre al elegir sus decretos (a excepción del primer acto de creación). Leibniz para dar réplica a ello, introduce la noción de *sub ratione possibilitatis*. Dios en su intelecto alberga todas las series (infinitas) de mundos posibles que están determinadas en modo preciso. Pero estas series no tienen existencia efectiva (más allá de su mente). Es por esto que Dios puede concebir una infinidad de “Adanes”

posibles, los cuales encierran cada uno una noción determinada *dependiendo de la serie de mundos posibles en la que se inscriben* (cada una tiene una “composición” particular) E.g. un Adán rubio con una Eva morena en un mundo₀, un Adán pelirrojo con una Eva rubia en un mundo₁, etc. Pero afirmar esto implica una consecuencia interesante: un individuo no puede ocurrir en más de un mundo posible. Es decir, dado que la noción de una sustancia se encuentra en conexión con los predicados de otras sustancias que hacen de un mundo una y sólo una composición posible, se excluye la posibilidad de que esa misma sustancia pueda formar parte de otro mundo posible (Hintikka, 1981, 268). La tesis que opera aquí es que las sustancias individuales “expresan el universo a su manera” (Leibniz, DM, §9), siendo que todos los predicados que contiene cada sustancia dan cuenta a su vez, de todos los acontecimientos de las demás sustancias. Dado que nuestra Eva rubia pertenece a un mundo₁ (que involucra una serie de sustancias con configuraciones determinadas) ella no puede existir en el mismo mundo que nuestro Adán rubio, dado que él pertenece al mundo₀ (que involucra otra serie de sustancias distintas).

II.

II. 1. “Componibilidad” y “posibilidad”

Hemos dicho que Dios, quien alberga en su intelecto muchas series posibles de seres, le ha brindado existencia al mejor de los mundos posibles, lo cual implica que este mundo contiene la mejor combinación posible de sustancias componibles (existencia unida) (Hintikka, 1981, 261). Pero, ¿hay diferencia en afirmar que las sustancias son “componibles” y afirmar que ellas son “posibles”? Para Leibniz, “posibilidad” y “componibilidad” no son términos co-extensivos. Para clarificar la distinción entre ambas nociones, las expresaremos en lógica de primer orden siguiendo a Hintikka. Siendo M el operador de posibilidad:

$$\text{I) } M \exists x A(x) \wedge M \exists x B(x)$$

$$\text{II) } M ((\exists x A(x) \wedge \exists x B(x)))$$

I) es una doble afirmación de “posibilidad”: dice que individuos del tipo A son posibles e individuos del tipo B también lo son.

II) es una afirmación sobre “componibilidad”: individuos de ambos tipos pueden co-existir en un mismo mundo posible.

Hintikka, por tanto, define la “componibilidad” como: “la posibilidad de existencia unida [joint existence]” entre sustancias (1981, 261). Cabe destacar que esta noción presupone consistencia entre sustancias (no pueden generar contradicción juntas).⁴

El hecho de que el mismo operador M pueda y deba ser empleado para dar cuenta de la noción de “posibilidad” y “componibilidad” en I) y II) respectivamente, pone de manifiesto que las dos descansan sobre la misma noción de “posibilidad”. Pero lo que diferencia en I) y II) es una distinción conceptual que atañe al operador de cambio (*operator switch*), i.e. el orden en que M y \wedge aparecen en las fórmulas. Pero aún la diferencia no es obvia. El problema para apreciar la divergencia entre “componibilidad” y “posibilidad” radica en que hemos considerado A y B (predicados en I) y II)) como siendo monádicos (no relacionales). En nuestra exposición, hemos dejado fuera de consideración la naturaleza de los predicados en la conexión entre las sustancias individuales. En particular, no hemos explicitado si la “componibilidad” de sustancias en un mundo implica (o no) que los predicados que se utilizan para caracterizar cada sustancia sea definida como *incluyendo* las relaciones con otras sustancias.

Para mostrar el problema reconstruiremos la interpretación hintikkeana. Para dicho autor, Leibniz en su formulación sobre las sustancias, no propone una reducción de predicados sino que los mismos deben considerarse como paráfrasis. Este parafraseo puede ser capturado mediante la introducción de un operador *eo ipso* en términos lógicos. Para mostrar su funcionamiento, analizaremos el siguiente ejemplo:

⁴ En términos generales: “dos sustancias son componibles si y sólo si suponer su co-existencia es lógicamente consistente” (Chiek, 2016, 93).

III) Paris ama a Helena

Lo cual puede ser parafraseado como:

IV) Paris ama y por el mismo hecho (*eo ipso*) Helena es amada.

Expresado en notación lógica*:

III*) $R(a,b)$

IV*) $(\exists x) R(a,x) \text{ eo ipso } (\exists y) R(y,b)$

*Siendo $a = \text{Paris}$, $b = \text{Helena}$, $R = \text{amar}$.

Hintikka (1981) sugiere así una interpretación que pone acento sobre las relaciones, las cuales se encuentran “basadas” en sus *relata* (argumentos) de modo tal que no hay denominaciones puramente extrínsecas (*denominata pure extrinseca*) en ellas. Dicho en otros términos, nosotros podemos parafrasear enunciados relacionales en predicados complejos que señalen a otros individuos sin que ellos mismos estén implicados en tal predicado. Ello no debe ser entendido como una negación de la realidad de las relaciones o de la irreductibilidad de los conceptos relacionales, sino más bien como una forma de análisis de los enunciados predicativos que caracterizan sustancias que es compatible con las afirmaciones leibnizianas.

Conforme a lo que hemos expuesto, podemos evaluar las ventajas de entender la distinción en estos términos. Decimos que dos individuos “posibles” son a su vez “componibles” si y sólo si ellos existen en el mismo mundo completamente descrito y consistente. A través del operador *eo ipso*, podemos apreciar que es necesario –para describir el mundo– analizar los predicados atribuidos a las sustancias de modo que se conserven las relaciones entre ellas pero que, a su vez, no involucren a otras sustancias como *relata* de esos predicados. Por el contrario, si dos individuos “posibles” no pueden existir en el mismo mundo, esto se debe a que las sustancias no pueden ser componibles en él: su existencia unida (los predicados de cada una analizadas por el operador *eo ipso*) genera contradicciones y por tanto no pertenecen a la misma serie posible. En este caso, se evidencia que no hay co-extensividad entre “posibilidad” y “componibilidad”. *QED*: no todas las sustancias “posibles” son “componibles”.

II. 2. Algunas conclusiones

Consideramos que la introducción del operador *eo ipso* –el cual pretende dar cuenta de los enunciados relacionales que manifiestan los predicados contenidos en las sustancias individuales– nos permitiría reconstruir con mayor naturalidad las principales tesis leibnizianas. En particular, el operador permitiría apreciar la complejidad subyacente en la distinción entre “posibilidad” y “componibilidad”, distinción que juega un papel central en las tesis que hemos reconstruido en la primera parte. Entendiendo que cada sustancia encierra todos los predicados del sujeto al que se atribuye y que las relaciones con otras sustancias manifiestas en sus predicados pueden ser descriptos sin necesidad de involucrar de suyo otras sustancias (aunque se hable de ellas), podemos apreciar la profundidad de PSU.

Una sustancia expresa el universo conforme a que sus predicados hacen referencia a cada relación con las demás sin comprometerse con la existencia de otras sustancias. La afirmación de Leibniz: “que cada sustancia singular expresa todo el universo *a su manera*” cobra así mayor naturalidad. Consideramos además que sin una clara diferenciación de “posibilidad” y “componibilidad” difícilmente se pueda aplicar el PRS conforme al cual Dios actúa. Si la “posibilidad” fuera co-extensiva a la “componibilidad”, siendo que todo lo posible es a su vez componible, la perfección divina se vería afectada tanto como su libertad de elección. Consideramos finalmente que la interpretación lógica de “componibilidad” asienta una base sólida para explicar el funcionamiento de *lex meriolis*, dado que excluye la inconsistencia (presencia de contradicciones) en la serie de sustancias a las que Dios ha conferido existencia.

Bibliografía

- Chiek, Yual (2016) “Compossibility and Co-possibility”, en Brown, Gregory y Chiek, Yual (eds.), *Leibniz on Compossibility and Possible Worlds*, Cham (Switzerland), Springer, pp. 91-124.
- Hintikka, Jaakko (1981). “Leibniz on Plenitude, Relations, and the ‘Reign of Law’”, en Knuuttila, Simo (ed.), *Reforging the Great Chain of Being: Studies of the History of Modal Theories*, Dordrecht, D. Reidel, pp. 259-286.

Leibniz, Gottfried W. (1946) *Correspondencia con Arnauld* [CA], Buenos Aires, Losada, trad. Vicente P. Quintero.

_____ (1981) *Discurso de metafísica* [DM], Madrid, Alianza, trad. Julián Marías.

_____ (1984) *Monadología* [MO], Buenos Aires, Ediciones Orbis, trad. Manuel Fuentes Benot.

_____ (1984) *La profesión de fe del filósofo* [PF], Buenos Aires, Ediciones Orbis, trad. Francisco de P. Samaranch.

_____ (2006) *On contingency* [OC]. Recuperado de:

<http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/leibniz1686b.pdf>

Hacia una comprensión de la doctrina de la libertad cartesiana; su complejidad y evolución

Joel Mangiafico (UNR)

joelmangiafico70@hotmail.com

Comenzando con nuestro análisis partiremos de la primera de las dos cuestiones-eje, la relativa a la complejidad inherente a la cuestión de la libertad humana, y cómo esta se traslada al intento cartesiano de dar una noción clara de la misma.

Un punto de partida indiscutido es, sin dudas, su obra *Meditaciones metafísicas* (Descartes, 2009), más precisamente la cuarta meditación. Allí Descartes afirma que, mientras que en Dios se encuentran un entendimiento y una voluntad inmensas, en los hombres, en cambio, el entendimiento se halla limitado, pero la voluntad es ilimitada (Descartes, 2009, 137), a tal punto, que incluso afirma que entiende cierta imagen y semejanza de estos con Dios a partir de ella. Si bien la voluntad es incomparablemente mayor en Dios que en los hombres, no obstante, considerada en sí formal y precisamente, no parece mayor (Descartes, 2009, 139).

¿Por qué Descartes afirma con tanta vehemencia la magnitud de la voluntad humana?

Una respuesta a este interrogante, nos otorga una primera aproximación a la definición cartesiana de libertad. La voluntad o libertad de albedrío, dice Descartes en la Cuarta meditación: “consiste únicamente en que podemos hacer o no hacer lo mismo [...], o mejor, únicamente en que seamos llevados de tal manera a afirmar o a negar, a buscar o a huir de aquello que nos es propuesto por el intelecto, que sintamos que no somos determinados a ello por ninguna fuerza externa” (Descartes, 2009, 139).

Esta idea de libre albedrío parecería darnos lugar a suponer que Descartes entendía que los humanos tienen un poder de voluntad independiente contracausal. De hecho, pueden hallarse otros pasajes en la obra del matemático que pueden ser leídos desde esta óptica. En *Los principios de la filosofía*, afirma que la mayor perfección del hombre consiste en obrar libremente, que nuestro libre albedrío es evidente por sí, que nuestra libertad no se encuentra limitada ni siquiera por el poder preordenador de Dios, quien deja a las acciones de los hombres libres e indeterminados (Descartes et al, 1989,

46-49). Además, esta fue la interpretación prevaleciente en la segunda mitad del siglo XVII, con pensadores de la talla de Spinoza y Leibniz a la cabeza. El primero criticó a Descartes por creer en la absoluta libertad de la voluntad mientras que el segundo, subrayó que el francés requería una libertad de la cual no hay ninguna necesidad al insistir en que las acciones de la voluntad humana son completamente indeterminadas, algo que, para él, nunca ocurre (Cottingham, 1995, 225).¹ Por lo que, en principio, podríamos considerar que Descartes sostenía una concepción indeterminista de la voluntad (*Ibid.*). Por otra parte, al señalar que la voluntad no está necesariamente sujeta a una compulsión externa (Margot et al., 2008, 36), la noción cartesiana podría interpretarse como un concepto de libertad negativa, pues implica la idea de que un hombre es libre en la medida en que no es impedido por ninguna fuerza externa a actuar.

Cualquier lector de Descartes puede apreciar que el papel que Dios juega en su filosofía no es menor. John Cottingham parte de esta situación para indagar en el problema de la libertad en la filosofía cartesiana, y declara que sólo una lectura superficial de los comentarios de Descartes sobre la libertad podría sugerir que el filósofo francés tenía una fuerte concepción indeterminista sobre la voluntad, pues, bajo un examen más cuidadoso, los puntos de vista de Descartes sobre la libertad divergen considerablemente de esta línea (Cottingham, 1995, 225).

En efecto, luego de hablar del infinito poder de la voluntad humana, Descartes afirma el poder preordenador de Dios sobre todas las cosas, incluidas nuestras acciones (Descartes et al, 1989, 48), lo que, en principio, restringiría la libertad tal como la concebíamos hasta este momento. No obstante, el artículo 41 de la primera parte de *Los principios* es un primer intento –infructuoso– por resolver este problema. Según Descartes, las dificultades que enfrentamos al intentar que estas dos ideas encajen para nuestra comprensión, se disiparían al percatarnos de la finitud de nuestro pensamiento y la infinitud de la omnipotencia divina (Descartes et al, 1989, 48-49). El francés explicita su posición con respecto al problema de la conciliación entre dos evidencias, a primera vista, incompatibles entre sí, y sólo eso; es un conflicto insoluble entre la libertad e indeterminación que comprendemos se halla en nosotros y la preordenación divina de todas nuestras acciones.

¹ Para los pasajes en los cuales Spinoza y Leibniz critican la concepción cartesiana de la libertad, cf. Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, II, proposición 48 y Leibniz, Gottfried W., *Teodicea*, Discurso preliminar sobre la conformidad de la fe con la razón, §69.

En *Los principios*, Descartes afirma que “la libertad depende de nuestra voluntad, y que podemos asentir o no asentir libremente a *muchas* cosas” (Descartes et al, 1989, 47), y que experimentamos “una libertad tal, que podíamos abstenernos de creer las cosas que no eran completamente ciertas y seguras” (Descartes et al, 1989, 48).

Al afirmar que la libertad de asentir –o no– se extiende a *muchas* cosas, no a *todas*, Descartes se alejaría del libertarismo absoluto. Naturalmente, nos preguntamos cuáles son aquellas cosas sobre las que no podemos, en principio, asentir o no asentir libremente. Cottingham se dirige hacia el artículo 43 de la parte primera de *Los principios* donde Descartes marca el rumbo que él considera correcto para evitar el error (Descartes et al, 1989, 49). Aquí observamos que la concepción cartesiana toma un giro: la libertad sólo nos permite abstenernos de creer en aquello que no se percibe claramente, que no ha sido completamente examinado, mientras que, en el caso de las verdades que sí se perciben clara y distintamente, somos muy poco capaces de retener nuestro asentimiento. Aún más: el asentimiento es inevitable y automático cuando el intelecto se ha vuelto hacia las verdades que Dios ha implantado en él y las ha percibido de forma clara y distinta (Cottingham, 1995, 226). Cottingham refuerza su argumento señalando que en la meditación cuarta Descartes afirma que de una gran luz en el intelecto se sigue una gran propensión de la voluntad, y que no podemos sino juzgar que lo que entendemos muy claramente, es verdadero (Descartes, 2009, 141). Entonces, para Cottingham, Descartes entiende que somos libres cuando nuestra voluntad está totalmente determinada y su asentimiento obligado por nuestra percepción intelectual (Cottingham, 1995, 226). Y ni la gracia divina ni el conocimiento natural disminuyen la libertad, sino que por el contrario, la aumentan (Descartes, 2009, 139). La libertad cartesiana consistiría en el asentimiento espontáneo que está irresistiblemente determinado por las percepciones del intelecto (Cottingham, 1995, 226).

Respecto de los casos en los cuales nuestra percepción intelectual no es clara y distinta, Descartes cree que tenemos el poder de retener el asentimiento hasta percibir las cosas claramente. No obstante, no desea dar demasiada importancia a este tipo de casos como demostración de la libertad de la voluntad (Cottingham, 1995, 226), pues considera que la indiferencia que experimentamos cuando no existe ninguna razón que nos incline hacia una alternativa más que a otra, es el grado ínfimo de la libertad, y no representa ninguna perfección, sino únicamente defecto en el conocimiento, o alguna negación (Descartes, 2009, 139). Si siempre viéramos con claridad lo que es verdadero y bueno, nunca deliberaríamos sobre lo que debe juzgarse o elegirse, y seríamos libres

sin ser jamás indiferentes (Descartes, 2009, 139-141). Así, la verdadera libertad está en proporción inversa a la indiferencia (Cottingham, 2008, 207). Por ello Cottingham rotula a la concepción cartesiana como “racionalista”. Para él, Descartes ve nuestra libertad “no como algo opuesto a los dictados de la razón, sino subordinada a ellos” (Cottingham, 1995, 227). La determinación de la voluntad se genera siempre por la “percepción previa del intelecto” (228).²

Luego de revisar la perspectiva de Cottingham, nos parece que la idea de libertad que Descartes desarrolla en *Los principios* y en las *Meditaciones* es, como mínimo, ambigua. Pues ¿la libertad consiste en un poder que nos permite aceptar o rechazar una proposición voluntariamente, o en el impulso espontáneo e irresistible a asentir sólo a lo que nuestro intelecto reconoce con claridad y distinción?

Si otorgásemos nuestro asentimiento cuando las percepciones son confusas, no estaríamos haciendo un buen uso de nuestra libertad; abusaríamos de nuestro poder de juzgar y caeríamos en el error, o en el mejor de los casos, cuando la creencia es verdadera, sólo daríamos con ella accidentalmente (Descartes et al, 1989, 50).

Descartes tropieza con evidentes dificultades al exponer su concepto de libertad. Él intenta que la idea de libertad humana, caracterizada como inmensa, case con todo un sistema en el cual Dios juega un papel determinante. Como resultado, tenemos por un lado la hipótesis de que la doctrina de la libertad cartesiana está impregnada de un fuerte libertarismo, y por otro, la interpretación tendiente a afirmar que Descartes sostenía una concepción racionalista de la libertad, en la cual Dios juega un papel clave. ¿Cómo resolver esta tensión?

Si consideramos el devenir del pensamiento de Descartes, y con ello, las modificaciones y correcciones que su noción de libertad ha ido sufriendo, podríamos encontrar una clave para hacerlo.

Hasta el momento, hemos trabajado sobre la edición latina de *Las meditaciones* de 1641. Sin embargo, en 1647, la obra fue editada y traducida al francés, revisada por Descartes. Dicha edición no es una traducción estricta y exacta del original (Beyssade, 2001, 191). Descartes introdujo algunos pequeños cambios (Descartes, 2009, 212-213). Entre esas modificaciones, encontramos algunas que son significativas para nuestro

² Cf. Cottingham (2008, 209) y Descartes (2009, 143).

propósito. Michelle Beyssade aporta un poco de luz respecto de los cambios en la doctrina de la libertad cartesiana, al indagar en dichas dos versiones *Las meditaciones*.³

En efecto, en el ya citado pasaje de AT (VII, 57-58; Descartes, 2009, 139), de la versión latina y su correspondiente en el texto francés, AT (IX, 46), donde Descartes explica en qué consiste el libre albedrío (Beyssade, 2001, 191), Beyssade encuentra un indicio para pensar que, mientras que el texto latino trata acerca del poder de elegir entre dos alternativas opuestas, es decir de un *poder de elección*,⁴ el texto francés trata acerca de la *indiferencia en cuanto a la elección* entre dos alternativas opuestas (Beyssade, 2001, 193). Si se nos pidiese que diésemos un significado para “indiferencia”, podríamos argüir que Descartes lo entiende y define como el estado de indecisión debido a la ignorancia o conocimiento insuficiente. La carta del 9 de Febrero de 1645 de Descartes a Mesland lo confirma (Margot et al., 2008, 38).⁵

En la versión original de las *Meditaciones*, Descartes explicita que no es necesario para la libertad humana el poder de elegir entre dos contrarios. En 1641, entonces, la libertad no requiere del poder de elección, sino que consiste meramente en no tener restricciones. En contraste, en 1647, Descartes considera que lo que no es necesario para ser libre, es el estado de indiferencia debido a la ignorancia. Ello nos permite pensar que el poder de elección es necesario para ser libre, algo que la versión original negaba explícitamente (Beyssade, 2001, 194-195). Ahora bien: Descartes utiliza “indiferencia” con dos sentidos diferentes (Chappel, 2001, 181). Uno negativo y otro positivo, o bien como “estado de indiferencia” (estado de indecisión por ignorancia), y “poder de indiferencia” (o poder de elección), respectivamente. La indiferencia positiva, es una autodeterminación de la voluntad; un acto por medio del cual el libre albedrío se determina a actuar aún cuando no se posea un conocimiento claro y distinto (Margot et al., 2008, 38).

En la carta antes mencionada, Descartes da cuenta de ambos sentidos de “indiferencia” y afirma que el poder de elección se mantiene incluso en los casos en los cuales estamos ante una evidencia clara y distinta. (Margot et al., 2008, 38).⁶

³ El artículo de Beyssade forma parte de una compilación de ensayos sobre la filosofía cartesiana, llevada a cabo por John Cottingham.

⁴ Beyssade lo denomina “two-way power”

⁵ Cf. Descartes, AT (IV, 173).

⁶ Cf. Descartes, AT (IV, 174).

Es posible pensar que a lo largo de los años que van de 1641 a 1647 haya ocurrido una evolución en la perspectiva cartesiana respecto de la libertad humana. Descartes pasa de distinguir la libertad del poder de elección a reconocer su importancia y su presencia continua (como posibilidad) en el ejercicio de nuestro libre albedrío. Lo que en el texto en latín aparecía como una distinción entre libertad y poder de elección, pasa a ser una disociación de la libertad sólo respecto del estado de indiferencia (Beysade, 2001, 196).

Otra prueba de esta evolución, la encontraríamos en *Las pasiones del alma* (Descartes, 2011): allí Descartes pasa del concepto de libertad negativa, a un concepto de libertad positivo (Margot et al., 2008, 39), que puede entenderse como una total autonomía y autodeterminación, que lo llevará a desarrollar una “moral definitiva” –no completada– que tendrá a esta libertad como principio de la acción moral (Margot et al., 2008, 43). En los artículos 152 y 153, Descartes expone que sólo por las acciones que dependen del libre arbitrio, por el buen o mal uso que hagamos de la voluntad, podemos ser alabados o censurados con razón, y que ello nos hace en cierto modo semejantes a Dios, haciéndonos dueños de nosotros mismos (Descartes, 2011, 526). El hombre puede autodeterminarse por su voluntad y por la capacidad que tiene de hacer un buen uso de su razón, sin ser conducido por nadie más que por él mismo.

De esta manera, hemos llegado al final de este trabajo habiendo abordado parcialmente la compleja y apasionante doctrina cartesiana de la libertad, aportando al mismo tiempo una posible interpretación que mitigaría las dificultades que entraña al realizar una lectura atenta a la evolución de las ideas que el propio Descartes ha plasmado en sus textos.

Bibliografía

- Beysade, Michelle (2001) “Descartes's Doctrine of Freedom: Differences between the French and Latin Texts of the Fourth Meditation”, en Cottingham, John (ed.), *Reason, Will, and Sensation. Studies in Descartes's Metaphysics*, New York, Oxford University Press, pp. 191-206.
- Chappel, Vere (2001) “Descartes's Compatibilism”, en Cottingham, John (ed.), *Reason, Will, and Sensation. Studies in Descartes's Metaphysics*, New York, Oxford University Press, pp. 177-190.

- Cottingham, John (1995) *Descartes*, México D.F., UNAM, trad. Laura Benítez Grobet.
- _____ (2008) *Cartesian Reflections. Essays on Descartes's Philosophy*, New York, Oxford University Press.
- Descartes, René y Leibniz, Gottfried W. (1989) *Sobre los principios de la filosofía*, Madrid, Gredos, trad. E. López y M. Graña.
- Descartes, René (1897-1913) *Œuvres de Descartes*, Adam, Charles y Tannery, Paul (eds.), Paris, Léopold Cerf (Adam-Tannery=AT).
- _____ (2009) *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, trad. Jorge Aurelio Díaz.
- _____ (2011) *Las pasiones del alma*, en Descartes, René, *Descartes*, Madrid, Gredos, trad. Francisco Fernández Buey, pp. 461-548.
- Margot, Jean P. y Leal Granobles, Yuliana (2008) “La libertad de pensamiento en la moral cartesiana”, *El Hombre y la Máquina*, 30, pp. 32-43.

Francis Bacon y la tendencia humana a la confirmación

Sergio Hugo Menna (UFS – Fapitec – Capes)¹

sermenn@hotmail.com

Consideraciones iniciales

Todos los grandes Tratados metodológicos del siglo XVII incluyen advertencias sobre las tendencias cognitivas que, en los procesos de construcción y evaluación de teorías, nos inducen al error. El Libro I del *Novum Organum* de Francis Bacon es un texto paradigmático a este respecto. Bacon distingue, explícitamente, una parte “constructiva” (*pars construens*) del método –las “reglas para la construcción del conocimiento” propiamente dichas– y una parte “destructiva” (*pars destruens*), más conocida como Teoría de los ídolos.² En ella, Bacon ataca a las falsas nociones “que se han apropiado de la mente humana”: las falacias, tendencias, distorsiones, supersticiones, prejuicios, fantasías, etc.; en síntesis, *las fuentes de confusión y error cognitivo*.

Bacon indica que los ídolos –i.e., las tendencias y distorsiones de la mente humana– se encuentran *fuertemente implantados* en el intelecto humano, bloqueando el camino a la verdad. Para “presentarlos mejor”, Bacon clasifica esos ídolos en cuatro grupos (*cf.* I: 39): los de la tribu, de la caverna, del foro y del teatro.

En este trabajo me interesan, específicamente, los ídolos baconianos “de la tribu”, o sea, las tendencias y distorsiones cognitivas que son propias del género o de la “tribu” humana en general; aquellas que provienen de “las limitaciones y debilidades de la Naturaleza humana” (*cf.* I: 52). Dentro de las limitaciones y debilidades que analiza Bacon, me detendré en una en particular: “el error perpetuo que comete el intelecto humano de impresionarse más por los eventos afirmativos que por los negativos” (I: 46, *cf.*, también, II: 15-19), *la tendencia humana a la confirmación* de teorías e ideas. Este sesgo o bias cognitivo es el responsable, según Bacon, de que hagamos generalizaciones

¹ Investigador FAPITEC. Este artículo es parte de las actividades desarrolladas en un Proyecto de investigación con el apoyo de Capes/AUXPE (1898/2016-8).

² (*Cf.* I: 38-68). De aquí en adelante, la referencia (N: n) remite, respectivamente, a los números de las Partes y de los Aforismos del *Novum Organum* (1620).

infundadas –que interpretemos simples asociaciones casuales como conexiones causales– y aceptemos como verdaderas creencias que fatalmente tarde o temprano se revelarán falsas.

El objetivo de este trabajo es exponer las críticas y soluciones de Bacon a la tendencia humana a la confirmación. Con esa finalidad, en primer lugar, haré una breve presentación de la Teoría baconiana de los ídolos –marco en donde Bacon hace sus observaciones sobre la confirmación– y de la tendencia o sesgo a la confirmación propiamente dicha. Finalmente, expondré las críticas de Bacon a esa distorsión cognitiva, así como su propuesta metodológica para controlar ese poderoso ídolo de la mente.

Francis Bacon y la Teoría de los ídolos

En el Libro I del *Novum Organum*, su principal texto metodológico, Bacon ataca las nociones falsas “que se han apropiado de la inteligencia humana” (I: 38-68). A esas falsas nociones él las denomina “ídolos” (del griego *eidolon*: “imagen de un ideal”, “aparición”, “fantasma”). Con este término, Bacon no quiere designar deidades falsas, sino, simplemente, falsos conceptos, ilusiones, falacias, apariencias, ficciones, tendencias, distorsiones, supersticiones, prejuicios, opiniones, abstracciones arbitrarias, vicios mentales, imposturas, fantasías; en síntesis, *fuentes de confusión y error cognitivo*. O, como Bacon –posiblemente orientado por la analogía de la mente con un espejo– los designó, “falsas imágenes”, “fantasmas de la mente”.³ En una terminología más contemporánea, podemos concordar con A. Keller e interpretar a los ídolos como “preconceptos biológicos, psicológicos, sociales e histórico-ideológicos” (1988, 94).

Bacon indica que los ídolos se encuentran *fuertemente implantados* en el intelecto humano, bloqueando el camino a la verdad. Especifica, inclusive, que “los caminos de la experiencia” y “los caminos del juicio” se encuentran igualmente “obstruidos e interceptados” (I: 70). Para “presentarlos mejor”, Bacon clasifica esos ídolos en grupos y –siempre fiel a su estilo– asigna nombres a cada uno de ellos (*cf.* I: 39). Éstos son: los *ídolos de la tribu* (*idola tribus*), es decir, las debilidades de la

³ La analogía de la mente como un espejo es recurrente en la mayoría de los autores de la Modernidad. Ella aparece en varios pasajes de las obras de Bacon; la más elocuente es: “La mente humana está muy lejos de ser como un espejo claro y liso en el que los rayos de las cosas se reflejan de acuerdo con su verdadera incidencia; *es mucho más como un espejo encantado*, lleno de supersticiones y de impostura, que debe ser liberado y corregido” (1605, 395, subrayado mío).

Naturaleza humana; los *ídolos de la caverna (idola specus)*, o sea, las (malas) disposiciones individuales; los *ídolos del foro (idola fori)*, que son los errores del lenguaje y los conceptos mal definidos; y los *ídolos del teatro (idola theatri)*, expresión con la que Bacon hace referencia a las falsas doctrinas filosóficas y los imperfectos métodos de los pensadores que lo precedieron.

Para Bacon, algunos de estos ídolos son innatos; otros provienen de los hábitos, de la autoridad o de la educación. Aquí me ocuparé sólo de los ídolos de la tribu, ya que es en esa clase de ídolos que está incluida la tendencia a la confirmación (para un análisis detallado de los demás ídolos, *cf.* Menna, 2014).

Los ídolos de la tribu son aquellos que son propios del género o de la “tribu” humana en general; provienen de las limitaciones y debilidades de la Naturaleza humana (*cf.* I: 52). Bacon se centra, distinguiéndolos, en los ídolos que alteran la inteligencia y en los que alteran los sentidos.

“*La inteligencia humana*”, entiende Bacon, “*es como un espejo infiel, que distorsiona nuestra comprensión de la Naturaleza*” (*cf.* I: 41). Él afirma: “Es falso afirmar que los sentidos del hombre son la medida de todas las cosas. Por el contrario: todas las percepciones, tanto de los sentidos como de la mente, *están de acuerdo con la medida de la naturaleza humana* y no con la medida del universo (*ex analogia hominis, et non ex analogia universi*)” (I: 41; subrayado mío). La mente humana, alerta Bacon, “*tiende a imponer sus deseos e ideas a la naturaleza*” (I: 45); por ejemplo, tiende “*a suponer en las cosas más orden y regularidad que la que ellas tienen*” (I: 45) y a considerar como estable lo que está en continuo cambio (*cf.* I: 51).

Bacon también pone de relieve *la enorme influencia de las emociones en las decisiones cognitivas*. “Las nubes del error descenden en las tempestades de las pasiones y las perturbaciones”, dice (1605, 316). La mente es alterada por las pasiones – por la “*interferencia de los sentimientos*” (I: 52). “La verdad que más fácilmente se admite es la verdad que se desea”, comenta (I: 49).

En cuanto a los sentidos, Bacon es tajante afirmando que estos frecuentemente fallan, que “los mayores obstáculos y extravagancias del intelecto provienen de la torpeza, de la incompetencia y de los engaños de los sentidos” (I: 50).

Según Bacon, los sentidos fallan de dos maneras. Algunas veces no dan ninguna información (por ejemplo, de cosas extremadamente pequeñas); otras veces, dan información falsa (cuando aprehenden alguna cosa, su aprehensión no es muy fiable).

Con relación a este tema, aclara: “Los sentidos son muy limitados y frecuentemente nos engañan; ni siquiera los instrumentos destinados a ampliarlos son de gran valor. La verdadera interpretación de la Naturaleza descansa en instancias y experimentos diseñados y precisos; [en este método] los sentidos sólo juzgan el experimento, y el experimento juzga la Naturaleza y las propias cosas” (I: 50). En esta última afirmación, vemos un claro ejemplo de la originalidad del concepto de “experiencia” de Bacon y de su intento de minimizar la incerteza de los sentidos y aspirar al ideal de objetividad.

Después de presentar cada clase de ídolos, Bacon desarrolla una crítica general a todos ellos: “Ya hablamos de todas las clases de ídolos y de sus características; *debemos renunciar a todos ellos con solemne y rígida determinación*” (I: 68; subrayado mío).

La Teoría de los ídolos es un punto de tensión en el pensamiento de Bacon, hecho que dificulta la tarea de ofrecer una interpretación incuestionable sobre el tema. Por un lado, Bacon parece mantener un moderado optimismo antropológico, ya que entiende que los defectos y las debilidades de la mente y de los sentidos pueden ser limitados y corregidos. Por otro lado, también especifica que estos ídolos, aunque sean eliminados –por ejemplo, por la “formación de nociones y proposiciones adecuadas por medio de la legítima inducción” (I: 40)– “*podrán resurgir [...] a menos que los hombres, ya alertados contra ellos, sean lo más cautelosos posible*” (I: 38; la cursiva es mía). En otras palabras: Bacon no afirma que su nuevo método puede eliminar los ídolos de modo infalible (cf. Wormald, 1993, 82). Sobre tan inestable base cognitiva, Bacon construye toda la estructura de la ciencia, la pirámide del conocimiento. Muy cerca, pero fuera del territorio del escepticismo.

La tendencia a la confirmación

La tendencia humana a la confirmación denunciada por Bacon es, posiblemente, la principal causa de nuestros fallos cognitivos – “la madre de todos los errores de pensamiento” (cf. Dobelli, 2014, 43).

En las últimas décadas, la *tendencia la confirmación* –también denominada “*bies*” o “*sesgo*” *confirmatorio*– ha llegado a ser exhaustivamente estudiada en psicología y ciencias cognitivas. Varios investigadores mostraron que inclusive nuestros recuerdos caen en esa tendencia o parcialidad confirmatoria.

En la investigación científica, así como en nuestros razonamientos cotidianos, la tendencia a la confirmación se revela de dos modos diferentes y complementarios –dos lados de una misma moneda–; uno ligado al *plano teórico* y otro al *plano empírico*. Por un lado, en nuestra tendencia a adoptar *suposiciones o hipótesis dominantes*, i.e., creencias que nos resultan convenientes y por eso aceptamos acríticamente. J. K. Galbraith utilizó la expresión “sabiduría convencional” para hacer referencia a las creencias que son confortables, simples de entender, y son consistentes con nuestras cosmovisiones, convicciones y valores – independientemente del hecho de que sean correctas o no. Ese es un buen ejemplo de manifestación de la tendencia a la confirmación en el plano teórico. Por otro lado, tal tendencia se revela en nuestra inclinación natural a buscar *evidencias confirmatorias* –a privilegiar las informaciones que son compatibles con nuestras suposiciones o hipótesis dominantes–, y a evitar *evidencias disconfirmatorias* – a ignorar las informaciones que son incompatibles con nuestra suposiciones o hipótesis dominantes.

La biología explica que la tendencia a la confirmación tiene una causa evolutiva: la supervivencia. Es preferible asociar un ruido con la presencia de un predador y correr, que investigar y perecer. Sin embargo, en épocas menos peligrosas, esta “estrategia” natural de nuestra mente no es conveniente si nuestro objetivo es construir conocimiento – conocimiento que nos puede ayudar a sobrevivir a largo plazo. Porque, como afirmó Huxley, “los hechos no dejan de existir sólo porque son ignorados” y porque, tarde o temprano, la realidad se impondrá a cualquier teoría que no la refleje adecuadamente.

Francis Bacon y la tendencia a la confirmación: críticas y soluciones

Evidentemente, si nuestro objetivo es la búsqueda de la verdad, la parcialidad confirmatoria debe ser bien identificada y controlada, tanto psicológica como metodológicamente. La obra de Bacon es, posiblemente, la primera tentativa filosófica de ocuparse de esos asuntos, i.e., de realizar un diagnóstico psicológico y de proponer una solución metodológica de las distorsiones cognitivas – entre ellas, de la parcialidad confirmatoria. Este doble propósito queda claro en este paralelismo esclarecedor destacado por Bacon: “la doctrina de los ídolos es a la interpretación de la Naturaleza lo mismo que la doctrina de la refutación de sofismas a la lógica común” (I: 40). O,

haciendo una comparación histórica: del mismo modo que la teoría aristotélica del silogismo requiere ser acompañada por una teoría de las falacias, el método baconiano de construcción de conocimiento requiere ser acompañado por una teoría de los obstáculos cognitivos. En otras palabras: las indicaciones que orientan el buen razonamiento deben ser complementadas por indicaciones que alerten sobre las distorsiones cognitivas.

Comencemos con las críticas y alertas de Bacon sobre el mal funcionamiento cognitivo, la parte “destruktiva” de su método. En el *Novum Organum* queda bien claro que él tiene a la parcialidad cognitiva como su principal blanco de ataque: la mente tiende “a seguir los caminos conocidos” (I: 47), a hacer abstracciones (cf. I: 51) y a apreciar las cosas desde un limitado punto de vista, descuidando la realidad (cf. I: 55), cuestiona Bacon. “Cuando el intelecto humano adopta una creencia (o porque ya es aceptada por otros, o porque le agrada), arrastra todo para apoyarla y mantenerla” (I: 46). “El intelecto humano comete el perpetuo error de impresionarse más por los hechos positivos que por los negativos; [...] descuida las [evidencias] contrarias –incluso cuando éstas están en mayor número” (I: 46). La tendencia a la confirmación, concluye Bacon, “es la base de prácticamente toda superstición, se trate de astrología, interpretación de sueños, augurios, etc.” (I: 46). La siguiente afirmación es definitiva sobre el asunto: “quienes estudian la naturaleza *deben considerar esto como una regla (rule)*: todo aquello que la mente capta y adopta con predilección tiene que ser considerado sospechoso” (I: 58).

Aquí finaliza la exposición de la crítica de Bacon a la tendencia a la confirmación, que es una parte importante de su Teoría de los ídolos. Creo que podemos concordar con Milton en que esta crítica “no es meramente una lista de falacias inductivas, sino más bien una de las más originales y memorables partes del sistema baconiano” (1998, 628).

Como ya observé, además de una parte “destruktiva” que tiene la finalidad de denunciar las falsas nociones y opiniones “que se han apropiado de la mente humana”, el método de Bacon incluye una parte “constructiva”, la cual es un intento de proveer “auxilios”, “auxiliares” o “ayudas” a la inteligencia, es decir, *orientaciones* sobre cómo evitar las distorsiones cognitivas.

Por razones de espacio, sintetizaré la propuesta metodológica baconiana. Bacon entiende que el antídoto de muchas distorsiones cognitivas es la propia realidad;

o sea, que la solución consiste en “conducir a los hombres a los hechos particulares” (I: 36).

La siguiente frase, entiendo, es una buena síntesis de la estrategia de Bacon para controlar las tendencias cognitivas: “concluir, a partir de una enumeración de [casos favorables] sin [evidencias] contrarias, *no es una conclusión sino una suposición*, porque, ¿quien puede asegurar (en muchas materias), basándose en aquellos [casos] que aparecen de un lado, que no hay otros [casos] del lado contrario que no aparecen?” (1605, 387; itálico mío). En otras palabras, Bacon pretende dirigir nuestra atención, a la “*via negativa*”, a buscar evidencias contrarias, disconfirmatorias, dado que “en el establecimiento de una [teoría], los hechos negativos son los que tienen más fuerza (*major est vis instantiae negativae*)” (I: 46). Bacon propone el “rechazo o exclusión” (*rejectio sive exclusiva; rejection or exclusion*) de las creencias convenientes y las hipótesis dominantes a partir del contraejemplo, del caso negativo y disconfirmatorio. Ese procedimiento, destaca, “hace desvanecer como humo” todas las falsas candidatas a causas –o todas las explicaciones rivales inadecuadas– de un problema de investigación (II: 15-19; I: 105).

Bibliografía

- Bacon, Francis (1605) *On the Dignity and Advancement of Learning*, en Spedding, James; Ellis, Robert L. y Heath, Douglas D. (eds.) (1857-1874) *The Works of Francis Bacon*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman-Holzboog, t. III, pp. 253-492.
- _____ (1620) *Novum Organum*, en Spedding, James; Ellis, Robert L. y Heath, Douglas D. (eds.) (1857-1874) *The Works of Francis Bacon*, Stuttgart, Gunther Holzboog, t. IV, pp. 39-248.
- Dobelli, Rolf (2014) *A arte de pensar claramente*, Rio de Janeiro, Objetiva, trad. Flávia de Assis y Karina Janini.
- Keller, Albert (1988) *Teoría general del conocimiento*, Barcelona, Herder, trad. Claudia Gancho.
- Menna, Sergio (2014) “Francis Bacon y la Teoría de los ídolos”, *Per la Filosofia*, 90, pp. 87-99.

- Milton, J. R. (1998) "Bacon, Francis (1561-1626)", en Craig, Edward (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London, Routledge, pp. 624-632.
- Wormald, Brian H. G. (1993) *Francis Bacon: History, Politics and Science, 1561-1626*, Cambridge, Cambridge University Press.

Apuntes alrededor de la postulación del intelecto arquetípico: sobre el uso de la analogía en el discurso crítico

Alejandro Murúa (UNGS)
alemuruato@gmail.com

Introducción

La presente comunicación presenta una primera aproximación a la teoría kantiana de la analogía en *Prolegómenos a toda Metafísica Futura que haya de poder presentarse como ciencia* (1783), resultante de una serie de encuentros e intercambios al interior de un grupo de investigación en el que el autor participa. Como tal, las pretensiones de la misma están acotadas a un ejercicio expositivo poco concluyente, pero que pretende señalar la justificación kantiana del método analógico para la elaboración de un discurso válido y necesario en torno a la idea de lo suprasensible. En las conclusiones se elaborará una síntesis de los argumentos que sostienen el itinerario y, posteriormente, se dará una breve reflexión en torno a la postura del idealismo alemán posterior sobre la intuición y cómo ello degrada el rol de la analogía que Kant buscaba defender.

Limitaciones y límites: sobre la disposición natural a la metafísica

En su conclusión a los *Prolegómenos a toda Metafísica Futura que haya de poder presentarse como Ciencia* (§57), Kant establece una diferencia entre los significados de limitación (*Schranke*) y límite (*Grenze*):

Los límites [expresa el filósofo] (en seres extensos) presuponen siempre un espacio que se encuentra fuera de un cierto lugar determinado y lo encierra; las limitaciones no requieren esto, sino que son meras negaciones que afectan a una cantidad, en la medida en que no tiene integridad absoluta [*absolute Vollständigkeit*]. Nuestra razón ve, por decirlo así, en torno a un espacio para el conocimiento de las cosas en sí mismas, aunque no puede tener conceptos determinados de ellas y está limitada [*eingeschränkt*] sólo a los fenómenos. (Kant, 1999, 255; AA, IV, 352).

Este concentrado pasaje resume algunos puntos nodales de las *Críticas*. La posición y esclarecimiento de las limitaciones de la razón expresan la imposibilidad de nuestras facultades de ir más allá del ámbito de la experiencia empírica en la determinación de un conocimiento posible. La demarcación del ámbito de este conocimiento al registro de lo fenoménico, es decir, al de nuestra intuición sensible (el espacio) implica, a su vez, la postulación del ámbito de lo suprasensible, de lo que no puede ser intuido y por ende no puede constituirse en objeto de la ciencia. En razón de ello, nos permitimos continuar en este extenso pasaje:

Mientras el conocimiento de la razón es homogéneo no se pueden pensar límites determinados de él. En la matemática y en la ciencia de la naturaleza la razón humana reconoce ciertamente limitaciones, pero no límites; esto es, reconoce ciertamente que hay algo fuera de ella, a lo cual ella nunca puede llegar, pero no reconoce que ella misma vaya a estar nunca acabada en ningún punto de su propio desarrollo interno. La ampliación de los conocimientos en la matemática y la posibilidad de invenciones siempre nuevas llega hasta lo infinito [*Unendliche*]; igualmente el descubrimiento de nuevas propiedades naturales, de nuevas fuerzas y leyes mediante una continuada experiencia y mediante su unificación por la razón. Pero no se pueden desconocer aquí las limitaciones, pues la matemática se refiere sólo a *fenómenos*, y aquello que, como los conceptos de la metafísica y de la moral, no puede ser objeto de la intuición sensible, yace completamente fuera de su esfera, y ella nunca puede conducir hasta allí; pero no necesita tampoco de tales conceptos. [...] La ciencia de la naturaleza nunca nos descubrirá lo interior de las cosas, esto es, aquello que no es fenómeno pero que sin embargo puede servir de fundamento supremo de la explicación de los fenómenos; pero tampoco lo necesita para sus explicaciones físicas; y aun si se le ofreciera, por otro lado, algo semejante (p. ej., el influjo de seres inmateriales), ella debe rechazarlo y no debe introducirlo de ninguna manera en el curso de sus explicaciones, sino que debe fundar éstas siempre sólo en lo que, como objeto de los sentidos, puede pertenecer a la experiencia y puede ser puesto en conexión, según leyes de la experiencia, con nuestras percepciones reales. (Kant, 1999, 255-257; AA, IV, 352-353).

El establecimiento del ámbito de la experiencia posible se funda, siguiendo a la *Crítica de la Razón Pura*, en la forma de nuestro intuir. Las intuiciones del sujeto son de carácter sensible: intuición de las cosas tal como son *para él*. Como bien afirma Kant, el conocimiento científico presente no puede expresar qué sean las cosas *en sí mismas*, no puede revelarnos su interioridad, pues ello implicaría dar validez a un tipo de conocimiento fundamentado en una intuición no-sensible que redundaría, finalmente, en los problemas silogísticos presentados en la “Dialéctica Trascendental”. Pero a su vez, no puede sino presuponer la existencia de la cosa con independencia de la intuición sensible que de ella tengamos en cuanto concepto que, “tomado sólo problemáticamente, sigue siendo, sin embargo, no sólo admisible, sino también

imprescindible como concepto que impone limitaciones a la sensibilidad” (Kant, 2009, A256/B311). Los conceptos de la razón son, por otro lado, los que conducen a los límites, pues en cuanto conceptos que pretenden dar cuenta de la *unidad integral* de los fenómenos se ponen más allá de las posibilidades de nuestra intuición, no pudiendo estar en conformidad con la infinita tendencia de conocimiento propia de la matemática y de la ciencia de la naturaleza. No podemos tener una intuición de la unidad integral puesto que deberíamos introducir en ésta a la propia intuición, no siendo entonces su referente un ser para otro (el fenómeno) sino ella misma. La razón no puede, por ende, expresar un conocimiento positivo de sus propios conceptos en la realidad efectiva por medio de su uso teórico sin caer en contradicciones. Pero a su vez, afirma Kant, el hombre posee una disposición natural a la metafísica: “[l]a razón humana tiene, en un género de sus conocimientos, el singular destino de verse agobiada por preguntas que no puede eludir, pues *le son planteadas por la naturaleza de la razón misma*, y que empero tampoco puede responder; pues sobrepasan toda facultad de la razón humana” (Kant, 2009, AVII).

Este célebre pasaje que abre de un modo dramático a la *Crítica de la Razón Pura* es retomado en *Prolegómenos*, pero ahora para expresar la *utilidad (Nutzen)*, el aspecto positivo, de esta disposición natural, pues sus intentos dialécticos “sirven no sólo para mostrarnos realmente los límites del uso puro de la razón, sino también para mostrarnos el modo de determinarlos” (Kant, 1999, §57, 257; AA, IV, 353). La razón, nos señala el filósofo, no se ve satisfecha en una eventual referencia al mundo sensible, pues dentro del mismo son intuitas meras apariciones, parcialidades que representan a una exterioridad. Ante la forma de nuestra intuición y el carácter discursivo de nuestro entendimiento, la razón fracasa en sus pretensiones de lograr un conocimiento absolutamente íntegro. Saber este fracaso es la crítica de la razón.

En tal sentido, esta disposición natural a la metafísica cumple un rol fundamental en el carácter regulativo del uso de nuestras facultades de conocimiento, más precisamente el típico de la facultad de juzgar teleológica, pues ésta vincula a través de la formalidad del juicio reflexionante a lo sensible con la idea de lo suprasensible. Nuestro entendimiento tiene una tentación, afirma el filósofo, a ir más allá de su uso en la experiencia posible para postular la existencia de seres inteligibles. El conocimiento, sin embargo, reconoce las limitaciones en el uso de nuestras facultades y pretende determinar cuál sea el correcto; pero la razón pretende, a su vez, integridad absoluta y,

por ende, el ánimo (*Gemüt*) observa lo que está más allá del ámbito de nuestra experiencia para referir correctamente al mismo. Ahora, si bien es cierto que no podemos tener un conocimiento de lo suprasensible, pues ello significaría ir más allá de las limitaciones de nuestras facultades, sí podemos tener y debemos determinar la *conexión* de lo conocido con lo desconocido (*cf.* Kant, 1999, 259; AA, IV, 354). ¿Pero cómo es posible esta determinación de la conexión?

En torno al conocimiento por la analogía

Kant sugiere consecuentemente una solución:

Un conocimiento tal es el conocimiento por *analogía*, que no significa, como se entiende ordinariamente la palabra, una semejanza imperfecta entre dos cosas, sino *una semejanza perfecta de dos relaciones entre cosas completamente desemejantes*. Gracias a esta analogía nos queda un concepto, suficientemente determinado *para nosotros*, del Ser supremo, aunque hayamos quitado todo lo que pudiese determinarlo lisa y llanamente a él, y *en sí mismo*; pues lo determinamos con respecto al mundo y por tanto con respecto a nosotros, y no necesitamos más. (Kant, 1999, 267; AA, IV, 357-358).

En este pasaje Kant determina cuál es la operación intelectual que nos permite aproximarnos a una noción conectiva que satisfaría nuestra disposición natural a la metafísica. La analogía, señala, es tomada en un sentido equívoco que merece corrección. Mientras la tradición anterior la tomaba en términos de una semejanza imperfecta entre cosas, el filósofo de Königsberg postula que la semejanza debe ser una perfecta, pero no entre cosas (pues de lo contrario sería identidad) sino entre relaciones de cosas desemejantes. Tal analogía es, tanto en el contexto de *Prolegómenos* como en la *Crítica del Juicio*, la de la determinación causal entre dos objetos sensibles (relación que cae dentro del ámbito de la experiencia posible) con la determinación causal entre un objeto suprasensible (el Ser supremo, en este contexto) y uno sensible. Este uso de la analogía, si bien no permite al sujeto conocer al ente suprasensible, pues no hay contenido que pudiera determinar a través de un concepto, sí le permite concebirlo de modo simbólico, como una imagen mediada de lo suprasensible. Sobre ello tematiza el §59 de la *Crítica del Juicio*:

Toda *hipotiposis* (presentación, *subiectio sub adspectum*), como sensibilización [*Versinnlichung*], es doble: o bien *esquemática*, cuando a un concepto que el

entendimiento aprehende le es dada a priori la intuición correspondiente; o bien *simbólica*, cuando bajo un concepto que sólo la razón puede pensar, y al que ninguna intuición sensible puede serle adecuada, se pone una tal a cuyo propósito el procedimiento de la facultad de juzgar coincide de modo meramente analógico con aquél que ésta observa en la esquematización, es decir, coincide con él simplemente según la regla del proceder, y no según la intuición misma y, por tanto, simplemente según la forma de la reflexión y no según el contenido. (Kant, 1991, 257; AA, V, 351).

La analogía permite al sujeto, por tanto, producir un símbolo que evoca a lo suprasensible a través de la perfecta semejanza de la relación de éste y lo sensible con la relación causal propia del conocimiento teórico, determinada por la necesidad natural. Pero tal símbolo sólo es correcto en la limitación de un juicio reflexionante en torno a la relación del ente suprasensible con lo sensible, no debiendo el entendimiento humano determinar contenido alguno sobre aquél. La expresión del símbolo de Dios, en este contexto, implica que la relación que él tiene con el mundo es semejante a la del hombre con sus obras de arte: “la causalidad de la causa suprema es, con respecto al mundo, lo que la razón humana es con respecto a sus obras de arte” (Kant, 1999, §58, 271; AA, IV, 360; cf. Kant, 1991, 389-390; AA, V, 465). Por ende, a través de una analogía llegamos a la postulación del Dios como creador del mundo, de un *intellectus arquetipicus*, que nuestra facultad de juzgar reflexionante debe proponer para dar unidad al espacio fenoménico regido por la causalidad natural, pues en caso contrario la serie causal derivaría al infinito (cf. Kant, 2009, A540-541/B568-B569 y Kant, 1991, 343ss.; AA, V, 414ss.). La cognoscibilidad de la causa suprema, enfatizamos, no es sino propia del uso regulativo de nuestra facultad de juzgar reflexionante, ya que de apelar a un uso determinante de nuestra facultad de juzgar Kant caería en el tercer problema de la antinomia de la razón pura, a saber, si una causalidad por libertad rige o no rige cosmológicamente.

Conclusiones – Breve excursus: la recepción del idealismo alemán

La disposición natural a la metafísica lleva a las facultades del ánimo a buscar transgredir el ámbito de las limitaciones de nuestra experiencia hacia el conocimiento de seres suprasensibles. Tal disposición, pese a no poder ser satisfecha en sus exigencias, explicable insatisfacción por las condiciones que demanda el conocimiento y la configuración de la experiencia, evoca, a través del uso regulativo de nuestras

facultades, a la postulación de una causa suprema del mundo, un intelecto arquetípico que sólo puede ser pensado válidamente a través de una analogía entre su relación con el mundo y la ley de causalidad de la voluntad productiva del hombre en el arte. Pero este intelecto arquetípico no puede ser conocido tal como él es, sino sólo pensable. Uno de los elementos que Kant pone de relieve en este pensamiento es el de una *intuición intelectual*, diferente por completo de la intuición del hombre, que es meramente empírica. Por ende, este Dios postulado con fines regulativos no intuye fenómenos sino *cosas en sí (noumena)*. Los pensamientos de Dios –consideramos– serían de este modo las cosas, o bien su actividad pensante es producción del mundo: la diferencia del sujeto y el objeto no sería adecuada, por lo tanto, al intelecto arquetípico, pues su propia intuición sería el hacer las cosas.

El derrotero posterior del idealismo alemán renegará de las limitaciones del campo experiencial, destruyendo/superando la imposibilidad de la intuición intelectual en el hombre. Así, Hölderlin en el fragmento *Urteil und Sein* postula que “allí donde sujeto y objeto están unidos pura y simplemente, no sólo en parte, allí donde, por lo tanto, están unidos de modo que ninguna partición puede ser efectuada sin preterir la esencia de aquello que debe ser un *ser pura y simplemente*, como ocurre en el caso de la intuición intelectual” (2014, 28).

Todo juicio (*Urteil*), como la palabra lo da a entender, implica partición. Tal partición, siguiendo a Hölderlin, no es la de una operación discursiva (como pudiera ser en Kant), es decir, una de sujeto y predicados, sino una de sujeto y objeto, una partición en términos ontológicos, metafísicos. La partición presupone, sin embargo, la unidad con anterioridad a la escisión, una unidad necesaria, cuyo concepto es efectivamente real para la intuición, más no para del entendimiento discursivo, que prosigue apodícticamente a partir de lo escindido (Hölderlin, 2014, 28). Por ende, los hombres tenemos una intuición inmediata de lo absoluto en la medida en que participamos de él, pues lo estamos presuponiendo. A la intuición de lo absoluto Hölderlin la encontrará, finalmente, en la idea de la belleza, pues es unidad inescindible de lo sensible y lo suprasensible en su presentación (*cf.* Hegel, 1978, 220). No podemos pensar a la belleza sino en términos absolutos. Tanto Schelling como Hegel posteriormente discutirán también con Kant su posición en torno al sujeto y a la experiencia en base al reconocimiento de la revelación (*Offenbarung*) de Dios como hombre, expresando que la formalidad de los límites kantianos y las pretensiones regulativas de la crítica son

insuficientes para explicar la verdadera naturaleza de los fenómenos como cosas en sí mismas. La valoración positiva que Kant hiciera de la analogía, en base a ello, se verá degradada a partir de una concepción de la experiencia como experiencia de lo absoluto. Si ser y pensar son ahora una unidad absoluta, entonces no puede ser ya válida la analogía como aproximación al saber de lo suprasensible a través de su relación con lo sensible, pues lo ideal sólo es real en la medida en que se pone a sí mismo de manifiesto.

Bibliografía

Kant, Immanuel (1900ss.) *Kant's gesammelte Schriften*, Deutsche (anteriormente Königlich Preußische) Akademie der Wissenschaften (ed.), Berlin y otros, Walter de Gruyter y predecesores (*Akademie-Ausgabe=AA*).

_____ (1991) *Crítica de la facultad de juzgar*, Caracas, Monte Ávila, trad. Pablo Oyarzún.

_____ (1999) *Prolegómenos a toda Metafísica Futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Madrid, Istmo, trad. Mario Caimi.

_____ (2009) *Crítica de la Razón Pura*, Buenos Aires, Colihue, trad. Mario Caimi.

Hölderlin, Friedrich (2014) “Juicio y Ser”, en Hölderlin, Friedrich, *Ensayos*, Madrid, Hyperion, trad. Felipe Martínez Marzoa.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1978) *Escritos de Juventud*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, trad. Zoltan Szankay y José M. Ripalda.

“El verdadero observador es artista”.

La observación en el proyecto enciclopedístico de Novalis

Santiago J. Napoli (UNS – CONICET)

santinapo@gmail.com

¿Quién es Novalis? “Un poeta”, suele responderse. Se trata quizás del representante por excelencia del Romanticismo temprano alemán, en parte gracias a su vida, cargada de símbolos y misticismo¹, y en parte por su obra literaria, truncada en 1801 cuando el autor apenas contaba con veintiocho años. Entre sus publicaciones de mayor renombre se destacan los *Himnos a la Noche* y la novela inconclusa titulada *Enrique de Ofterdingen*. Asimismo, el joven Novalis frecuentaba el “círculo romántico” de Jena, donde compartía reuniones con August Wilhelm y Friedrich Schlegel, Dorothea Veit, Ludwig Tieck, Friedrich Schleiermacher, Caroline Schlegel y Friedrich von Schelling. El grupo, reunido a finales del siglo XVIII, produjo “una avalancha de ensayos, fragmentos, diálogos, discursos y cuadernos de notas, cuya ola revolucionaria todavía hoy continúa reverberando a lo largo del universo literario, cultural y artístico”² (Wood, 2007, 9).

¿Quién es Friedrich von Hardenberg? El hombre civil detrás del pseudónimo se presentaba como “técnico, científico y minero de profesión”, labores que realizaba “lleno de ganas y dedicación, cosa que uno no se imaginaría de un poeta” (Schulz, 2011, 14). Hardenberg era asesor de las minas de sal de Weißenfels, un cargo público otorgado por el Electorado de Sajonia. Asimismo, se reconocía como estudiante de la Academia de Freiberg, institución pionera en la enseñanza técnica de nivel superior. Von Hardenberg aprendió allí disciplinas tales como matemática, mineralogía y medicina durante los años 1798-1800. Todas ellas tenían como meta inicial servir a la promisoriosa carrera del joven funcionario.

¹ Además de su propia muerte temprana, el gran evento biográfico que coloca a Novalis como poeta paradigmático del Romanticismo es el fallecimiento de su prometida, Sophie von Kühn en 1797, a la edad de quince años. La pérdida habría inspirado el espíritu melancólico de Novalis al punto de posibilitar la creación de gran parte de su obra literaria, todo ello de acuerdo al testimonio de los primeros biógrafos y editores (Cf. Tieck, 1815).

² Las traducciones de textos en otras lenguas son propias. Todas las comillas son del original.

¿Qué es *Das allgemeine Brouillon*? Es el texto enciclopedístico de Novalis, nacido como Friedrich von Hardenberg, fruto de años de estudio de filosofía y ciencias. Se trata de una serie de cuadernos borradores compuestos por fragmentos que, como su nombre franco-alemán indica, pretendían funcionar como material para “una biblia científica – un modelo real e ideal – y germen de todo libro” (Novalis, 1983, 363). Las entradas más comunes de dicho documento versan sobre física, química, fisiología, filosofía e historia natural, entre otros saberes. Al analizarlas, se reconoce un trabajo y conocimiento muy detallados acerca de los debates de la comunidad erudita de la época.

El presente trabajo intenta mostrar el lugar ocupado por la noción de observación (*Beobachtung*) en el texto sobre enciclopedística de Novalis, el mencionado *Das allgemeine Brouillon*. La exploración de dicho concepto, situado casi siempre a la par del término “experimentar” (*Experimentieren*), permite percibir la agudeza y profundidad filosófica de las investigaciones de Novalis, al tiempo que poco a poco logra apartarlo de la unilateralidad presentada por la imagen mítica de “poeta romántico”. La noción de observación revela su riqueza al presentar los principales aspectos de una filosofía de la naturaleza ideada por el propio Novalis y a su vez emparentada con dos de los más influyentes filósofos de su época, Kant y Fichte.³

Hacia el año 1798, el por aquel entonces asesor de las minas de sal de Weißenfels, Friedrich von Hardenberg, concibe una serie de reflexiones filosóficas y científicas y las anota en un cuaderno titulado *Das allgemeine Brouillon. Materialien zur Enzyklopädistik*. Los fragmentos que componen esta obra fueron en su mayoría titulados por el propio autor con palabras tales como “enciclopedística”, “teoría de la experimentación”, “medicina” o “filosofía”. Es precisamente a continuación de algunos de estos títulos donde aparecen pensamientos donde predominan los términos “observar”, “observación” y “observador”.

La acepción general de “observar” tiene que ver con percibir la realidad exterior, hecho que posibilita el análisis y la sistematización de los fenómenos naturales. En el caso de Novalis, la observación se muestra como un concepto más complejo, puesto que

³ Cabe señalar que Novalis debe su concepto de observación menos a Fichte y a Kant que a su profesor en la academia de ciencia y técnica de Freiberg, Abraham Gottlob Werner. Este especialista en mineralogía había elaborado una teoría especial de los procesos de observación que el propio Novalis consideraba reformular (Cf. Novalis, 1983, 437). Además, Werner buscaba crear una teoría general y una teoría práctica de la observación y la experimentación, válida para todas las ciencias naturales. Sin esa formación en epistemología, Novalis jamás habría podido estudiar las operaciones científicas con tanto detalle y complejidad, ni habría podido asignarle a la experimentación y la observación un valor filosófico tan importante.

el propio descubrimiento de la naturaleza, según afirma el autor, está lleno de presentimientos e imprecisiones. Pocos hombres tienen “genialidad para experimentar”, esa capacidad que va acompañada de un “*sentimiento oscuro de la naturaleza*” (Novalis, 1983, 256). Semejante habilidad es el signo de una “profundidad y claridad de la observación, y de la descripción o presentación de la observación, al mismo tiempo sucinta, detallada y artística” (Novalis, 1983, 256).

El científico-genio posee una especie de buen gusto para la naturaleza que lo hace adivinar rasgos y encontrar nuevos elementos allí donde otros no pueden. Esta capacidad va casi siempre acompañada de una agudeza para la observación. El ingenio del experimentador no se permite dejar de lado la observación, pues reconoce en ella mucho más que una facultad receptiva. De hecho, observar es una operación que conduce a la reflexividad del pensar, en la medida en que tanto ideas como imágenes remiten constantemente a la interioridad del experimentador, llamado por Novalis “amante de la naturaleza” (*Naturliebhaber*).

La observación es importante para la construcción del conocimiento de la naturaleza, pues permite su sistematización y va descubriendo poco a poco las leyes que la gobiernan. Pero su cultivo, según entiende Novalis, también requiere de la operación contrapuesta: el pensamiento reflexivo (*Selbstdenken*). Gracias al desarrollo de la actividad interior que acompaña la observación, logra aumentar la potencia de pensamiento del hombre y de la ciencia en general.

“No hay observación sin reflexión, y viceversa” (Novalis, 1983, 331). Esta sentencia esconde uno de los secretos del progreso científico. A medida que la ciencia se transforma en una práctica que observa a la vez que piensa, despierta el sentido crítico, y con él el “germen de lo genial”. Toda verdadera ocurrencia, toda gran creación es producto del pensamiento que observa o de la observación que reflexiona. “El hacer (*Thun*) se disuelve tanto en el pensar como en el observar – de ahí que el estado alternante del *pensar* y el *observar* es el estado docto” (Novalis, 1983, 344).

La búsqueda empírica debe ir a la par de la búsqueda especulativa. Siguiendo esta idea, Novalis descubre que “la exigencia de Fichte de un pensar, actuar y observar simultáneos es el ideal del filosofar” (Novalis, 1983, 373). Se trata de una tarea en principio interminable, pero cuya meta está cada vez más próxima desde el momento en

que el hombre reconoce ser él mismo el creador del camino que recorre: nos referimos al camino de conocer y hacer el mundo.⁴

El trabajo recíproco de determinar el mundo a medida que este nos determina es el método crítico propio del auténtico pensador. “El proceso de observación es al mismo tiempo objetivo y subjetivo – un experimento real y al mismo tiempo ideal” (Novalis, 1983, 357). En este sentido, el observador considera su objeto como una proposición o hipótesis que debe ser probada por el pensamiento y también por la misma naturaleza.

Las diversas notas, clasificaciones y determinaciones de los fenómenos hacen de la observación un procedimiento esencial del conocimiento, especialmente útil para la historia natural.⁵ Novalis muestra que los grandes sistemas filosóficos, como el kantiano o el fichteano, han hecho de la observación un elemento necesario para el descubrimiento de nuevos fenómenos. El poeta va más allá al afirmar que “todo puede convertirse en experimento o en órgano” (Novalis, 1983, 391). Dicha tesis implica concebir cada ente bajo su carácter experiencial, para que se muestre al mismo tiempo como hecho objetivo y como actividad del sujeto. Novalis entiende que toda verdadera experimentación es acción-acto o autogénesis (*Thathandlung*).

La idea de que todo puede devenir experimento coloca la observación nuevamente en un primer plano. En este caso, se trata de la operación que permite la obtención de datos, siempre acompañada del momento reflexivo que los esquematiza u organiza. Su alcance es, para Novalis, infinito. Incluso Dios debe poder ser objeto de observación (cf. Novalis, 1983, 435-436), así como lo son las enfermedades, los minerales o el alma del mundo, por nombrar algunos ejemplos del propio autor.

La elevación en el conocimiento, producida por cada una de las observaciones, no es otra cosa que criticismo, definido por Hardenberg como: “[...] aquella teoría que nos remite a nosotros mismos y a observaciones y ensayos interiores en el estudio de la naturaleza, y que nos remite al mundo exterior (*Außenwelt*) y a observaciones y ensayos externos en el estudio de nosotros mismos” (Novalis, 1983, 429).

Solo a través de la observación conseguimos que la naturaleza se muestre en toda su humanidad, y solo gracias a la autoobservación (*Selbstbeobachtung*) podemos

⁴ Novalis postula, en este fragmento y en el anteriormente citado, la existencia de un punto de contacto o unión entre la acción de observar y lo observado, así como también entre el acto de pensar y lo pensado. Aquí da cuenta de su reciente lectura de la *Segunda Introducción a la Doctrina de la Ciencia* (1797) de Fichte, donde aparece el concepto de intuición intelectual (*intellektuelle Anschauung*). El por aquel entonces profesor de Jena la describe como “la conciencia inmediata de que actúo y de aquello que hago, es aquello a través de lo cual sé algo porque lo hago” (Fichte, 1970, 217).

⁵ Hacia finales del siglo XVIII, ciencias como la biología, la química, la física o la geología formaban parte de la disciplina denominada historia natural (*Naturgeschichte, Historia Naturalis*).

comprendernos como eslabones (*Glieder*) de un sistema natural. La autoobservación es también una autoajenación y una autotransformación en donde el propio observador encuentra conexiones entre el sujeto y el objeto del conocimiento y deviene naturaleza, al tiempo que la naturaleza se humaniza.

Novalis señala que el criticismo lleva directamente al idealismo, llamado también en este fragmento “filosofía trascendental”. Aquí destaca la lectura de Kant por parte del joven científico, en particular de la introducción a la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura* (1787). Novalis presta especial atención a la descripción kantiana del curso realizado por la física y la matemática, al tiempo que se detiene en la operación cognoscitiva que hace posible todo conocimiento a priori (Cf. Kant, 1970, 7-10).

Además de estimar “el retorno al *sujeto* o idealismo” como logro de la filosofía kantiana, Novalis cree “ver con otros ojos las categorías – la conexión entre objeto y representación” (Novalis, 1983, 429). Estas apreciaciones no desautorizan su principal influencia filosófica, Fichte, sino que la complementan y permiten la elaboración de reflexiones nuevas. El poeta sigue sosteniendo, en este y otros fragmentos, que “el principio *Yo es igualmente* el auténtico principio común, *liberal* y universal” (Novalis, 1983, 429).

Con todo, el poeta va a poner en duda el segundo principio de la filosofía fichteana. El No-Yo (*Nicht-Ich*), en tanto ideal gnoseológico, recibe así el nuevo nombre de Tú o Vos (*Du*) (Novalis, 1983, 430). Frente a él, el Yo obra en consecuencia con la tarea fichteana de apropiárselo mediante la acción y el conocimiento. La diferencia con Novalis está en la naturaleza de aquello que hay que apropiarse. En este punto, la observación vuelve a cobrar una función preponderante.

En la medida en que se observa esa nueva alteridad llamada Vos, el hombre descubre también una multiplicidad e infinitud interior, un inagotable microcosmos. El observador capaz de autoajenarse es nuevamente reconocido como un espíritu genial. En un fragmento posterior a la escritura de *Das allgemeine Brouillon*, Novalis afirma: “Desde el momento en que el hombre adquiere un verdadero Vos interior – entonces se origina el trato sensible y espiritual más elevado y la pasión más intensa es posible – genio no es otra cosa que el resultado de dicho plural interior.” (Novalis, 1983, 577).

Desarrollar ese “plural interior” es aprender a conocer mejor. El reemplazo propuesto para el No-Yo fichteano resulta conveniente al idealismo de Novalis, entre otras cosas porque posibilita una aproximación amorosa en la operación científico-

cognoscitiva, donde el amor es la única fuerza capaz de conferir unidad a todo el universo.

La observación y su aplicación al trabajo científico era un concepto ya viejo en la época de Novalis. Esta noción bien podría aparecer en cualquier *Organon* del siglo XVI, o bien en cualquier manual de epistemología de la actualidad. Sin embargo, Novalis la coloca en medio de su más audaz proyecto filosófico, *Das allgemeine Brouillon*, un texto en principio abocado a las ciencias de la enciclopedia, el cual, una vez analizado en profundidad, revela aspectos originales acerca de los temas filosóficos centrales de la Modernidad.

Hardenberg estima la observación porque permite la autoajenación y la autotransformación, y con ello el descubrimiento de un mundo interior corporizado y de un mundo exterior animado. A partir de allí, y siguiendo su propio esquema de saberes, el hombre solo puede remontarse en el conocimiento de las cosas y elevarse así hacia Dios y la naturaleza por el camino seguro de la ciencia experimental.

No hay mejor demostración de que Friedrich von Hardenberg no era un fanático entregado a su intimidad romántica que la clara exposición de su obra. Su proyecto enciclopedístico, analizado con la seriedad que merece, excede cualquier intento de interpretarlo como el mero tanteo o coqueteo científico de un poeta. Al contrario, se trata de la prueba viva de que Novalis trabajaba sin descanso⁶ para elaborar un sistema del saber a la vez completo y accesible al lenguaje común de la ciencia de su época.

Bibliografía

Fichte, Johann G. (1970) [1797] “Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre”, en *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (GA I/4), Hans Gliwitzky y Reinhard Lauth (eds.), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.

Kant, Immanuel (1970) [1787] “Vorrede zur zweiten Auflage”, *Kants Werke. Akademie Textausgabe: Kritik der reinen Vernunft* (AA III), Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (ed.), Berlin, Walter de Gruyter, pp. 7-26.

⁶ *Das allgemeine Brouillon* contiene en total 1.152 fragmentos.

- Novalis (1983) *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs (HKA III)*, Richard Samuel, en conjunto con Hans-Joachim Mähl y Gerhard Schulz (eds.), Stuttgart, Kollhammer.
- Schulz, Gerhard (2011) *Novalis. Leben und Werk Friedrich von Hardenbergs*, München, C.H. Beck.
- Tieck, Ludwig (1815) “Vorrede zur dritten Auflage”, en Novalis, *Schriften*, Ludwig Tieck y Friedrich Schlegel (eds.), Berlin, In der Realschulbuchhandlung, pp. XI-XXXVIII.
- Wood, David W. (2007) “Introduction”, en Novalis, *Notes for a Romantic Encyclopedia. Das Allgemeine Brouillon*, David W. Wood (ed. y trad.), Albany, State University of New York Press, pp. IX-XXX.

Una razón afectada por la finitud.

Hegel ante la filosofía kantiana en *Fe y saber* y en la *Enciclopedia*

Sandra Viviana Palermo (UNRC – CONICET)

svsur@yahoo.it

I.

Publicado a mediados de julio de 1802, en el primer tomo del segundo volumen del *Kritisches Journal der Philosophie* –revista que Hegel publica junto con Schelling durante el primer año de su estadía en Jena– *Fe y saber* nos ofrece, como afirmaba Valerio Verra, un “grandioso fresco de la historia de la filosofía moderna” (Verra, 2007, 236), leída como instancia de escisión y, a la vez, de cumplimiento de ese destino de nulificación que Jacobi había vaticinado para la razón. En este texto encontramos la primera apropiación hegeliana de la filosofía crítica en su conjunto, presentada como “filosofía de la reflexión de la subjetividad finita”: junto con las filosofías de Jacobi y de Fichte, la doctrina kantiana realiza –según Hegel– el espectro completo de posibilidades que el concepto dualista de saber permite, y transforma en ápice de la filosofía aquello que en otros tiempos habría en cambio significado la muerte de ella, esto es, la renuncia de la razón “a su ser en el absoluto” (*GuW*, 316; *FyS*, 54). Sin embargo, aunque paradigma del dualismo propio de la reflexión, la filosofía crítica, según el Hegel de *Fe y saber*, no es ajena a la verdadera idea especulativa: la “suprema idea de la razón” también está presente en el entramado teórico de la filosofía trascendental, que puede así ser reconocida como verdadero idealismo. El problema es que ante tal idea Kant retrocede y por una suerte de “amor de la humanidad y sus facultades cognoscentes” termina por despreciar la necesidad y lo racional, decidiéndose exclusivamente por lo fenoménico (*cf. GuW*, 341; *FyS*, 83).¹

Podemos hablar entonces, como ha hecho Martin Bondeli, de una “doble perspectiva” de lectura de la filosofía kantiana de parte de Hegel (Bondeli, 2004, 26).

¹ Los núcleos teóricos en los que la filosofía de Kant se revela auténtica filosofía especulativa son, en *Fe y saber*, el concepto de unidad originario-sintética de la apercepción (*cf. GuW*, 326-330), el concepto de imaginación productiva y el concepto del entendimiento intuitivo (*cf. GuW*, 340-342). Estas tres figuras, en tanto que expresión de una identidad bilateral (*Zweiseitige Identität*), se presentan, para Hegel, como la verdadera idea de la razón. Sobre la superposición de unidad originario-sintética de la apercepción, imaginación productiva y entendimiento intuitivo, *cf. Lugarini* (1981).

Tal doble perspectiva atravesaría toda la interpretación hegeliana de Kant, desde los escritos de Jena hasta la madurez, si, como varios intérpretes han afirmado, la estrategia hermenéutica utilizada por Hegel en *Glauben und Wissen* no sufre grandes desplazamientos conceptuales a lo largo de la reflexión hegeliana (cf. Bondeli, 2004, 26; Longuenesse, 2007, 167; Sedgwick, 2012, 13; Pippin, 1989): tanto en *Fe y saber*, como en las distintas versiones de la *Enciclopedia*, o en la *Ciencia de la lógica*, Hegel vislumbra los plexos especulativos de la filosofía kantiana en el concepto de unidad originario-sintética de la apercepción y en la noción de entendimiento intuitivo, elogiando al filósofo de Königsberg por haber colocado la necesidad y la universalidad –por lo tanto la objetividad– del lado del pensar y del concepto. Tanto en *Fe y saber* como en los textos maduros el idealismo kantiano termina sin embargo por revelarse como un “idealismo formal”, “subjetivo”, o simplemente “psicológico”; y en ambos casos, el que Kant cediera frente a la multiplicidad intuitiva como un *primum* que tiene existencia en sí y por sí, al que *después* el entendimiento se acerca para llevarle unidad, coloca su reflexión del lado del empirismo (cf. *WdL III*, 20; *CdL*, 518).

Partiendo del reconocimiento de esta doble perspectiva de lectura, el presente trabajo concentra su atención sobre la matización y relectura –en los apartados del *Vor begriff* de la *Enciclopedia* dedicados a Kant– de uno de los pernos teóricos alrededor los cuales, en *Fe y saber*, Hegel hacía girar el genuino idealismo kantiano: la idea de que en Kant la identidad finita de concepto e intuición en la conciencia, esto es, el fenómeno, es “nada en sí” (*ein Nichts an sich*) (*GuW*, 332; *FyS*, 66). El objetivo es poner en evidencia que si bien no se puede sostener que la idea de que la filosofía kantiana es idealismo en virtud del reconocimiento del carácter nulo del fenómeno desaparezca, es necesario reconocer que esta afirmación, sobre la cual Hegel apoyaba el genuino idealismo kantiano en *Fe y saber*, sufre un evidente deslizamiento conceptual, que responde, por un lado, a una mejor articulación –en los escritos maduros– de la noción de fenómeno y de su relación con lo efectivamente real y verdadero; y, por el otro, a una modificación del tablero conceptual de la filosofía moderna que tiene su eje en la figura de Jacobi: mientras que en *Fe y saber* el desafío contra la identificación jacobiana de nihilismo y razón todavía está abierto para Hegel, en la *Enciclopedia* la sombra amenazadora de la nulificación jacobiana ha sido superada, pues la *Ciencia de la lógica* ya se ha encargado de mostrar que la razón no sólo no sucumbe ante esa nada “que hace de todo nada”, como decía Jacobi, sino que es la fuerza capaz de atravesarla, de apropiarse de ella y de transfigurarla.

II.

El capítulo de *Fe y saber* dedicado a Kant se abre con la consideración de que aunque la filosofía trascendental tenga «el mérito de ser idealismo», la misma cae en un «idealismo crítico», pues convierte la suprema idea de la filosofía en un “puro límite”, inaccesible para el saber, en “una cavilación vacía y un artificial juego de escuela” (*GuW*, 325; *FyS*, 65). Esta tergiversación de la idea verdaderamente especulativa responde, según Hegel, a la confusión kantiana de razón con concepto, entendido, en estos primeros años de Jena, a la luz de la noción kantiana de *Begriff*, como “elemento” propio del entendimiento, y, por ende, como función vacía, que obtiene “contenido y dimensiones solamente [...] en relación con y mediante lo empírico” (*GuW*, 321; *FyS*, 60). De estas consideraciones resulta que, para el Hegel de *Fe y saber*, la genuina idea de la razón está presente en la filosofía kantiana, sólo que su presencia se diluye en cuanto es transformada en un más allá inaferrable para el pensar. En este sentido, la reflexión kantiana presentaría, según Hegel, una doble fisionomía, que responde, a su vez, a un doble concepto de síntesis, pensada, por un lado, como originaria unificación de lo heterogéneo, y por el otro, como simple agregado de un múltiple originario, preexistente a la síntesis. La primera concepción expresa, según Hegel, un *Standpunkt* verdaderamente especulativo e idealista, porque exhibe la originariedad y aprioridad del pensar; la segunda, en cambio, es expresión de la deriva reflexiva de la filosofía kantiana, en virtud de la cual el conocimiento se constituye siempre como algo derivado o secundario, de suerte que la fractura entre *ratio essendi* y *ratio cognoscendi* resulta insuperable, y, con ella, la condena a la imposibilidad de conocer lo verdadero.

El reconocimiento de una doble naturaleza de la síntesis en Kant es, en nuestra opinión, el hilo conductor que permite dar cuenta de los vicios y de las virtudes que Hegel reconoce en la filosofía crítica. El punto más alto de la doctrina kantiana es así, para Hegel, el concepto de unidad originario-sintética de la apercepción, como unidad bilateral en la que lo opuesto es absolutamente uno; unidad que no es “producto de opuestos” o un “agregado de multiplicidades recogidas que se añade después de ellas y sobre ellas” (*nicht ein Aggregat von zusammengelesenen Mannigfaltigkeiten, und erst nach diesen, und zu ihnen hinzugetreten ist*) (*GuW*, 328; *FyS*, 69; trad. modificada), sino “verdadera, necesaria, originaria y absoluta identidad de opuestos” (*GuW*, 327; *FyS*, 69), síntesis originaria que es tal porque es ella misma “la relación de lo múltiple con la

identidad vacía, el yo” (*GuW*, 328; *FyS*, 69; cursivo nuestro). Esta identidad originaria de opuestos, por otra parte, no puede ser confundida con el “yo pienso”: en *Fe y saber*, como más tarde en las páginas “Del concepto en general” de la *Ciencia de la lógica*, la individuación de dos conceptos de síntesis en Kant lleva a Hegel a distinguir entre unidad originario-sintética de la apercepción y yo pienso (*GuW*, 329; *FyS*, 70);² la primera como esa duplicidad o relación originaria en la cual y a partir de la cual los opuestos se constituyen como tales, y el segundo como simple representación a partir de la cual, como repite Kant mismo en los §§ 16 y 17 de la *KrV*, no se da ningún múltiple. Mientras que la unidad originario-sintética es solidaria con la concepción de que conceptos sin intuiciones son vacíos e intuiciones sin conceptos ciegas, el “yo pienso”, como concepto vacío, refleja en cambio la fisionomía puramente reflexiva de la *Crítica*, en virtud de la cual concepto e intuición se configuran como tales que poseen una consistencia preexistente a la síntesis y justamente por eso la determinación objetiva se configura como resultado de la necesaria *correspondencia* del uno con la otra. En el primer caso, Kant accedería a la comprensión de que cada uno de estos momentos no es nada sin el otro; es decir, tomados separadamente, por fuera de la relación que los constituye como tales, no son más que una abstracción sin realidad. En el segundo caso, en cambio, Kant se rendiría al entendimiento y a su obstinación de pensar la unidad como *resultado* de “elementos” pretendidos como originariamente separados, cada uno existente por sí y para sí, encerrado en su compacta y muda consistencia, antes de la intervención clarificadora de la actividad sintética.

Con el concepto de unidad originario-sintética de la apercepción y con el reconocimiento de la unidad de concepto e intuición Kant roza entonces la “razón real” (*reelle Vernunft*), el conocimiento de lo verdaderamente racional; mas por una suerte de “ternura por las cosas del mundo” termina por despreciar la síntesis racional, renunciando a la posibilidad de la genuina *Vereinigung*, pues entre términos pensados como originariamente heterogéneos, la unificación resulta “incomprensible”; se da sólo como yuxtaposición de elementos que aunque encastrados juntos mantienen toda su alteridad; tales elementos son idénticos, escribe Hegel, “como lo son el sol y la piedra con respecto al calor cuando el sol calienta la piedra” (*GuW*, 331; *FyS*, 72).³

² Sobre la individuación hegeliana de un doble modo de entender la síntesis de parte de Kant, nos permitimos remitir a Palermo (2010).

³ “A esta unidad de la autoconciencia que es a la vez unidad objetiva, la categoría, identidad formal, a esta unidad debe sumársele, de manera incomprensible, como algo extraño no determinado mediante esa

Hegel encuentra entonces en Kant la superposición de dos conceptos diferentes de síntesis: uno especulativo y otro reflexivo. En virtud del concepto de síntesis como relación que se superpone a los términos preexistentes a ella, la filosofía kantiana será siempre dualismo; en virtud de un concepto de síntesis pensada como relación originaria, el Hegel de Jena reconoce la filosofía trascendental como genuino idealismo. Tal carácter idealista, en *Fe y saber*, no se condensa sólo en la afirmación kantiana de que “ni el concepto por sí es algo, ni lo es la intuición por sí” (*GuW*, 325-326; *FyS*, 66),⁴ sino que gira también alrededor del reconocimiento de que el fenómeno es nada en sí mismo: la filosofía kantiana tiene el mérito de ser idealismo –escribe Hegel– en la medida en que reconoce que la identidad finita de concepto e intuición “en la conciencia, a la que se llama experiencia, no es tampoco un conocimiento racional” (*GuW*, 325-326; *FyS*, 66), es decir que “las cosas tal como son conocidas por el entendimiento, son sólo fenómenos, nada en sí”. Lo cual, concluye Hegel, “es un muy verdadero resultado” (*GuW*, 332; *FyS*, 73), del que sin embargo Kant no habría sabido hacer tesoro, pues terminó por hacer de este lado negativo, “lo en sí”, “lo positivo”, de suerte que “la tarea y el contenido de esa filosofía no es el conocimiento del absoluto, sino el conocimiento de esa subjetividad, o una crítica de la capacidad de conocer” (*GuW*, 325-326; *FyS*, 66).

III.

En el capítulo kantiano de la *Enciclopedia*, Hegel retoma, si bien en un marco conceptual y sistemático más articulado y definido, la mayor parte de los tópicos presentes en la lectura de *Fe y saber*. Como ha dicho Alfredo Ferrarin: “después de *Fe y saber*, se tiene la impresión de que Hegel vuelve las más de las veces a desgano sobre los contrasentidos que ya se había tomado el trabajo de denunciar una vez y para siempre” (Ferrarin, 2016, 194). El texto enciclopédico recalca, de hecho, los núcleos temáticos del escrito de 1802. Sin embargo, el reconocimiento del idealismo kantiano y de los pernos conceptuales que lo definían en el texto de Jena resulta matizado en el

identidad, un *Plus* de lo empírico, y a este añadirse un B sobre una pura Yoidad se le llama experiencia; o a la adición de A a B, cuando B es puesto lo primero, actuar racionalmente” (*GuW*, 343-344; *FyS*, 85).

⁴ En la *Ciencia de la lógica*, Hegel define esta expresión kantiana como “proposición esencial” (*wesentlicher Satz*) de la filosofía trascendental (cf. *WdL III*, 19; *CdL*, 518), que convive, sin embargo, con otro “lado”, en virtud del cual el concepto “es considerado como algo *puramente subjetivo*, de donde la *realidad* (y con este nombre hay que entender la objetividad, pues se contrapone a la subjetividad) no puede ser *extraída*. Y en general el concepto y el elemento lógico son declarados como algo puramente *formal* que, por hacer abstracción del contenido, no contiene la verdad” (*WdL III*, 19; *CdL*, 518).

Vorbegriff de la *Enciclopedia*. Allí, como se sabe, Hegel coloca la filosofía kantiana en el marco de lo que llama “segunda posición del pensamiento frente a la objetividad”, explícitamente al lado del empirismo; pues con este último la mirada trascendental comparte “la aceptación de la experiencia como *única* base del conocimiento” (*Enz.*, §40). Esta exigencia –a diferencia de lo que ocurría en *Fe y saber*– se presenta en la *Enciclopedia* como “legítima”, ya que acostumbra el pensar al principio de que “lo que es verdadero tiene que estar en la realidad efectiva” (*Enz.*, §38), si bien supone, al mismo tiempo, ignorancia acerca del carácter necesariamente metafísico del pensar e inconciencia respecto del uso que se hace de él.⁵

Mientras que en *Fe y saber* la filosofía kantiana se presenta como un idealismo no consecuente que cede terreno al empirismo, en el *Vorbegriff* de la *Enciclopedia* el empirismo es el carácter predominante de la filosofía crítica. De ahí que aquí no se haga mención del genuino idealismo kantiano. Es cierto que en el §45 Hegel afirma que en Kant “los conocimientos experimentales vienen declarados como no verdaderos, como *fenómenos*”, superando así la conciencia común para la cual los objetos del saber se presentan como independientes y autoconsistentes en sí mismos. Pero aun cuando reconoce que en Kant el fenómeno tiene su fundamento en un “otro” y por lo tanto no tiene verdad en sí mismo –lo cual, se lee, es un “resultado muy importante de la filosofía kantiana”– el énfasis de Hegel está puesto en que ese otro, ese fundamento sobre el cual el fenómeno apoya sus pies es, en Kant, la subjetividad cognoscente; es decir, el fenómeno es tal solamente *para nosotros*. Kant reconoce el no ser absoluto del fenómeno, mas, poniendo el fundamento del mismo en el concepto declinado sólo como *yo*, termina por coagularlo en un objeto válido únicamente para ese yo, que a su vez se reduce a “sólo pensar”, a algo subjetivo, arbitrario, a pura función vacía que por ello no puede hallarse como lo “íntimo” del fenómeno mismo. Justamente por esto, la exigencia de una superación de lo fenoménico se mantiene sólo como exigencia, como un *deber ser* inaccesible, que *a)* solidifica lo fenoménico y lo racional como opuestos inconciliables; *b)* condena lo racional a pura indeterminación: lo racional se resuelve solamente en negación de lo condicionado; puro incondicionado abstracto, sin ninguna

⁵ El principio de que lo verdadero tiene que realizarse en la realidad efectiva y estar disponible para la percepción se contrapone “al *deber ser* con el cual se hincha [la filosofía de] la reflexión y desprestigia la realidad efectiva y el presente valiéndose de un *más allá* que no puede tener otro asiento y existencia que el entendimiento subjetivo. Tal como hace el empirismo, la filosofía sólo conoce (§ 7) lo que *es*; lo que meramente *debe ser* y por ello *no está ahí*, eso, la filosofía no lo sabe”. Este reconocimiento al empirismo como pensar libre, en la medida en que se contrapone al *deber ser* de la reflexión, está ausente en *Fe y saber*, donde el empirismo es en principio ajeno a la filosofía; representa el conformarse en y con la finitud y abandonar el principio propio del filosofar, el ser de la razón en el Absoluto.

otra determinación más que la de ser una negación de lo condicionado, y, como tal, condicionado a su vez.

En la *Enciclopedia*, entonces, Hegel pone el acento no tanto en el carácter idealista del reconocimiento de la nulidad del fenómeno, sino en el carácter subjetivista de la operación kantiana, en el hecho de que la objetividad, aun cuando se la pone del lado del pensar, como universalidad y necesidad, es desclasada a objetividad subjetiva, porque es válida solamente *para nosotros* y tal que un “abismo insuperable” la separa de la cosa como es en sí misma (cf. *Enz.* §41 Z).⁶ A nuestro modo de ver, este nuevo encuadre responde, en primer lugar, a un desplazamiento teórico de la reflexión hegeliana, que sólo desde la *Fenomenología* en adelante estará en condiciones de definir de manera acabada el lugar y el destino de la finitud; en segundo lugar, a una nueva configuración del tablero conceptual de la filosofía moderna, una vez que la amenaza jacobiana del nihilismo ha sido neutralizada.

Respecto de la primera cuestión, resultan elocuentes las páginas de la *Ciencia de la lógica* acerca “Del concepto en general”; Hegel condensa aquí, en pocos renglones, el movimiento de la esencia al concepto, relevando al mismo tiempo el defecto fundamental de la filosofía kantiana: en la deducción kantiana, se lee, el objeto se presenta como aquel en cuyo concepto está unificado lo múltiple de una intuición dada; es decir que “[l]a *objetividad del pensamiento* [...] aquí está expresada de modo determinado, como una identidad del concepto y la cosa, que es la *verdad*”. El objeto es tal, entonces, en tanto ha sido transfigurado en objeto pensado, mas su “modificación no sólo no cambia nada en su esencialidad, sino más bien que el objeto sólo en su concepto se encuentra en su verdad, mientras en la inmediación en que está dado, es sólo *fenómeno y accidentalidad*” (*nur Erscheinung und Zufälligkeit*). Por otra parte, justamente en virtud del rechazo de Kant acerca de nuestra posibilidad de acceder a las cosas como son en sí mismas, “aquella verdad que consiste en la unidad del objeto y el concepto, es sólo fenómeno [*nur Erscheinung*], y esto de nuevo precisamente debido a que el contenido sería sólo lo múltiple de la intuición”. Pero en el concepto la multiplicidad pensada como perteneciente a la intuición contrapuesta al concepto es superada, de suerte que en el concepto el objeto es llevado a su esencialidad no accidental; esta última, concluye Hegel, “entra así en el fenómeno”, “y por eso mismo el

⁶ “Al contrario, la verdadera objetividad del pensar consiste justamente en el hecho de que los pensamientos no son solamente nuestros pensamientos, sino también el *en sí* de las cosas y de la objetividad en general” (*Enz.*, §41 Z; trad. nuestra). Sobre la noción de idealismo objetivo en Hegel, cf. Soresi (2012) y Halbig (2002).

fenómeno no es puramente algo carente de esencia, sino una manifestación de la esencia” (*WdL III*, 23-24; *CdL*, 521-522).

Como se puede notar, el término *Erscheinung* indica aquí tres grados lógicos diferentes: fenómeno es tanto impresión sensible privada de concepto –configuración en la cual, a rigor, no hay objeto sino pura *Zufälligkeit*–, como así también multiplicidad unificada bajo un concepto, con lo cual se accede a un objeto propiamente dicho. Al mismo tiempo, *Erscheinung* indica el desplegarse del objeto pensado no como ajeno u otro de la esencia sino como manifestación de la misma. En Kant encontramos, parecería decir Hegel –haciéndose eco de una ambigüedad efectivamente presente en el texto kantiano– las dos primeras nociones de *Erscheinung*: fenómeno es, en Kant, tanto “contenido dado de la percepción”, como objeto en la experiencia de la naturaleza, y por ende, unidad de concepto e intuición.⁷ Ahora bien, Kant accede al reconocimiento de que el fenómeno no es nada en sí, pues no se sostiene por sí mismo; pero ese otro sobre el cual el fenómeno apoya sus pies es un *yo* (=categoría) de su misma índole o estatuto; de suerte que el movimiento que se instala es el de un rebote pendular infinito del uno al otro que no es en rigor movimiento, ni menos aún desarrollo, sino la petrificación de ambos como opuestos constantemente insatisfechos. Pensado en estos términos, dice Hegel en el §131 de la *Enciclopedia*, el fenómeno es un grado muy importante de la idea lógica, que ha de ser distinguido del simple parecer (*Scheinen*), pues no está recogido en la simpleza de la esencia que es en sí, sino que se hace existencia; y la filosofía supera a la consciencia común justamente en virtud de la comprensión de este carácter de dependencia de otro del fenómeno, en virtud de la cual se dice que algo es “sólo fenómeno”. Sin embargo, escribe Hegel, ha de entenderse correctamente el significado del fenómeno, que no teniendo su consistencia en sí mismo, no remite a un otro que le es ajeno, y que está más allá de él, en un límite inaccesible, sino que se explicita como el revelarse de esa esencia: en su anularse en el entero, el fenómeno es el lugar en el que la esencia se realiza; ya no como alteridad, trascendencia, sino en el

⁷ Hegel se hace eco aquí de una oscilación presente en el entramado mismo del discurso kantiano, en virtud del cual el fenómeno es efectivamente sólo “objeto indeterminado de una intuición empírica” (*KrV* A 20, B 34) y por ende equivalente a intuición empírica aun no conceptualizada (*cf. KrV* A 198, B 243); pero fenómeno es al mismo tiempo objeto en tanto que aquello “en cuyo concepto está *reunido* lo múltiple de una intuición dada” (*KrV*, B 137) o los objetos pensados “según la unidad de las categorías” (*KrV* A 248-249). Esta ambigüedad corresponde a la ambivalencia kantiana según la cual los fenómenos no son más que “meras representaciones en nosotros” (*cf. KrV*, A 490-491, B 518-519; A 369).

movimiento de su ex-ponerse, que es al mismo tiempo el movimiento del perecer del fenómeno.⁸

El acceso a la filosofía implica el elevarse por encima de la conciencia común, que piensa el mundo objetivo como existencia fija e independiente; tal mundo es, en cambio, fenómeno, es decir, no es completo. Kant accedió a este nivel lógico, pero interpretó el fenómeno dentro del marco de su concepción del pensar como actividad subjetiva contrapuesta a la objetividad, con el resultado de que el conocer queda atrapado dentro del “círculo impenetrable de representaciones solamente subjetivas”. Acceder a la verdadera naturaleza del fenómeno no es pensarlo como existente en sí y para sí, ni como reflejo de una esencia inaferrable que lo trasciende, sino como la instancia en la que tal esencia se realiza o se revela; mas se realiza en el movimiento en que el fenómeno depone su estaticidad, negando su realidad por fuera de su relación con el todo.

IV.

Esta adquisición, en virtud de la cual el fenómeno es *expresión* “no de algo interior, ni frente a otro, sino sólo como absoluto manifestarse por sí mismo” (*WdL II*, 375; *CdL*, 474), mide la distancia entre el Hegel maduro y el Hegel de Jena, que a pesar de las declaraciones programáticas, no logra dar cuenta del pasaje inmanente entre *Vernichtung* de la finitud y “construcción” del Absoluto: momento negativo de destrucción de las determinaciones finitas con miras al acceso al Absoluto y exposición positiva del mismo no coinciden en los primeros años de Jena, lo cual termina por trazar una imagen aun estática del Absoluto.⁹ Este contexto permite al mismo tiempo dar cuenta del diferente tablero conceptual de la filosofía moderna en estos dos momentos de la reflexión hegeliana: en *Glauben und Wissen*, el blanco de Hegel está puesto sobre todo en la operación filosófica y cultural de Jacobi, que contraponiendo fe y razón,

⁸ “Ser sólo fenómeno (*Erscheinung*), esta es la naturaleza propia del mundo inmediatamente objetivo, y en la medida en que nosotros lo sabemos como tal, entonces conocemos al mismo tiempo la esencia, la cual no se mantiene por detrás o más allá del fenómeno, sino que se manifiesta como esencia, justamente en cuanto depone el mundo como puro fenómeno” (§131 Z; trad. nuestra). La disolución hegeliana de lo finito, escribe Remo Bodei, no responde a un platonismo, antes bien muestra la falta de toda “ternura por las cosas” del mundo, en la medida en que es la afirmación de la prioridad del movimiento y de la mediación sobre la *stasis* de lo que reposa sobre sí mismo y de la inmediatez (cf. Bodei, 2014, 282ss.).

⁹ Esta exterioridad se pone en evidencia, según nuestro modo de ver, en la exterioridad de lógica y metafísica; la primera como propedéutica y la segunda como filosofía *strictu sensu*. Sobre la relación lógica-metafísica en los primeros años de Jena, cf. Ruggiu (2010) y Palermo (2011).

advierde acerca del destino nihilista de esta última, colocando al mismo tiempo lo verdaderamente real en un más allá al que se accede solamente mediante el “salto mortale” de la fe. A la disolución del mundo en la pura fantasmagoría de la razón, Jacobi contrapone la fe inmediata en la existencia de Dios y en la realidad del mundo así como se nos presenta. Hegel, a diferencia de muchos de sus contemporáneos, no intenta salvar a la filosofía de ese destino de desrealización y vaciamiento vislumbrado por Jacobi; antes bien, se apropia de tal lectura para cambiarla radicalmente de signo: esa nada que según Jacobi crece ineludiblemente dentro de la razón no es instancia de destrucción de la misma, sino condición de su realizarse como tal. En este sentido, la nulificación jacobiana de la finitud como destino ineluctable de la razón filosófica es, para Hegel, momento propedéutico y necesario del acceso de la razón a sí misma. No *Ende* sino *Anfang* de la verdadera filosofía.

Dentro de este cuadro teórico, la filosofía kantiana representa, en Jena, un pasaje fundamental, porque ella –si bien sin llevarlo a cumplimiento– ha emprendido este proceso de nulificación de la finitud, en virtud del cual le “cabe el mérito inmortal de haber hecho partir del mismo el comienzo absoluto de la filosofía en general” (*GuW*, 350; *FyS*, 93). Kant marca así el *inicio* de la verdadera filosofía, de esa “lúcida vigilia” desde la cual combatir “el sueño” jacobiano. Se trata, como se puede ver, de un Kant leído al mismo tiempo a la luz de Jacobi y contra Jacobi: a la luz de Jacobi, porque es siguiendo la idea jacobiana del apéndice del *David Hume*, según la cual los fenómenos kantianos no son sino “meras determinaciones subjetivas de la mente, completamente vacías de todo lo objetivo” y sin contacto con lo verdaderamente real (Jacobi, 1995, 445), que Hegel puede afirmar que el fenómeno kantiano es, a rigor, nada. Una nada de la cual Kant, sin embargo, tendría clara consciencia, si en la dialéctica pone la razón “por encima de esas formas de la finitud”. Contra Jacobi, porque es justamente en gracia de esta nulificación que, para Hegel, Kant supera el “vulgar empirismo” de Jacobi, abriendo el camino a la realización de la genuina razón y de la verdadera filosofía. Como Jacobi, Hegel condensa en la nulificación de la finitud el idealismo kantiano; mas tal nulificación no es abismo intransitable sino instancia de acceso a la verdadera filosofía, pues la razón es la *vis* capaz de transfigurar tal *Abgrund* en *Grund*. De este acceso, que implica entonces escepticismo y destrucción de lo fenoménico, la dialéctica kantiana es expresión inacabada.¹⁰

¹⁰ “La filosofía crítica –escribe Hegel en una de las tesis de habilitación para la docencia en la Universidad de Jena– carece de ideas y es una forma imperfecta de escepticismo”; en *Diss.* (127).

En la *Enciclopedia*, la sombra amenazadora del destino nihilista de la razón ha sido neutralizada. El recorrido de la *Ciencia de la lógica* ha mostrado cómo ese movimiento de *Vernichtung*, ese “irse al fondo” de la finitud, es al mismo tiempo la *génesis* del reino de la verdad y de la libertad. En este sentido, el concepto hegeliano ya no necesita ser apuntalado por la filosofía trascendental, de suerte que la misma, otrora parcial aliada contra Jacobi, puede ahora mostrar su verdadera fisionomía, la de un empirismo obstinadamente “arraigado en *este* presente” e incapaz de tomar sobre sí la “experiencia más alta” del concepto.

Bibliografía

- Bodei, Remo (2014) *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, Bologna, Il Mulino.
- Bondeli, Martin (2004) “Das Verhältnis Hegels zu Kant in den frühen Jenaer Texten und seine Vorgeschichte in der Frankfurter Zeit”, en Kimmerle, Heinz (ed.), *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels*, Berlin, Akademie, pp. 25-44.
- Ferrarin, Alfredo (2016) *Il pensare e l'io. Hegel e la critica di Kant*, Roma, Carocci.
- Halbig, Christoph (2002) *Objektives Denken. Erkenntnistheorie und Philosophy of Mind in Hegels System*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.
- Hegel, G. W. F. (1968) *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische, und Fichtesche Philosophie*, en Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, t. 4, Hartmut Buchner y Otto Pöggeler (eds.), Hamburg, Meiner (citado como *GuW*, seguido por el número de página; traducción española de Vicente Serrano –Hegel, 2007–).
- Hegel, G. W. F. (1976) *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Ediciones Solar, trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo (citado como *CdL*, seguido por el número de página).
- Hegel, G. W. F. (1978) *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen (1813)*, en Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, t. 11, Friedrich Hogemann y Walter Jaeschke (eds.), Meiner, Hamburg (citado como *WdL II*, seguido por el número de página; traducción española de Augusta y Rodolfo Mondolfo –Hegel, 1976–).

- Hegel, G. W. F. (1981) *Wissenschaft der Logik II. Die subjektive Logik (1816)*, en Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, t. 12, Friedrich Hogemann y Walter Jaeschke (eds.), Hamburg, Meiner (citado como *WdL III*, seguido por el número de página; traducción española de Augusta y Rodolfo Mondolfo –Hegel, 1976–).
- Hegel, G. W. F. (1992) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, en Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, t. 20, Wolfgang Bonsiepen y Hans C. Lucas (eds.), Hamburg, Meiner (citado como *Enz.*, seguido por el número del apartado; traducción española de Ramón Valls Plana –Hegel, 2005–).
- Hegel, G. W. F. (1998) *Dissertatio philosophica de orbitis planetarum*, en Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, t. 5, Manfred Baum (ed.), Hamburg, Meiner (citado como *Diss.*, seguido por el número de página).
- Hegel, G. W. F. (2005) *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Madrid, Alianza, trad. Ramón Valls Plana.
- Hegel, G. W. F. (2007) *Fe y saber*, Madrid, Biblioteca Nueva, trad. Vicente Serrano Martín (citado como *FyS*, seguido por el número de página).
- Jacobi, Friedrich H. (2004) *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus*, en Jacobi, Friedrich H., *Werke*, t. 2.1., Hamburg, Meiner, pp. 9-112. (traducción española de José L. Villacañas –Jacobi, 1995–).
- Jacobi, Friedrich H. (1995) *Cartas a Mendelssohn. David Hume. Carta a Fichte*, Madrid, Biblioteca universal del círculo de lectores.
- Kant, Immanuel (1903) *Kritik der reinen Vernunft* (1. Auflage 1781), en Kant, Immanuel, *Kant's Gesammelte Schriften*, t. 4, Berlin, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (ed.) (citado como *KrV A*, seguido por el número de página; traducción española de Mario Caimi –Kant 2007–).
- Kant, Immanuel (1904) *Kritik der reinen Vernunft* (2. Auflage, 1787), en Kant, Immanuel, *Kant's Gesammelte Schriften*, t. 3, Berlin, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (ed.) (citado como *KrV B*, seguido por el número de página; traducción española de Mario Caimi –Kant 2007–).
- Kant, Immanuel (2007) *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Colihue, trad. Mario Caimi.
- Longuenesse, Béatrice (2007) *Hegel's Critique of Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, trad. Nicole J. Simek.

- Lugarini, Leo (1981) “La ‘confutazione’ hegeliana della filosofia critica”, en Verra, Valerio (ed.), *Hegel interprete di Kant*, Napoli, Prismi, pp. 13-66.
- Palermo, Sandra V. (2010) “La sintesi a priori nella lettura hegeliana di Kant”, *Giornale critico della filosofia italiana*, vol. 6, a. 89, fasc. 2, pp. 260-274.
- Palermo, Sandra V. (2011) *Il bisogno della filosofia. L'itinerario speculativo di Hegel tra Francoforte e Jena (1797-1803)*, Milano, Mimesis.
- Pippin, Robert B. (1989) *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ruggiu, Luigi (2010) *Logica metafisica politica. Hegel a Jena*, 2 vols., Milano, Mimesis.
- Sedgwick, Sally (2012) *Hegel's Critique of Kant. From Dichotomy to Identity*, Oxford, Oxford University Press.
- Soresi, Sergio (2012) *Il soggetto del pensiero. Modi e articolazioni della nozione di pensiero in Hegel*, Trento, Pubblicazioni di Verifiche.
- Verra, Valerio (2007) *Su Hegel*, Bologna, Il Mulino.

Wallis y Hobbes sobre la suposición de completitud de las series infinitas

Federico Raffo Quintana (CEFHC–UNQ – CONICET)

federq@gmail.com

I

El siglo XVII fue muy fructífero para el desarrollo y el avance de las distintas ramas de la matemática. Esto se ve, por ejemplo, en el surgimiento y la expansión de la geometría analítica, el consecuente perfeccionamiento del álgebra, el desarrollo de técnicas infinitesimales y la posterior fundación del cálculo, entre otras cosas. Todo esto impactó, por ejemplo, en el abordaje del clásico problema de la cuadratura del círculo. En este siglo, el foco de atención estuvo puesto en la posibilidad de dar expresiones analíticas para el área del círculo, por lo que la cuestión de construir un cuadrado igual al círculo pasó a tener un papel más bien secundario (Lützen, 2014, 246). De esta manera, se plantearon no solamente intentos de soluciones geométricas, sino también aritméticas o algebraicas e incluso otras que se valieron de expresiones trascendentes (Lützen, 2014, 215-218). Un caso históricamente relevante es la propuesta de una cuadratura aritmética por parte de John Wallis (1616-1703) en su *Arithmetica infinitorum* (de aquí en más, *AI*) de 1656. Allí, Wallis se valió del recurso a las series infinitas, obteniendo, como resultado, el famoso producto infinito, $\frac{4}{\pi} = \frac{3 \times 3 \times 5 \times 5 \times 7 \times 7 \text{ etc.}}{2 \times 4 \times 4 \times 6 \times 6 \times 8 \text{ etc.}}$.

Ahora bien, el planteo de Wallis fue objeto de críticas, en especial por parte de su “enemigo” Thomas Hobbes (1588-1679). Desde mediados de la década de 1650, Wallis y Hobbes mantuvieron una polémica muy grande. Las discusiones en torno a la matemática, tales como la de la prioridad de la geometría o de la aritmética, el estatus del álgebra y la posibilidad de una cuadratura verdaderamente geométrica, no agotan el campo de la polémica, que también llegó a la esfera política y religiosa (*cf.* Jesseph, 1999). Naturalmente, hacer un análisis exhaustivo de toda la polémica, e incluso del aspecto puramente matemático, excede el espacio de esta breve presentación. En este caso, nos limitaremos a comentar un aspecto puntual de la *AI* de Wallis y las correspondientes críticas de Hobbes, que tienen un interesante contenido desde la

perspectiva de la historia y la filosofía de la matemática, a saber, la suposición de completitud de las series infinitas.

II

La propuesta de Wallis sobre la cuadratura del círculo se apoya en la idea de que un problema geométrico puede reducirse a la aritmética (Wallis, 1656, p. s/n, marcado como Aa3). En última instancia, esto se debe a que los principios de la geometría se encuentran en la aritmética, lo que implica, en síntesis, que la aritmética es el fundamento de toda la matemática (como justifica en su *Mathesis universalis* de 1657, 73). Desde el punto de vista de los problemas de cuadraturas, el hecho de que un problema geométrico se resuelva en la aritmética conlleva la suposición de que las figuras contienen un “número infinito” de “infinitesimales”. Así, si realizáramos, mediante un cálculo aritmético, la suma infinita de dichos infinitesimales, daríamos con el área de la figura en cuestión. Wallis plantea la idea de una suma “infinita” más bien como generalización de un proceso en el que considera sumas finitas parciales. Así, por ejemplo, en la segunda proposición de la *AI*, señala que, si se sumara la serie de los números naturales (o, en general, una serie de cantidades aritméticamente proporcionales) que crecen continuamente, “sea en número finito o infinito (en efecto, no habría causa para una distinción)”, la razón que ella tendría respecto de otra serie que tenga el mismo número de términos, todos iguales al máximo de la anterior, sería de $\frac{1}{2}$ (Wallis, 1656, 2).¹ Wallis señala que, si el primer término es 0, el segundo 1 y el último l , la suma de la serie de los números naturales sería $\frac{l+1}{2}l$. Esta última indicación es muy significativa, pues supone que, incluso en el caso de que la serie sea infinita, hay un último término l . Esta suposición es relevante si se tiene en cuenta, a su vez, que, para Wallis, aunque haya infinitos números, no hay un número infinito (Wallis, 1657, 21). En este sentido, decimos que la serie se presume ‘completa’. Volveremos sobre esto más adelante.

Examinemos sucintamente las consecuencias de esto en el contexto del planteo del problema de la cuadratura del círculo. Como era usual en la época, Wallis plantea la cuadratura del círculo en el marco de la teoría de las proporciones. En la proposición

¹ “[...] & numero quidem vel finitarum vel infinitarum (nulla enim discriminis causa erit) [...]”. Todas las traducciones son mías.

168, señala que “*el círculo es al cuadrado del diámetro como 1 a \square , esto es, al número interpuesto entre 1 y 2 en la serie de los diagonales 1, 2, 6, 20, 70, etc. de la tabla de la prop. 132*” (Wallis, 1656, 135).² En este momento, no nos interesa la idea de ‘interposición’ o ‘interpolación’ (para lo cual puede verse las indicaciones de Stedall en la introducción de Wallis, 2004, xxiv-xxv), sino la idea general de que el círculo es al cuadrado proporcionalmente lo que la unidad es a una cierta cantidad incógnita, representada aquí con el signo \square (o sea: $\frac{\text{Círculo}}{\text{Cuadrado}} : \frac{1}{\square}$). En el escolio de la proposición 190, Wallis acentúa la limitación que tienen los sistemas de signos que se disponían en su tiempo para expresar el valor del número indicado con el signo \square , al que, por razones en las que no nos detendremos en esta oportunidad, expresa también como $m1|\frac{3}{2}$. Como se trata de un número irracional, ningún ‘número verdadero’, ni entero ni fraccional, expresa exactamente el valor de dicho término. No obstante, aunque no haya un número que valga exactamente para \square , podemos aproximarnos progresivamente a esta cantidad, mediante números racionales: “[...] el número $\square = m1|\frac{3}{2}$ puede designarse con números verdaderos tan aproximado como se quiera, aunque no exactamente; por ejemplo, mayor que 1.27, pero menor que 1.28; asimismo, mayor que 1.2732 y menor que 1.2733; igualmente, mayor que 1.273239 y menor que 1.273240, y así sucesivamente [...]”. (Wallis, 1656, 176).³

Como último paso de su examen, en la proposición 191, Wallis se propone buscar la fórmula que nos permita acercarnos progresivamente al término \square , esto es, en la medida en que la naturaleza de los números nos lo permita. Tras varios años de trabajo, llegó a la conclusión de que podemos aproximarnos al valor exacto de \square a medida que extendamos la ecuación $\frac{3 \times 3 \times 5 \times 5 \times 7 \times 7 \text{ etc.}}{2 \times 4 \times 4 \times 6 \times 6 \times 8 \text{ etc.}}$

Y así sucesivamente todo lo que se quiera, de modo que el Numerador de la fracción surja de multiplicar continuamente los números impares 3, 5, 7, etc. puestos dos veces [cada uno], y el Denominador, de multiplicar continuamente los números pares, 2, 4, 6, etc., también puestos dos veces, excepto el primero y el último, que se ponen una vez. Finalmente, toda esta razón o fracción producida de esta manera, se multiplica por la Raíz cuadrada de la unidad más una parte alícuota suya, que tiene como denominador el último de los números impares multiplicados

² “*Circulus ad quadratum diametri, est ut 1 ad \square , numerum nempe inter 1 & 2 interponendum in serie diagonalium 1, 2, 6, 20, 70, etc. tabellae prop. 132*”. La tabla referida se encuentra en la página 105.

³ “[...] numerus $\square = m1|\frac{3}{2}$ designari potest veris numeris quam proxime, licet non accurate; puta major quam 1,27, minor tamen quam 1,28 ; item major quam 1,2732, et minor quam 1,2733; item major quam 1,273239, et minor quam 1,273240, et sic deinceps [...]”.

continuamente, si buscamos el número mayor correspondiente, o de los pares, si [buscamos] el menor correspondiente.

Y [siguiendo] este procedimiento todo lo que se quiera, finalmente arribaremos a que la diferencia entre el mayor y el menor llega a ser menor que cualquiera asignada (que, por lo tanto, si se supone que la operación continúa al infinito, finalmente desaparecerá). (Wallis, 1656, 179-180).⁴

Como vemos en la última parte de la cita, Wallis introduce la suposición de completitud de la serie. De allí que señale: “decimos que esta fracción, $\frac{3 \times 3 \times 5 \times 5 \times 7 \times 7 \text{ etc.}}{2 \times 4 \times 4 \times 6 \times 6 \times 8 \text{ etc.}}$, continuada al infinito, es precisamente el mismísimo número buscado \square , respecto del cual 1 se tiene del mismo modo que el Círculo al cuadrado del diámetro”,⁵ es decir, que la razón de 1 a \square es como la que mantienen las mencionadas figuras (Wallis, 1656, 180).

Hobbes fue crítico de la concepción de Wallis sobre la suposición de completitud de una serie. En varios escritos breves que presentó a la Royal Society en 1671, Hobbes planteó varias críticas vinculadas especialmente con la primera proposición del quinto libro del *Mechanica sive de motu* que Wallis había publicado un año antes. En dicha proposición, Wallis retoma una de las conclusiones más importantes de la *AI* (Wallis, 1670, 148-149). Con esto en mente, Hobbes le pide a Wallis que someta a revisión seis puntos, de los cuales dos son importantes para nuestra discusión (EW, VII, 431-433):

1. Si efectivamente podemos entender una secuencia infinita de cantidades de la que se da un último término.
2. Si hay un número infinito.

Algunos aspectos de las respuestas a estos planteos de Hobbes habían sido examinados por Wallis varios años antes. Por ejemplo, la cuestión sobre si hay un número infinito. La cuestión de la existencia o no en acto de un número infinito fue

⁴ “Et sic deinceps quousq; libet. Ita nempe ut fractionis Numerator fiat continue multiplicando numeros impares 3, 5, 7, etc. bis positos; Denominator vero, continue multiplicando numeros pares, 2, 4, 6, etc., bis item positos, exceptis primo et ultimo, qui semel ponuntur: Et tota deniq; ratio seu fractio, sic facta, ducatur in Radicem quadraticam Unitatis aliquota parte sui auctae; ea nempe quae denominatorem habet eum qui est ultimus numerorum, continue multiplicatorum, imparium, si quaeramus numerum justo majorem, vel parium, si justo minorem. // Atq; hoc facto eousq; tandem pervenietur donec majoris & minoris differentia evadat quavis assignata minor; (quae propterea, si supponatur in infinitum continuanda operatio, tandem evanitura est.)”.

⁵ “Dicimus, fractionem illam $\frac{3 \times 3 \times 5 \times 5 \times 7 \times 7 \text{ etc.}}{2 \times 4 \times 4 \times 6 \times 6 \times 8 \text{ etc.}}$ in infinitum continuatam, esse ipsissimum quaesitum numerum \square praecise; ad quem ita se habet 1, ut circulus ad Quadratum diametri”.

motivo de controversias durante todo el siglo XVII.⁶ Antes señalamos que, para Wallis, no podemos asignar un número máximo, de modo que, aunque haya una infinitud de números, no hay un número infinito. Más allá esto, Wallis respondió casi inmediatamente a las objeciones de Hobbes en un escrito publicado entre agosto y septiembre de 1671 en *Philosophical Transactions* (Wallis, 1671, 2241-2244). Desde el comienzo de este escrito, enfatizó que la proposición a partir de la que Hobbes esbozó las objeciones fue formulada al modo hipotético-deductivo. Dicho en otras palabras, en ella se extrajeron conclusiones a partir de una situación inicial conjetural. Esta es una aclaración epistemológica o procedimental que es decisiva para comprender el planteo de Wallis. En sus propias palabras, Wallis dice que, “*si SUPONEMOS ‘aquello’, se seguirá ‘esto’*” (Wallis, 1671, 2241).⁷ Por eso, para Wallis, Hobbes no debió haber dicho si podemos *entender* una secuencia infinita de cantidades de la que se da un último término, sino más bien si podemos *suponerla*. Para Wallis, podemos operar con esta suposición dado que nos permite obtener resultados. No se trata de que algo ‘sea’ o ‘pueda ser’, sino de si puede ser supuesto o si puede hacerse la suposición en la forma de una proposición condicional. Para ejemplificar su punto de vista, dice: “Como cuando digo que, si el sr. Hobbes *fuera un Matemático, argumentaría de otra manera*; no afirmo que *sea*, que *haya sido* alguna vez o que *vaya a ser* tal cosa. Solamente digo (bajo suposición) *si fuera*, lo que no es” (Wallis, 1671, 2241).⁸ Hay por lo menos dos cosas interesantes que remarcar de este pasaje. Por un lado, Wallis piensa que la idea de una suposición no implica que se afirme la existencia de aquello que se suponga. Más aún, subraya que para muchos matemáticos es habitual inferir verdades útiles suponiendo cosas imposibles (Wallis, 1671, 2242). Por eso, no cree estar haciendo nada especialmente novedoso con la suposición de infinitos. A su parecer, desde Euclides podemos encontrar ejemplos de introducción de la suposición de infinitos, por ejemplo, en el segundo postulado, según el cual por la extensión indefinida de un segmento finito de recta obtenemos siempre una recta (*Elementos*, Lib. I, post. 2). Así, aunque no podamos llevarla a cabo en acto, podemos suponer una recta infinita. Por otro lado, el pasaje que mencionamos antes esconde una interesante indicación sobre el modo usual

⁶ Un caso paradigmático sobre esta cuestión es el de Leibniz, quien, oponiéndose a algunas tesis de Galileo, se esfuerza por demostrar que no existe un número infinito. Sobre esto, cf. Esquisabel y Raffo Quintana (2017).

⁷ “*If we SUPPOSE That; This will Follow*”.

⁸ “As when I say, *If Mr. Hobs were a Mathematician, he would argue otherwise*; I do not affirm that either *he is*, or even *was*, or *will be* such. I only say (upon supposition) *If he were*, what he is not”.

de trabajar de los matemáticos en el siglo de Wallis. En otras palabras, la idea de Wallis de que Hobbes argumentaría de otra manera si fuera matemático, implica que los matemáticos de hecho actúan de un modo distinto a lo que hace Hobbes, es decir, suponiendo cosas imposibles.

Estos comentarios de Wallis no fueron suficientes para Hobbes. Primero consideró las respuestas de Wallis en unos escritos que presentó a la Royal Society. En ellos destacó que, si lo que se supone es imposible, obtendremos conclusiones que serán o falsas, o bien no estarán demostradas en absoluto, pero en ningún caso podremos decir que se deducen cosas ‘verdaderas’. En otras palabras, Hobbes agudamente señala que el planteo de Wallis no garantiza la consistencia lógica (EW, VII, 443). Un año más tarde, en *Lux mathematica*, Hobbes ahondó en el examen de la suposición de infinitos en la misma perspectiva que venía desarrollando. Así, señaló que, según su parecer, la idea de una serie infinita de cantidades de la cual se da el último término, no difiere conceptualmente de la idea de *entender a lo infinito como finito* (OL, V, 109-110). En otras palabras, si se diera el último término, no tendríamos un todo infinito, sino finito. Este planteo pone entre las cuerdas a uno de los pilares de la aritmética de Wallis, según el cual, a medida que crecen las series, el exceso de la proporción que hay entre ellas decrece progresivamente, de modo que desaparece, si las series son infinitas. Como para Hobbes una cantidad con un último término es siempre finita, la idea de Wallis no se cumpliría. Dicho de otra manera, si la serie no fuera verdaderamente infinita, la demostración no sería exitosa (OL, V, 150).

Lamentablemente, Wallis no respondió en detalle ni a los comentarios finales de los escritos presentados a la Royal Society ni a las objeciones de *Lux mathematica*. Con respecto a este último texto, la respuesta de Wallis, publicada en *Philosophical Transactions* en el mismo año, simplemente consistió, al menos en lo que respecta a las controversias que nos interesan, en remitir a otros textos suyos en los que abordó las cuestiones criticadas por Hobbes (Wallis, 1672). Con respecto a los escritos de Hobbes presentados a la Royal Society, Wallis se limitó a señalar que los comentarios finales de Hobbes son insignificantes, o incluso peor que ello, y que su matemática es trivial y débil, por lo que considera que no es necesario dar una respuesta (Wallis, 1671, 2250). Quizás, como señala Jesseph (1999, 185), la insistencia de Wallis de que se trata de una suposición busca evitar los cuestionamientos de los críticos de la matemática infinitesimal. Podríamos añadir a esto que la discusión parece haber llegado a un

callejón sin salida, pues, en el fondo, para Wallis podemos suponer infinitos sin inconvenientes, mientras que para Hobbes esto genera inconsistencias.

Bibliografía

- Esquisabel, Oscar y Raffo Quintana, Federico (2017) “Leibniz in Paris: a discussion concerning the infinite number of all units”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 73, 3-4, pp. 1319-1342.
- Euclides (1991) *Elementos. Libros I-IV*, Madrid, Gredos, trad. María L. Puertas Castaños.
- Hobbes, Thomas (1839-1845) *The English Works of Thomas Hobbes* (William Malesworth ed.), Londres. [Citado como EW, seguido del volumen en números romanos y del número de página en arábigos].
- Hobbes, Thomas (1839-1845), *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica quae latine scripsit omnia in Unum Corpus Nunc Primum Collecta* (William Malesworth ed.), Londres. [Citado como OL, seguido del volumen en números romanos y del número de página en arábigos].
- Jesseph, Douglas M. (1999) *Squaring the Circle. The War between Hobbes and Wallis*, Chicago & London, The University of Chicago Press.
- Lützen, Jesper (2014) “17th century arguments for the impossibility of the indefinite and the definite circle quadrature”, *Revue d'Histoire des Mathématiques*, 20, 2, pp. 211-251.
- Wallis, John (1656) *Arithmetica infinitorum*, Oxford, Robinson.
- _____ (1657) *Mathesis universalis; sive, Arithmeticum opus Integrum, tum Numerosam Arithmetica tum Speciosam complectens*, Oxford, Robinson.
- _____ (1670) *Mechanica sive de Motu, Tractatus Geometricus*, Londres, Pitt.
- _____ (1671) “An Answer to Four Papers of Mr. Hobs, Lately Published in the Months of August, and This Present September, 1671”, *Philosophical Transactions*, 6, 75, pp. 2241-2250.
- _____ (1672) “Dr. John Wallis His Answer, by Way of Letter to the Publisher, to the Book, Entituled Lux Mathematica, &c. Described in Numb. 86. of These Tracts”, *Philosophical Transactions*, 7, 87, 5067-5073.

_____ (2004) *The Arithmetic of Infinitesimals*, New York, Springer, trad.
Jaqueline A. Stedall.

Ensayos kantianos: razón tutelada versus razón soberana¹

Laura Rodríguez (UNS)

isarodrisilveira@gmail.com

Inspirados en la obra de Kaulbach (1980), quien en los años ochenta acuña el concepto de filosofía experimental haciendo del método trascendental kantiano un antecedente del perspectivismo nietzscheano, retomamos este tópico con el objeto de pensar la crítica como tarea, como trabajo de la razón consigo misma.

El término clave para nuestro análisis es la recurrencia kantiana de la voz ensayo (*Versuch*) que el filósofo pone en juego tanto frente a la crítica de las ontologías metafísicas de su propio siglo, como en importantes pasajes de la *Crítica de la Razón Pura*.

En este trabajo nos detendremos a analizar el uso de esta voz en *Sueños de un Visionario aclarados por Sueños de la Metafísica*, obra perteneciente al período precrítico, que proponemos leer como anticipación de la crítica entendida como trabajo de la razón consigo misma. Este escrito nos permite pensar dicha tarea de la razón en el sentido de un trabajo de elaboración del sujeto respecto de su propia posición epistémica frente al objeto, cuyo sentido excede lo meramente gnoseológico, puesto que lo que está implicado en dicha relación es de índole ético-política.

1. El ensayo en *Sueños de un Visionario*

Sueños de un Visionario, un escrito de 1766, es en sí mismo un texto de ruptura con las ontologías metafísicas de la época en el contexto de un escrito en el que Kant también manifiesta cierta empatía con la figura más emblemática del ocultismo: Swedenborg. Wolff y Crucius aparecen ya señalados como figuras de un ensueño, cuyas discusiones habrán de conformar la charlatanería ociosa de las disputas metafísicas, un largo debate que Kant remonta al dualismo cartesiano y los intentos fallidos del

¹ La edición alemana de referencia para la citación de las obras kantianas es la versión digital *Kant im Kontext I. CD-ROM*, Berlin, Karsten Worm – InfoSoftWare, 2000. Las traducciones al castellano, con las variaciones que ocasionalmente se introduzcan, si ello fuese a nuestro criterio necesario, están aclaradas en el cuerpo del texto conjuntamente con la paginación propia de la Akademie. En todos los casos incorporamos en el sistema de citación y entre corchetes las indicaciones correspondientes a la Akademie-Ausgabe.

idealismo por resolver la existencia de un mundo espiritual frente a la amenaza del materialismo.

Ante esta amenaza, quienes también se presentan como defensores de la existencia de seres inmateriales son aquellos hombres que en las cortes hacen gala de un acceso privilegiado al mundo de los muertos y traen sus noticias a hombres y mujeres que en este mundo viven acuciados por preguntas y situaciones de irresolución, cuyas respuestas yacen inalcanzables en ese mundo del más allá. Y entonces recurren a mediadores, a visionarios, para que les devuelvan la palabra salvadora. Tal es el caso del ya mencionado Swedenborg, destacado visionario y vicario de la vida del cielo aquí en la tierra, a quien el filósofo dedica el presente escrito.

Desde el título mismo, *Sueños de un Visionario aclarados por Sueños de la Metafísica* parece prometer a sus lectores descifrar la obra en ocho volúmenes, *Arcana Caelestia*, con que aquel tutor de las almas cortesanas encierra todo su incomprensible poder de penetrar en ese mundo de espíritus. Kant rehúsa a convertirse él mismo en un intérprete privilegiado de lo que la obra dice y relata, sino que lo que hace es más bien mostrar a los lectores una experimentación que consiste en asumir y simular la posición epistémica que el propio Swedenborg guarda con su objeto, con el propósito de mostrar las consecuencias ético-políticas que se derivan de aquel punto adoptado. El escenario de este experimento es la metafísica.

Kant habla del visionario a través de un ensayo metafísico. En efecto, si atendemos a la estructura del texto, el escrito se divide en una primera parte bajo el título de “Dogmática” y en una segunda y última titulada “Histórica”. Las referencias a *Arcana Caelestia* aparecen recién en el curso de la última sección. La primera trata del problema de cómo concebir lo espiritual. Kant recorre la tradición metafísica tomando partido por aquellas que custodian la existencia de las naturalezas espirituales, a pesar de los problemas epistémicos y éticos que entraña construir una doctrina sobre la base de la existencia de tales seres inmateriales. “Confieso que soy muy proclive a afirmar la existencia de naturalezas inmateriales en el mundo, incluso a ubicar mi alma en la clase de esos seres” (Kant, 2004, 67; 1766, II, 327) Esta afirmación sugiere la decisión metodológica de empatizar con el punto de vista de Swedenborg, lo que significa también adoptar la dirección que sobre este asunto toma el pensamiento vulgar del que abrevan tanto los visionarios como los metafísicos.

En el contexto de esta defensa, Kant aclara no adoptar la lógica propia de las disputas en las que se baten argumentos y contraargumentos, lo que en la *Lógica*

describe como el ejercicio de inferir la verdad de una proposición a partir de la falsedad de su contraria (Kant, 2009, CLXXXI, n. 1399). La frase elegida para aludir a ese ejercicio lógico y práctica escolar, a los que no va a ingresar, es “ensayo (*Versuch*) de los principios opuestos” (2004, 29; 1766, II, 328). La voz ensayo anticipa que el núcleo de su observación no reside en el contenido de las proposiciones antitéticas, sino en la relación del sujeto con el objeto con todas sus implicancias epistémicas y ético-políticas.

El punto de empatía con Swedenborg puede leerse en la siguiente afirmación: “Qué hermoso sería si una constitución sistemática de los espíritus, tal como la representamos, pudiera ser concluida o incluso solamente conjeturada con verosimilitud [...]. Por consiguiente, he de contar con la indulgencia del lector para atreverme a insertar aquí un ensayo de este tipo, el cual está muy lejos de la evidencia, pero sin embargo parece dar lugar a conjeturas que no son desagradables.” (Kant, 2004, 79-80; 1766, II, 333-334).

De acuerdo, entonces, con el contrato que Kant propone a sus lectores, podemos imaginar que acaso somos no solo una tendencia a querer preservarnos en el propio ser y defender lo particular de la existencia muda, sino también una fuerza capaz de descentrarse y querer el bien de los otros. Buscamos nuestra aprobación en la mirada del otro, apreciamos su opinión, queremos ser queridos. Somos capaces de grandes sacrificios por dar cumplimiento a una voluntad que se haya por fuera del régimen del interés propio, una voluntad extraña nos insta a exceder lo privado y procurar lazos de reciprocidad. Quizá tiene lugar la unidad de un mundo moral con reglas propias. Sin embargo, las contradicciones con el mundo real saltan a la vista: se impone la experiencia de que aquel mundo conjeturado resulta siempre trunco, inefectivo. Esta insuficiencia de las leyes del mundo moral para lograr su realización en el mundo real contrae el peligro de la búsqueda desesperada de acogerse a una voluntad extraña, que pueda salvaguardarnos de aquel hiato entre mundo espiritual y mundo real: clima propicio para sanadores, visionarios, magos y un pueblo tutelado.

En efecto, la conjetura de un mundo espiritual con leyes neumáticas e inefectivas en este mundo pone de manifiesto el peligro de las soluciones que se han intentado: la persistencia en el dualismo por parte de la metafísica dogmática y del ocultismo, cuyo riesgo llega al extremo de abismar aquel hiato en un cisma entre materia y espíritu, entre mundo sensible e inteligible, entre cuerpo y alma:

Claro que según esto un mismo sujeto pertenece como miembro simultáneamente al mundo visible e invisible, pero no se trata de la misma persona, pues las representaciones de uno de sus mundos, en virtud de su diversa constitución, no son ideas que acompañan a la representación del otro mundo, y, por tanto, lo que pienso como espíritu no lo recuerdo como hombre, e, inversamente mi estado de hombre no interviene para nada en la representación de mí mismo como espíritu. (Kant, 2004, 84; 1766, II, 337-338)

El peligro es entonces la personalidad disociada o psicótica: el hombre se escinde de su propia producción fantasmática e incurre mediante el mecanismo de subrepción en una presentificación de su propia producción imaginaria como una fuerza que le es extraña y por lo tanto dotada de cierta causalidad sobre su propia alma. Al respecto, Monique David-Ménard hace observar la presencia de un delirio persecutorio en la producción fantasmática propia del ocultismo, en tanto y en cuanto este mundo de los espíritus admite la comunicación de estos seres con las almas de los hombres (*cf.* David-Ménard, 1990, 79). En este contexto son posibles las apariciones (espíritus actuando sobre las almas de los hombres), y los visionarios.

Kant nos propone, entonces, un ensayo consistente en conjeturar un mundo de espíritus y analizar sus derivaciones práctico-políticas: el abismo entre el mundo invisible de los espíritus y el mundo visible de los hombres muestra cómo se prepara el terreno para un desarrollo autárquico del primero en desmedro del mundo visible y del uso soberano de la razón en el mundo de los hombres. El filósofo nos plantea una conjetura que consiste en afirmar no tanto la existencia de seres inmateriales, como en someter a examen el modo de relación epistémica del sujeto con la propia producción imaginaria o fantasmática al pensarse como miembro de un mundo de espíritus. El análisis de dicha relación no se agota en la sola dimensión del conocimiento, sino que entraña como propio lo ético y lo político, en la medida en que la razón gana o pierde soberanía.

En las conclusiones de la primera parte de *Sueños de un visionario*, el filósofo hace observar que la única relación posible con esta producción de la imaginación es mantenerla en los límites de la conjetura o de la ficción, que no es otra cosa que reconocer la propia ignorancia respecto de esos objetos: “En este sentido se puede llamar a la pneumatología de los hombres una doctrina de su necesaria ignorancia respecto de una clase conjetural de seres, y como tal puede ser fácilmente adecuada a la tarea” (Kant, 2004, 110; 1766, II, 352).

El reconocimiento del carácter conjetural de esos seres no tiene por finalidad negar toda su verdad: “Esa misma ignorancia hace que no me arriesgue a negar absolutamente toda verdad a las diversas historias de espíritus” (Kant, 2004, 109; 1766, II, 351); tampoco es solo una confirmación de la debilidad de nuestras fuerzas, lo que nos llevaría a callarnos sobre estos asuntos; sino que lo central de la propuesta kantiana consiste en configurar una relación con el objeto por fuera del régimen que supondría concebirlos independientemente del sujeto que los produce o los piensa. Si bien este texto está alejado de la primera *Crítica* y de su herramienta fundamental, como lo es la distinción entre *fenómeno* y *noúmeno*, la interpelación que Kant realiza a sus lectores de solicitar una licencia para conjeturar un mundo de seres espirituales, es una invitación o más bien la exhibición de un procedimiento: de lo conjetural como única instancia de admisión de la realidad de tales seres, es decir, en los límites de la producción imaginaria del sujeto. Estos límites son en efecto un cercenamiento a la posición profética y aristocrática que emana de la relación que el visionario guarda con su objeto de saber, como con su público.

2. Del ensayo en *Sueños de un Visionario* a la *Crítica de la Razón Pura*

El pasaje de *Sueños de un Visionario* a la *Crítica de la razón pura* puede leerse en la siguiente reflexión con la que Kant culmina la primera de estas obras: en el contexto de las conclusiones del tratado en el que el filósofo distingue la verdadera sabiduría de la falsa o vana erudición, se pregunta “¿Qué? ¿Es bueno y virtuoso porque hay otro mundo o no es más bien que las acciones serán recompensadas porque en sí mismas son buenas y virtuosas?” (Kant, 2004, 149; 1766, II, 372)

Esta pregunta puede ser respondida desde el texto de la “Doctrina Trascendental del Método”, en especial desde los pasajes destinados a pensar la relación sujeto–objeto al interior del uso práctico de la razón, y en el contexto más general de una razón que inspirada por la revolución copernicana ensaya una relación consigo misma, a partir de reconfigurar su relación con el objeto, de tal modo que no sea el sujeto el que se rija por los objetos, sino los objetos por la ley del sujeto.

Kaulbach toma como punto de análisis la revolución copernicana invocada por Kant, como el lugar propicio para leer allí la puesta en marcha de una filosofía del experimento, en el sentido de que lo que aquí tiene lugar es un trabajo del sujeto consigo respecto de su posición epistémica: “La singularidad de este experimento

consiste en lo siguiente: que en él no se ponen a prueba las afirmaciones teóricas sobre los objetos de la naturaleza, sino que lo se juzga es la elección tomada por el astrónomo, respecto de la posición a partir de la cual fundamenta su nueva perspectiva y su correspondiente teoría.” (Kaulbach, 1980, 146).

Kaulbach interpreta la revolución copernicana como un acto de libertad o de elección del sujeto de su propia posición en relación con el objeto como base para su propia producción teórica; frente a esta interpretación, nosotros pensamos que el ensayo –reclamado por Kant para que en concordancia con esta revolución o giro de la astronomía, la metafísica rectifique su camino– se inscribe en la petición por un ejercicio soberano de la razón.

La propia comprensión de Kant sobre la razón como una facultad que se erige en tribunal da cuenta de ello. La razón es aquella potencia o fuerza que se caracteriza por dotarse a sí misma de una legislación o constitución negativa, (la disciplina), por la potestad de interpelarse a sí misma como juez, en aras a dar cumplimiento a su objetivo fundamental de la unidad de todos los conocimientos en el sistema de la razón pura, o de procurar la república en el plano de las ciencias, en base a fines supremos que ella se da a sí misma.

Situados en el uso práctico de la razón, una vez liberado el campo de los objetos más entrañables para la razón, aquel que comprende la respuesta a la pregunta “si hago lo que debo, ¿qué puedo esperar?” (Kant, 2009, 694, A805-806/B833-834), Kant nos insta al ensayo de evaluar si en el uso práctico la razón es pura, y si ella nos conduce a los fines que nos son ineludibles, a los fines supremos.

Ambos convites se relacionan entre sí. El examen acerca de si la razón es pura es la pregunta por la soberanía de la razón respecto de ciertos poderes que pueden alentar en nosotros móviles sensibles, o intereses espurios en la base de nuestras acciones morales, como lo son las indulgencias de la iglesia para la salvación de las almas, u otras prácticas similares de despotismo acuñadas por las instituciones del estado. La primera parte de este examen reedita las observaciones kantianas a la figura del visionario y su posición aristocrática y tutelar respecto del público.

La pregunta por los fines se inscribe en la comprensión de la razón como aquella fuerza que liberada de toda tutela es ante todo tarea de “tornarse digno de”, es “el incesante esfuerzo de ser digno de la felicidad”. Este incesante trabajo de la razón sobre sí es la medida o criterio que prueba la presencia de la razón, en lugar de la sinrazón. La fórmula que condensa esta omnipresencia de la razón es actuar de acuerdo al “deber de

representar al mundo como [si hubiera] surgido de una idea”; aquí se reúnen el uso práctico y teórico de la razón. De este libre ejercicio de la razón surge la idea de Dios, Dios es inmanente a la razón: “Pero cuando la razón práctica ha alcanzado este punto elevado, a saber, el concepto de un ente originario único, en cuanto bien supremo, ella no puede arrogarse la potestad [...] de tomar ese concepto por punto de partida y de deducir de él las leyes morales mismas. Pues precisamente la necesidad práctica interna de éstas fue la que nos condujo a la presuposición de una causa subsistente por sí misma” (Kant, 2009, 703, A818/B846)

La afirmación de que es la razón la que nos conduce hacia Dios es desde el punto de vista ético-político un acto de afirmación de soberanía, que reclama el ensayo, el ponerse a prueba respecto de si hay un uso puro en los principios que orientan nuestras acciones; y desde el punto de vista epistémico, una ratificación de la posición copernicana respecto de que sea el objeto el que se conforme a la ley del sujeto y no a la inversa.

3. Consideraciones finales

Sueños de un Visionario aclarados por Sueños de la Metafísica propone un contrato con el lector consistente en obtener licencia para realizar un experimento de la razón consistente en aclarar lo que podemos ser, si nos representamos el objeto no como surgido de nuestra producción imaginaria, sino como una fuerza extraña y por lo tanto revestido de un poder inconmensurable e inaccesible. El sentido de este ensayo es indagar en la propia razón los mecanismos que la emparentan con Swedenborg y su público de lectores, ávidos de erudición.

Los puntos de anticipación de la *Crítica de la razón pura* están asegurados por la presencia del ensayo como hilo que enhebra a ambas obras: si en *Sueños* el ensayo nos sitúa en los límites de la imaginación como cercenamiento de la figura del Visionario, en la *Crítica* lo hace en los límites de la mera razón. En cualquier caso somos interpelados a ratificar nuestro compromiso por continuar el camino emprendido por Copérnico de trabajar sobre sí mismos, en el sentido de asumir la incesante tarea de tornarnos dignos de la felicidad.

Bibliografía

- David-Ménard, Monique (1990) *La Folie dans la Raison Pure. Kant Lecteur de Swedenborg*, Paris, J. Vrin.
- Kant, Immanuel (2000) *Kant im Kontext I. CD-ROM*, Berlin, Karsten Worm – InfoSoftWare.
- _____ (2004) [1766] *Sueños de un Visionario. Aclarados por Sueños de la Metafísica*, Buenos Aires, Leviatán, trad. Carlos Correa.
- _____ (2009) [1787] *Crítica de la razón pura*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, trad. Mario Caimi.
- Kaulbach, Friedrich (1980) *Nietzsches Idee einer Experimental Philosophie*, Köln-Wien, Böhlau.

Hegel y Borges. El vínculo entre las letras y la filosofía.¹

Patricia N. Sambataro Cevey (UCALP)

psambataro@cotelnet.com.ar

Mi lector notará en algunas páginas la preocupación filosófica. Fue mía desde niño... (Borges, 1974, 1081).

El pasado 2016 evocó varios aniversarios. Fue en 1806 cuando Napoleón invadió Jena, fue también ésta la fecha en la cual se produciría el célebre encuentro entre el ilustre general francés y el mayor filósofo del devenir de la historia. Ese mismo año el filósofo había terminado de escribir su célebre *Fenomenología del Espíritu*. A doscientos diez años del éxodo de Hegel de Jena, el alcance de su pensamiento y de su obra ha abierto surcos impredecibles. Rememorando también los treinta años de la partida de Jorge Luis Borges de esta vida, el presente trabajo busca poner de manifiesto a la luz de la metafísica el vínculo entre las letras y la filosofía en ambas figuras significativas.

1º. La filosofía del idealismo moderno en la obra de Jorge Luis Borges

Muchos han sido los puntos de vista acerca del vínculo de Borges con la filosofía idealista de la modernidad. Botero Camacho posee la singularidad de objetar el parecer por el cual “para muchos el hecho de que se mencionen ciertos filósofos, ciertas doctrinas, ciertas religiones o ciertas maneras de interpretar el mundo en sus cuentos, es sinónimo de su creencia [la de Borges] en dichas posturas” (2005, 13). El estudioso ha sostenido que, precisamente, “de significar algo, [...] sería todo lo contrario” (2005, 13); ya que “los cuentos fantásticos no implican su visión del mundo” (2005, 13), pues perfectamente “un autor [que] cree en Dios, puede escribir un cuento [...] ateo” (2005,

¹ El presente trabajo ha sido escrito en el marco del proyecto de investigación *El creador de cara al Creador. El quiebre de la filosofía del idealismo moderno en la obra de Jorge Luis Borges*, Universidad Católica de La Plata, Argentina. Una versión sintética del mismo fue leída por la autora en homenaje a Jorge Luis Borges con motivo del trigésimo aniversario de su deceso, en el *XLI Congreso Internacional de Literatura Iberoamericana: La Literatura Latinoamericana. Escrituras Locales en Contextos Globales*, organizado por el ILLI, Jena, Alemania, 19 al 22 de julio de 2016.

14).

Así, en cuanto al idealismo moderno, justo en el párrafo final de *Nueva refutación del tiempo* y antes de iniciar su reflexión *Sobre los clásicos*, leemos en Borges: “Negar la sucesión temporal, negar el yo, negar el universo astronómico, son desesperaciones aparentes y consuelos secretos” (1974, 771). El escritor argentino continúa reflexionando: “Nuestro destino (a diferencia del infierno de Swedenborg y del infierno de la mitología tibetana) no es espantoso por irreal; es espantoso porque es irreversible y de hierro” (1974, 771). Un punto de encuentro parece haber hallado Borges, a propósito de Swedenborg, entre la teología protestante de Hegel y la mitología tibetana: “En el principio era la Vacuidad, un inmenso vacío sin causa y sin fin” (Quingles, 2009, 27). Difícilmente en dichas apreciaciones cíclicas, como también en el idealismo moderno, el destino del ser finito podría ser calificado, tal como lo concibe Borges, de “irreversible” y “de hierro”.

Más bien, el idealismo riguroso como el de Hegel, se define a sí mismo por todo lo contrario. Se lee en el propio autor de Stuttgart: “El idealismo de la filosofía no consiste en nada más que en esto, no reconocer lo finito como un verdadero existente”² (Hegel, 1969a, 172). El escritor de lengua hispana prosigue diciendo: “El tiempo es la sustancia de que estoy hecho. El tiempo es un río que me arrebató, pero yo soy el río; es un tigre que me destroza, pero yo soy el tigre; es un fuego que me consume, pero yo soy el fuego” (Borges, 1974, 771). Si bien el hombre posee condición carnal y efímera, ello no lo es todo; el espíritu que anima la condición carnal y efímera en Borges se subleva de un modo personal a la sola idea de pensarse arrollado por un devenir tan universal como abstracto. Frente a las suposiciones ilusorias del idealismo moderno y con la característica ironía borgeana, cierra finalmente el autor argentino el texto del mencionado cuento con una afirmación que pretende ser final respuesta suya al tema y la cual denota además una expresión cargada no de idealismo moderno sino más bien de realismo clásico: “El mundo, desgraciadamente, es real; yo, desgraciadamente, soy Borges” (1974, 771).

Es significativo que, luego de estas últimas palabras suyas, el escritor añade un par de versos de Johann Scheffler, que coloca en bastardilla y en la propia lengua original germana como queriendo mantener cierto velo sobre un pensamiento suyo último: “*Amigo, es suficiente. Si acaso quieras leer más, / Entonces ve y no sólo busca*

² “Der Idealismus der Philosophie besteht in nichts anderem als darin, das Endliche nicht als ein wahrhaft Seiendes anzuerkennen”.

*por ti mismo la letra sino también la esencia misma [de las cosas]*³ (Borges, 1974, 771). El citado poema, que lleva por título *El Peregrino Querubínico*,⁴ ha sido considerado por algunos críticos como la obra más importante de la mística europea del siglo XVII. Su autor, proveniente de una familia luterana, había adoptado el nombre de Angelus Silesius al abrazar la fe católica, ingresado en la orden de los frailes menores y ordenándose luego sacerdote.

Adopta Borges aquí y unida a la lengua germana, una actitud realista, es decir, no racionalista. Los principales temas metafísicos no se dirimen con la sola erudición libresca. La sola búsqueda de fuentes o documentos escritos no basta: “*ve y no sólo busca [...] la letra*”. Para quien experimentara sed de algo más, Borges acerca por medio de la pluma de Silesius una delicada y confiada invitación a buscar la verdad misma en su forma real: “*ve y [...] busca [...] también la esencia [de las cosas]*”. Para el idealismo moderno, en cambio, y tal como lo es para Hegel, en tanto que ilusorio, el mundo sería también “lo inesencial”⁵ (Hegel, 1969b, 23).

2º. Las referencias a Hegel en la obra de Borges

La primera alusión a Hegel que encontramos en la obra del escritor argentino, se halla en el volumen que sucedió a *Cuadernos de San Martín* y fuera titulado *Evaristo Carriego*. En dicho texto Borges alude a la identidad nacional y agudamente advierte que lo opuesto de la misma se halla en la filosofía de Hegel: “el argentino es un individuo, no un ciudadano. Aforismos como el de Hegel ‘El Estado es la realidad de la idea moral’ le parecen bromas siniestras” (Borges, 1974, 162). En una nota a pie de página agrega: “El Estado es impersonal; el argentino sólo concibe una relación personal. Por eso, para él, robar dineros públicos no es un crimen. Compruebo un hecho, no lo justifico o disculpo” (Borges, 1974, 162).

El párrafo concluye con la evocación de un hecho narrativo que Borges considera emblemático de la modalidad de ser de sus compatriotas. Se refiere a la “noche de la literatura argentina: esa desesperada noche en la que un sargento de la policía rural gritó que no iba a consentir el delito de que se matara a un valiente y se puso a pelear en contra sus soldados, junto al desertor Martín Fierro” (1974, 163). Así,

³ “*Freund, es ist auch genug. Im Fall du mehr willst lesen, / So geh und werde selbst die Schrift und selbst das Wesen [der Dinge]*”.

⁴ *Cherubinischer Wandersmann*.

⁵ “das Unwesentliche”.

será la rebeldía de Cruz aquella que Borges dejará plasmada definitivamente en la modalidad del “argentino, para quien la amistad es una pasión y la policía una *maffia*” (1974, 658). Si bien “nuestro pasado militar es copioso, [...] lo indiscutible es que el argentino, en trance de pensarse valiente, no se identifica con él” (1974, 162). De este modo, “el argentino hallaría su símbolo en el gaucho y no en el militar, porque el valor cifrado en aquél por las tradiciones orales no está al servicio de una causa y es puro. Así el gaucho y el compadre son imaginados como rebeldes” (1974, 162), porque indómita es la esencia del ser nacional.

En publicaciones posteriores, Borges volverá a hacer alguna que otra mención de Hegel. En *Otras inquisiciones* el filósofo germano será citado en más de una ocasión. Nos centraremos en la última alusión, aquella en la cual Borges encara de plano el idealismo: “De las muchas doctrinas que la historia de la filosofía registra, tal vez el idealismo es la más antigua y la más divulgada. La observación es de Carlyle (*Novalis*, 1829)” (Borges, 1974, 766). A la citada aseveración de Carlyle, el escritor argentino asocia una apreciación totalmente suya: “El idealismo es tan antiguo como la inquietud metafísica: su apologista más agudo, George Berkeley” (Borges, 1974, 766). No ha sido casual que el propio Hegel reconociera en Berkeley a su precedente y definiera toda la filosofía del obispo anglicano como aquel “idealismo, ante el cual desaparece toda realidad exterior” (Hegel, 1955, 370). Coincide aquí la apreciación de Borges con la del filósofo germano, pues también para Hegel “la forma del escepticismo [inglés], hace que sea *idealismo*”⁶ (Hegel, 1836, 488).

La filosofía idealista inglesa y escéptica fue leída por Borges antes que la germana. La herencia paterna anglicana unida a la larga docencia de Macedonio Fernández posibilitaron al escritor argentino el haber captado *ab intra* tanto el contenido como el alcance profundo del idealismo, particularmente también el de Hegel, el cual, con singular maestría literaria, acierta Borges referirnos en su obra.

3º. La crítica filosófica al idealismo de Hegel en la obra de Borges

Es en *Otras inquisiciones*, y “dentro del infinito censo” (Borges, 1974, 766) que pudiera hacerse del idealismo, donde Borges enuncia tres formas a su juicio principales: “los platónicos, [...] los teólogos, [...] los monistas” (1974, 766). Para el escritor

⁶ “der [Englisch] Skeptizismus die Form, *Idealismus* zu sein”.

argentino, Hegel pertenece al tercer grupo, precisamente el de aquellos “que hacen del universo un ocioso adjetivo de lo Absoluto (Bradley, Hegel, Parménides)” (Borges, 1974, 766). Nuevamente precede la enunciación borgeana un filósofo inglés, Bradley, uno de los mejores discípulos de Hegel en Inglaterra.⁷ Borges revela en este texto no sólo la acertada captación de la temática metafísica, sino también la honda agudeza y perspicacia propias del crítico filosófico. Al haber colocado a Hegel dentro de los pensadores monistas, nuestro autor ha dicho mucho; fiel heredero del panteísmo de Spinoza, para Hegel no existe más que una única sustancia. Así, en su *Ciencia de la Lógica* se lee: “la consecuencia necesaria que la determinación es negación, es la *unidad de la sustancia spinoziana* – o sea que la sustancia es sólo una”⁸ (Hegel, 1969a, 121).

El modo poético de Borges nos acerca de inmediato la apreciación justa con respecto a la condición del universo. Allí donde el filósofo hubiese hablado de “accidente”, el poeta prefiere emplear el término “adjetivo”. Para Borges, en el monismo de Hegel el universo adjetiva un único sustantivo: lo Absoluto; y lo adjetiva, además, de un modo “ocioso”. Dentro del idealismo moderno, la ociosidad de la finitud nos permite percibir el matiz metafísico de la vanidad que la torna innecesaria. En el libro que Beiser publica sobre Hegel se lee: “él [Hegel] terminó como Spinoza, condenando la finitud como una ilusión”⁹ (2005, 77). Así, para el autor de Stuttgart, la esencia de lo particular es la apariencia: “es [...] el ser apariencia, la propia verdad de la existencia”¹⁰ (Hegel, 1969b, 148). Años más tarde, el poeta argentino volvería sobre dicha idea y habría de verbalizarla diciendo: “*el visible universo era una ilusión*” (Borges, 1974, 432).

A la par de sutiles apreciaciones como éstas, el influjo del pensamiento de Macedonio Fernández habría hecho posible que, en forma análoga a lo que ocurre con la obra de Hegel, en los verdaderos “laberintos verbales” (Di Gerónimo, 2005-2006) que hallamos en la obra borgeana, y dentro de los cuales resulta ser muy habitual que el desprevenido lector contemporáneo se desoriente para quedar finalmente extraviado, el escritor argentino incorporara en la crítica también significativos aspectos propios de

⁷ Francis Herbert Bradley (1846-1924). En 1893 aparece su obra *Appearance and Reality* que ponía de manifiesto la profunda filiación que existe entre el idealismo y el pragmatismo o la también llamada *filosofía de la acción*. Al igual que Hume, Bradley en el fondo era escéptico. El mencionado libro de Bradley no sólo tendría un amplio eco en Inglaterra sino también en los Estados Unidos.

⁸ “daß die Bestimmtheit Negation ist, ist *die Einheit der Spinozistischen Substanz* – oder daß nur eine Substanz ist – die notwendige Konsequenz”.

⁹ “he [Hegel] ended, like Spinoza, condemning finitude as an illusion”.

¹⁰ “ist [...] Erscheinung zu sein, die eigene Wahrheit der Existenz”.

una dialéctica expresiva que históricamente habría sido gestada a partir de la particular modalidad hegeliana del discurso.

Conclusión

Tanto el pensamiento metafísico de Hegel como la esencia misma del idealismo alemán fueron comprendidos por Borges a través de sus primeras lecturas de los idealistas ingleses y, particularmente, de Berkeley. En tal caso, el escritor rioplatense se vio privilegiado por haber transitado los mismos pasos en la huella de una importante vía de influencia filosófica. El escepticismo del moderno idealismo británico sin duda ha marcado una ruta que ha sido decisiva para el moderno idealismo alemán. En sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía* el propio Hegel reconoce dicha filiación.

La pluma del literato rioplatense revela además, con respecto al idealismo de Hegel, rasgos de la reflexión propios de la crítica filosófica. Borges no sólo manifiesta su valoración por la metafísica, sino que también piensa los temas de la filosofía con cabeza metafísica. El escritor advierte, desde el comienzo de su obra, que en la filosofía de Hegel una inevitable precariedad asiste al ser finito. Testigo de un mundo en constante cambio la crítica borgeana se torna actual, anticipando de dicho modo en sus letras singulares parámetros del siglo XXI.

Coinciden asimismo Hegel y Borges en haber escrito para un lector desprevenido que difícilmente podría captar el mensaje último de sus frases. Fiel discípulo de Macedonio Fernández, muy hábilmente Borges también ha incorporado en su modalidad expresiva significativos aspectos de la moderna dialéctica empleada por Hegel en el discurso. Se ha valido de dicho recurso estilístico para acercarnos su fina crítica al idealismo.

Bibliografía

Beiser, Frederick (2005) *Hegel*, New York/London, Routledge.

Borges, Jorge L. (1974) *Obras completas 1923-1972*, Buenos Aires, Emecé.

_____ (1999) *Autobiografía*, Buenos Aires, El Ateneo.

- Botero Camacho, Manuel J. (2005) *Refutación literaria del idealismo filosófico. Borges y el desenmascaramiento de los filósofos de las ideas*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid.
- Di Gerónimo, Miriam (2005-2006) “Laberintos verbales de autoficción y metafiction en Borges y Cortázar”, *Cuadernos del Centro Interdisciplinario de Literatura Hispanoamericana (CILHA)*, 7/8, pp. 91-105.
- Hegel, Georg W. F. (1836) *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, t. 3, Berlin, Duncker und Humblot.
- _____ (1955) *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, t. 3., México/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, trad. Wenceslao Roces.
- _____ (1969a) *Wissenschaft der Logik*, t. 1, Frankfurt, Suhrkamp.
- _____ (1969b) *Wissenschaft der Logik*, t. 2, Frankfurt, Suhrkamp.
- Quingles, Jordi (ed.) (2009) *Cuentos populares tibetanos*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta.

El saber como gobierno en el pensamiento de Francis Bacon

Mauro Scalercio (UBA – CONICET)

mauroscalercio@hotmail.it

Con la conocida equivalencia entre saber y poder Francis Bacon sintetiza eficazmente la idea que a través del progreso tecnológico, o de las “artes mecánicas” para usar su terminología, el hombre puede ejercer un poder sobre la naturaleza con el fin de mejorar sus condiciones de vida. En esta equivalencia el poder parece carecer de valor político. De hecho, el lugar de la política en el pensamiento de Bacon y la relación con su epistemología es una de las grandes cuestiones de la interpretación baconiana.¹

En esta ponencia propongo una lectura del pensamiento de Bacon que individua en la relación poder/saber no solo una relación eminentemente política, sino la idea que en el pensamiento de Bacon se puede hallar una solución al “problema de la modernidad” no reducible al discurso del derecho natural, implicando una peculiar relación entre poder, sociedad, política, conocimiento.

Saber, sociedad, política

En primer lugar hay que remarcar que en Bacon el saber tiene siempre una dimensión social. El saber no es obra de un “sabio” o de un “genio” sino de la colaboración entre los hombres, y parte esencial del saber es el saber técnico y artesanal, fundamental por que es esta clase artesana y técnica que, materialmente, produce el dominio sobre la naturaleza que es la definición baconiana del poder.

Hay que cuestionarse sobre la relevancia política de esta idea social del conocimiento: si la equivalencia que Bacon propone es saber = poder, cabe interrogarse si el poder es tan social como el conocimiento.

En *El avance del saber* Bacon dedica un lugar muy importante a la explicación de la importancia del conocimiento y de la cultura en el hombre de gobierno (Bacon, 1988, 21ss). Después de afirmar el respeto por las leyes y las tradiciones para mantener

¹ Sobre la interpretación política del pensamiento de Francis Bacon, cf. White (1968), Martin (1992), Peltonen (1992) y Malssen (2015).

la paz social, añade que la presencia de “sabios” al gobierno de las naciones es un elemento importante para ese fin:

Esto se manifiesta más claramente cuando los reyes mismos, o las personas de autoridad que hay por debajo de ellos, u otros gobernantes de comunidades y de repúblicas populares,² son eruditos. [...] la experiencia demuestra que bajo príncipes y gobernantes doctos han sido siempre los mejores tiempos. Pues, aunque los reyes sean imperfectos en sus pasiones y costumbres, si están iluminados por el saber tendrán esas ideas de religión, política y moral que los preserven y refrenen de cualesquiera errores y excesos ruinosos y fatales (Bacon, 1988, 57-58).

Lo primero que surge de esta cita es que la discusión tradicional sobre la mejor forma de gobierno es ajena a Bacon. Afirmando la importancia de la sabiduría Bacon no diferencia entre “reyes” o “gobernantes de una república popular”: lo que importa es que el conocimiento debe gobernar a través de hombres sabios.

Hay otra implicación interesante en esta cita, la relación entre saber y moral. Si los gobernantes están iluminados por el saber *entonces* tendrán las correctas ideas de moral. El conocimiento está estrictamente relacionado con la moral, como Bacon explícitamente dice en la misma obra: “El hombre culto siempre entremezcla la corrección y enmienda de su espíritu con el uso y empleo del mismo. Aún más, en general y resumiendo, lo cierto es que *veritas* y *bonitas* no difieren entre sí más que el sello y la impresión” (Bacon, 1988, 69-70).

Ahora, hay que definir que es un “rey erudito”. De todas los ejemplos que Bacon propone, el más importante es el imperio de Adriano. Su reino, dice Bacon, fue grande sobre todo por el bienestar de sus ciudadanos, que se debe a las características de su conducción: “Adriano pasó todo su reinado, que fue apacible, haciendo un recorrido o visita de inspección del Imperio Romano, dando órdenes y asignando recursos dondequiera que iba para reedificar ciudades, villas y fortalezas deterioradas, contener ríos y torrentes, hacer puentes y pasajes, dotar de nuevas ordenanzas y constituciones a las ciudades y comunidades, otorgar exenciones y crear corporaciones” (Bacon, 1988, 60). Se puede decir que la grandeza del gobierno de Adriano se debe a su atención en algo que se puede llamar “técnicas de gobierno”: por un lado atención a la dimensión infraestructural, como puentes y rutas, y por el otro lado atención a la organización social como ordenanzas, constitución de “franquicias” y “corporaciones”.

² Traducción modificada. La versión original de *The Advancement of Learning* es “kings themselves, or persons of authority under them, or other governors in commonwealths and popular estates, are endued with learning” (Bacon, 1857b, 302). La traducción original es “los reyes mismos, o las personas de autoridad que hay por debajo de ellos, u otros gobernantes de comunidades y pueblos, son eruditos”.

Otras importantes consideraciones sobre conocimiento y poder se encuentran en la *Nueva Atlántida*. Es notorio que la *Nueva Atlántida* es una obra incumplida, y lo que falta es sobre todo, una discusión del orden político de Bensalem. Sin embargo, no faltan indicaciones importantes en el texto. En particular una afirmación del padre de la casa de Salomón sobre la gestión del saber: “También nos consultamos cuáles de los inventos y experimentos que hemos descubierto deben publicarse, y cuáles no; y hacemos todos juramento de secreto para ocultar aquellos que pensamos convenientes mantener en secreto, aunque algunos de ellos lo revelamos a veces al Estado, y algunos no” (Bacon, 1999, 187-188). Como observa White acá se puede notar como las decisiones más importantes no están bajo el control del Estado (White, 1968, 227).

Otro poder fundamental en Bensalem es el Tirsán, o sea el padre de familia. El Tirsán es “cualquier hombre que alcance a ver vivos, todos, treinta descendientes suyos mayores de tres años” (Bacon, 1999, 161). En una fiesta, llamada “la fiesta de la familia” el Tirsán “consulta sobre el buen estado de la familia”, y “se resuelven las discordias o litigios que hayan podido surgir entre los miembros. Si alguno de la familia se halla en mala situación, se procura ayudarle o ponerle remedio. Se censura y reprueba al que ha adoptado una mala vida. Se dan normas respecto a los matrimonios y al porvenir de los familiares, junto con otros avisos y órdenes”. En otras palabras, el Tirsán tiene el poder sobre la conducta de su familia. Es muy importante notar la relación entre el poder del Tirsán y el poder estrictamente político: “Asiste al final el Gobernador para ejecutar, mediante su autoridad pública, los decretos y órdenes del Tirsán”. La autoridad del gobernador, aquella política *strictu sensu*, está claramente subordinada a la autoridad del Tirsán (White, 1968, 231). Es importante notar que el interés de Bacon por el gobierno de la familia no viene de una actitud tradicionalista, sino de la necesidad de un control público de la vida de las familias, que se extiende también al interés para la cura del cuerpo, como se ve en otras obras baconianas como *Historia vitae et mortis* (Bacon, 1857a) y también en *La nueva Atlántida*.³

Bacon, la política y el moderno

La hipótesis del presente trabajo es que la manera de relacionar saber y poder en la política de Bacon pueda constituir la base de un paradigma interpretativo de la

³ Sobre el matrimonio como control social, cf. Jowitt (2002, 148-149).

política diferente del paradigma del derecho natural y del contrato social, siendo plenamente moderna. Para argumentar esta posición son útiles algunas consideraciones de Antonio Gramsci y de Michel Foucault.

En primer lugar es proficuo considerar la ciencia o, concretamente, la clase de los científicos, como “Príncipe” en el sentido que Antonio Gramsci le da al término:

A diferencia de lo que ocurre en el derecho constitucional tradicional, no reina ni gobierna jurídicamente: tiene ‘el poder de hecho’, ejerce la función hegemónica y por lo tanto equilibradora de intereses diversos en la ‘sociedad civil’, que sin embargo está de hecho a tal punto entrelazada con la sociedad política que todos los ciudadanos sienten que aquél, por el contrario, reina y gobierna. Sobre esta realidad que está en continuo movimiento no se puede crear un derecho constitucional, del tipo tradicional, sino solamente un sistema de principios que afirman como fin del Estado su propio fin, su propia desaparición, o sea la reabsorción de la sociedad política en la sociedad civil (Gramsci, 1999, 345-346).

Las palabras que usa Gramsci, a propósito del partido, se pueden usar para entender la relación entre saber y poder en la sociedad baconiana. En primer lugar, hay una diferencia entre el poder como se define en el “derecho constitucional tradicional” y el poder como se formula en la filosofía baconiana. El verdadero poder que “reina y gobierna” es el poder que puede transformar la naturaleza en algo útil para el hombre, algo que puede garantizar el bienestar a la sociedad y que a través de este poder define los “principios que afirman como fin del estado su propio fin”. Al final, ¿cuál es el buen gobierno en el pensamiento de Bacon? Es el que desaparece como poder y aparece como garantía de un progreso de la sociedad.

En este sentido, la ciencia aparece como una especie de “religión civil”, útil para la paz social y la unidad del grupo social (White, 1968, 250). La función de la ciencia como religión civil es de forjar la mente de los ciudadanos de manera que *voluntariamente* no pongan en peligro el bienestar, la paz, y la seguridad de la comunidad.

Para entender que tipo de poder es el poder del Príncipe-científico baconiano es útil tener en cuenta algunas ideas de Foucault. En sus obras, sobre todo el texto *Seguridad, territorio, población*, sostiene que en la modernidad se producen dos tipos de poderes recíprocamente implicados: el poder soberano, que corresponde a las más típicas características del Estado, o sea el aparato jurídico, militar y fiscal y un poder de gobierno, o gubernamental, que deriva de la laicización del poder pastoral cristiano y que se presenta como dirección de la población y de su comportamiento. Para que sea posible gobernar la población es necesario el desarrollo de un conjunto de saberes,

saberes “estadísticos” o sea relativos a la comprensión cuantitativa de todo tiene que ver con “el conocimiento de las fuerzas y de los recursos que en un momento dado caracterizan un Estado” (Foucault, 2006, 320). La distinción entre un poder “soberano” y un poder “gubernamental” es relevante por que permite de pensar una multiplicidad de procesos a la base de la modernidad política.

Foucault se ocupa brevemente del ensayo de Bacon *De las sediciones y disturbios*, a propósito de la obediencia que se debe al Estado. Foucault observa que el pueblo es el objeto de la actividad del gobierno directa a prevenir sediciones y disturbios, evitando indignancia y descontento (Foucault, 2006, 310ss.). Para evitar la indignancia, dice Foucault, Bacon confía en un conjunto de técnicas económicas: favorecer el comercio interno y la circulación del dinero, equilibrar los recursos en la población, etcétera. Dos consideraciones de Foucault parecen particularmente útiles: la idea que el pueblo es el objeto esencial del gobierno de un Estado y que los cálculos que el gobierno debe hacer para conservar el Estado son de naturaleza esencialmente económica (Foucault, 2006, 318).

En breve, Foucault ve a Bacon en el marco de la afirmación de los saberes gubernamentales que permiten al Estado de controlar las conductas del pueblo. Sin dudas es correcto atribuir a Bacon el interés en desarrollar las artes de gobierno, pero es restrictivo considerar la “gubernamentalidad” baconiano solamente como instrumento del Estado. La razón está en la manera de concebir los orígenes de la modernidad. Según Foucault el conjunto de prácticas discursivas y científicas que podríamos llamar “revolución científica” (la física de Galileo, la astronomía de Keplero y Copérnico entre otras) tiene como consecuencia la idea que existen “leyes generales, leyes inmutables, leyes universales, leyes simples e inteligibles” a través de las cuales Dios reina *soberanamente*, o sea ejerciendo el poder de una forma diferente del gobierno pastoral (Foucault, 2006, 273). La existencia de ese tipo de razón implica la necesidad que el soberano, el Estado, actúe según nuevas artes de gobierno. El punto clave que diferencia a Bacon de lo que Foucault pone al origen de la gubernamentalidad moderna es que la racionalidad de Bacon no implica la confianza en leyes simples e inteligibles. Las imágenes claves del mundo son, para Bacon, el laberinto y el espejo encantado (White, 1968, 251; Rossi, 1990, 264). Esto no quiere decir que Bacon sea un escéptico o que no confíe en la posibilidad de comprender al mundo, sino que considera necesario un control total del método del conocimiento, que en Bacon incluye las condiciones institucionales del conocimiento mismo. En otras palabras: en Bacon el Estado es

necesario para el desarrollo del saber y de las artes de gobierno, al revés de lo que aparece en la interpretación foucaultiana de la primera modernidad.

El interés de Bacon está en la elaboración de un sistema social que pueda brindar a la sociedad, concebida como un conjunto de hombres activos, las herramientas técnicas para mejorar su propia forma de vivir y proveer a las necesidades de los individuos. Como observa Howard White, según Bacon la sociedad misma puede ser construida de una manera que pueda garantizar una relativa ausencia de perturbaciones para los ciudadanos en general (White, 1968, 225; *cf.* también 258). Por esta razón el poder en Bacon no se puede entender solo como comando, sino como un conjunto de prácticas que va de la imposición a la argumentación racional, a la educación y a la manipulación.

La relación entre las concepciones de Bacon y la modernidad es compleja, y han sido, en ocasiones, consideradas una simple repetición de categorías clásicas o humanistas. Sin dudas, en Bacon falta una “ciencia política” moderna, sea entendida como estudios de las relaciones de poder, como en Machiavelli, sea como construcción geométrica de una constitución como en la solución contractualista hobbesiana. La modernidad baconiana, en cambio, se sitúa en su concepción de la relación entre ciencia/saber y política. Al saber derivado del conocimiento técnico se le atribuye un significado que va más allá de la simple mejora técnica de las condiciones materiales de la vida del hombre, sino representa por un lado un acercamiento a la verdad y al bien, por la relación entre política y conocimiento, entre poder y saber, por el otro lado implica la posibilidad de gobernar las tensiones sociales a través de técnicas de gobierno. Justamente acá, en la posibilidad de usar el saber como gobierno está la modernidad de Bacon, y la posibilidad de usar a Bacon como paradigma de *una* modernidad posible.

Bibliografía

Bacon, Francis (1857a) *Historia vitae et mortis*, en Spedding, James; Ellis, Robert L. y Heath, Douglas D. (eds.), *The works of Francis Bacon*, t. 2, London, Longman and Co.

- _____ (1857b) *The advancement of learning*, en Spedding, James; Ellis, Robert L. y Heath, Douglas D. (eds.), *The works of Francis Bacon*, t. 3, London, Longman and Co.
- _____ (1980) *Ensayos*, Buenos Aires, Aguilar, trad. Luis Escolar Bareño.
- _____ (1988) *El avance del saber*, Madrid, Alianza, trad. María L. Balseiro.
- _____ (1999) *Nueva Atlántida*, en Campanella, Tommaso y Bacon, Francis, *La ciudad del sol, Nueva Atlántida*, Barcelona, Abraxas.
- Foucault, Michel (2006) *Seguridad, territorio, población*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica, trad. Horacio Pons.
- Gramsci, Antonio (1999) *Cuadernos de la cárcel*, t. 2, México D. F., Ediciones Era, trad. Ana M. Palos, revisada por José L. González.
- Jowitt, Claire (2002) “‘Books will speak plain’? Colonialism, Jewishness and politics in Bacon’s New Atlantis”, en Price, Bronwen (ed.), *Francis Bacon’s New Atlantis. New interdisciplinary essays*, Manchester, Manchester University Press, pp. 129-155.
- Malsen, Tom van (2015) *The political philosophy of Francis Bacon. On the unity of knowledge*, Albany, State University of New York Press.
- Martin, Julian (1992) *Francis Bacon, the state, and the reform of natural philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Peltonen, Markku (1992) “Politics and science: Francis Bacon and the true greatness of states”, *The Historical Journal*, 35, 2, pp. 279-305.
- Rossi, Paolo (1990) *Francis Bacon: De la magia a la ciencia*, Madrid, Alianza, trad. Susana Gómez López.
- White, Howard B. (1968) *Peace among the Willows. The Political Philosophy of Francis Bacon*, The Hague, Martinus Nijhoff.

“¿Cómo puede salir el Absoluto de sí y contraponerse un mundo?” o el enigma de la filosofía según Schelling

María Jimena Solé (CONICET – UBA)

jimenasole@filo.uba.ar

El objetivo de la mesa redonda en la que se inscribe esta presentación consiste en reflexionar acerca la tarea de la filosofía según los principales exponentes del Idealismo alemán. En esta línea problemática, me ocuparé de Schelling, con objetivo específico de analizar el concepto de *filosofía* tal como lo presenta en sus *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, publicadas en dos entregas, en 1795 y 1796.¹ Se trata de una de las primeras publicaciones de Schelling, en un momento en el que se encuentra muy influenciado por Fichte, a quien considera su maestro. Sin embargo, ya en esta obra Schelling entra en una discusión con ciertos aspectos de la posición fichteana, tal como había sido expuesta en la *Fundamentación de toda la Doctrina de la Ciencia*, de 1794/1795. En efecto, Schelling parece distanciarse de Fichte al proponer en sus *Cartas...* la tesis según la cual tanto el dogmatismo como el idealismo son sistemas filosóficos válidos. Ambos, dogmatismo e idealismo, aparecen como unas vías legítimas para resolver la tarea de la filosofía. De esta manera, Schelling parece realizar una reivindicación del dogmatismo, al cual Fichte se había enfrentado explícitamente. Al mismo tiempo, Schelling parece realizar una reivindicación de Spinoza, a quien considera –al igual que lo había hecho Fichte en la *Fundamentación...*– como el máximo representante de la posición dogmática.

A continuación, reconstruiré la posición desarrollada en las *Cartas...* acerca de la tarea de la filosofía y las consecuencias que se siguen de allí respecto del dogmatismo y el criticismo o idealismo.

Según Schelling, la filosofía surge por la necesidad de explicar la salida del Absoluto: “Si sólo tuviéramos que ver con lo Absoluto, no habría surgido nunca una

¹ Las “Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus” fueron publicadas en dos entregas, en 1795 y 1796, en el periódico *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*. El texto se encuentra en el vol. I,3 de la edición canónica: *Historisch-kritische Ausgabe* editado por la Bayerische Akademie der Wissenschaften. Utilizo la traducción al español de Edgar Maragat, publicada por Editorial Abada en 2009.

disputa entre sistemas diversos. Sólo porque salimos de lo Absoluto, surge un antagonismo con respecto a él, y sólo por medio de este antagonismo *originario* en el espíritu humano mismo [surge] la disputa de los filósofos.” (2009, 95).

Existe un antagonismo originario en el espíritu del ser humano. Una escisión que es el resultado de la salida del absoluto. Allí surge la filosofía como una necesidad de explicar esa salida. A partir de este planteo inicial, Schelling establece algunas características que la filosofía debe cumplir: “La filosofía no debe ser un artificio que sólo permita admirar el ingenio de su creador. Debe exponer la marcha del espíritu humano mismo, no sólo la marcha de un individuo.” (2009, 93-95).

El antagonismo originario, producto de la salida del Absoluto, impone una pregunta, que es la que la filosofía debe responder: ¿Cómo logra el Absoluto salir de sí y contraponerse un mundo? Esta es la pregunta que, según Schelling, Kant intenta responder en la *Crítica de la razón pura* –que no es para él un sistema filosófico sino el *canon* para todo sistema posible–. Se trata de una lectura novedosa, incluso un poco desconcertante de Kant, que se encuadra en la discusión que Schelling mantiene, especialmente en las primeras cartas, con otras interpretaciones de la filosofía kantiana y que él considera incorrectas.² Schelling reinterpreta la pregunta “¿cómo llegamos a juzgar sintéticamente?” como idéntica a la pregunta “¿cómo puede salir el Absoluto de sí y contraponerse un mundo?”. La síntesis, diría Kant, es resultado del antagonismo entre la multiplicidad y la unidad originaria. Este antagonismo es interpretado como la oposición sujeto-objeto. Para sintetizarlos, o bien el objeto se pierde en el sujeto –y se obtiene un sujeto absoluto– o el sujeto se pierde en el objeto –y surge entonces un objeto absoluto, una cosa en sí–. De esa manera, Schelling explica cómo Kant logra reconducir la síntesis a una tesis y es por ello que puede afirmar, acerca de la *Crítica de la razón pura*, lo siguiente: “Manifiestamente la *Crítica de la razón pura* deja existir al realismo objetivo y subjetivo el uno junto al otro, al hablar de apariencias a cuya base están cosas en sí” (2009, 119). Dogmatismo y criticismo, que son, según Schelling, realismo e idealismo pensados en sistema encuentran ambos, en la obra principal de Kant, su *canon*.

En efecto, según él, la *Crítica de la razón pura* no habla contra el dogmatismo sino contra el *dogmaticismo*, que es presentado como el sistema erigido sin investigación previa de la facultad de conocer. El dogmatismo, entendido como el

² Entre ellos, Storr y Flatt. Acerca de esto, puede consultarse el Estudio Preliminar de E. Maragat en Schelling (2009, 13 y ss.)

realismo objetivo, es completamente admisible. Ahora bien, ¿cómo se dirime la disputa entre ambas alternativas que, hasta el momento, habían sido pensadas como excluyentes?

En primer lugar, Schelling sostiene que el hecho de plantear la pregunta de la filosofía, la pregunta por la salida del Absoluto y el surgimiento del mundo, implica que se ha superado el terreno teórico: “La razón teórica está necesariamente referida a un incondicionado: ha generado la idea de lo incondicionado, exige por tanto, puesto que ella no puede, como razón teórica, realizar lo incondicionado mismo, la acción por la que debe ser realizado.” (2009, 107).

Esa exigencia de realizar lo incondicionado implica un abandono del terreno teórico para pasar al terreno de la filosofía práctica. La *Crítica de la razón pura* enseña que la disputa no puede ser dirimida en el ámbito de la teoría. Porque la unidad originaria, lo incondicionado, lo Absoluto, está más allá de ese ámbito.

Hay escisión. Hay antagonismo originario. La filosofía surge como la necesidad de explicar esa escisión. Pero al intentar dar una explicación teórica, la filosofía falla. Entonces se transforma en una práctica, en una acción: la acción que realiza lo incondicionado, lo Absoluto, la unidad originaria. Al menos, debe hacerlo si no quiere ser un mero artificio. Dice Schelling: “Necesariamente un sistema del saber o es artificio, juego mental [...] o tiene que lograr realidad, no por medio de una facultad teórica, sino de una práctica, no por medio de una facultad cognoscitiva, sino de una productiva, realizativa, no por medio del saber, sino del actuar.” (2009, 125).

Aquí es donde la filosofía se conecta con la libertad. Así entendida, la filosofía misma se realiza por medio de la libertad. La filosofía es siempre una ética, una moral. Hay dos sistemas filosóficos posibles, había dicho Schelling, pero en realidad encontramos en este punto que lo que hay son dos morales posibles: la del dogmático y la del idealista. Cuál de las dos elegimos, dice Schelling, depende de cuál es el grado de libertad de espíritu que hemos adquirido: “Tenemos que ser aquello de lo que queremos darnoslas teóricamente, pero de que lo seamos no nos puede convencer sino nuestro esfuerzo por llegar a serlo” (2009, 131).

Ahora bien, en la medida en que no hay posibilidad de una demostración teórica del Absoluto, en la medida en que no hay acceso a la unidad originaria por medio de la razón teórica, si se quiere establecer un sistema, hay que hacerlo por medio de una anticipación de la decisión práctica: “no estableceríamos aquellos principios si nuestra libertad no hubiera decidido antes al respecto” (2009, 143). Schelling llama a estos

principios *afirmaciones prolépticas* o, remitiendo en este punto a Jacobi, *prejuicios originarios insuperables*.

La meta es la misma para todos: dogmatismo y criticismo exigen la acción por la que lo Absoluto es realizado. Pero qué camino tomemos depende de esos prejuicios originarios o afirmaciones prolépticas que orientan el ejercicio de nuestra libertad hacia un lado o hacia otro. Es el *espíritu* de esa acción exigida lo que es diferente en cada caso. El *dogmatismo* exige la realización de lo Absoluto como la de un objeto, por eso la acción de dogmático es presentada como un dejar actuar a la causalidad absoluta en mí. Como ya adelanté, según Schelling el máximo representante de esta posición es Spinoza, quien apela a una causalidad inmanente que permite explicar la tendencia a lo infinito, el esfuerzo eterno por perderse en lo infinito como una tendencia que *habita* en lo finito. La máxima spinoziana es: *que lo finito devenga infinito, o anúlale a ti mismo*. Schelling se pregunta entonces cómo pudo soportar Spinoza esta máxima de la auto-anulación. Su respuesta apunta a que Spinoza cometió un error, pero un error que él caracteriza como “natural”, en la medida en que *objetivó* la intuición intelectual.

La intuición intelectual es, según Schelling, la auto-intuición. Se presenta allí donde dejamos de ser objeto para nosotros, donde el sí mismo que intuye es idéntico a lo intuido. Se borra la diferencia entre el sujeto y el objeto. El yo y el Absoluto se funden y por eso Schelling la llama la auténtica *vida* del espíritu. Sin embargo, hay dos maneras de interpretarla: o bien como una intuición de sí mismo –como lo que realmente es– o bien como la intuición de un objeto absoluto. Spinoza eligió interpretarla de esta segunda manera y creyó que él mismo era idéntico al objeto absoluto. Se perdió en su infinitud. Ahora bien, Spinoza, y todos los exaltados místicos que cometen el mismo error, soportan esto porque es falso. No se anula a sí mismo, no concibe ser engullido en el abismo de la divinidad, explica Schelling, sino que pone “en el lugar de la divinidad su propio yo.” (2009, 161). Spinoza se piensa a sí mismo como sustrato de la anulación y por eso puede soportar esta ética dogmática.

El criticismo en cambio, interpreta la intuición intelectual correctamente, como una auto-intuición y exige la realización de lo Absoluto en mí mismo, por medio de una actividad ilimitada. La máxima del filósofo idealista es la “aspiración a una mismidad inmutable, a una libertad incondicionada, a una actividad ilimitada” (2009, 197). Por eso, la exigencia suprema del idealista es “¡Sé!”. Schelling la formula también en los siguientes términos: “Aspira, no a aproximarte a la divinidad infinitamente, sino a aproximar la divinidad a ti infinitamente” (*Ibid.*). Se percibe en este punto claramente

en qué medida es la misma acción que exigen el dogmatismo y el criticismo, pero su espíritu es contrario, toman sentidos opuestos.

Así planteado, el idealismo presenta una ventaja. Según Schelling, éste trata la meta última sólo como objeto de una tarea infinita. El dogmatismo, en cambio, presenta la meta como realizada o realizable en algún momento del tiempo. El objeto absoluto, o bien ya existe o bien se realizará en algún momento del futuro.

¿Por qué esto es una ventaja? ¿Por qué es una desventaja interpretar la intuición intelectual como objetiva, presentar el Absoluto como objeto?

Si presento lo Absoluto como *realizado* (como existente), se hace justo por ello objetivo; deviene objeto del saber y con ello precisamente deja de ser objeto de la libertad. Al sujeto finito no le resta sino anularse a sí mismo como sujeto, para hacerse idéntico a ese objeto por anulación de sí. La filosofía está a merced de todos los horrores de la exaltación (*Schwärmerei*). (2009, 191).

Lo mismo sucede si lo presenta como realizable:

Si se presenta la meta última como *realizable*, entonces en verdad no es para él lo Absoluto objeto del saber, pero al sentarlo como realizable le deja al menos espacio libre a la facultad que se anticipa siempre a la realidad efectiva [...], esto es, a la facultad de la imaginación, que entonces, de modo inevitable, presenta lo Absoluto, para exponerlo como realizable, como ya realizado, y con ello cae en la misma exaltación que produce el misticismo aparente. (*Ibid.*).

Entonces la ventaja del criticismo no reside en el resultado que consigue, en la meta a la que se dirige –porque como dijimos, en este aspecto coincide con su rival– sino por la *aproximación* a la meta, por la *realización* de lo Absoluto, por el *espíritu* de sus postulados prácticos. El dogmatismo exige la anulación del sujeto, la pasividad, la cancelación de la libertad. El criticismo, en cambio, exige que cada uno realice en sí mismo lo Absoluto por medio de una actividad ilimitada.

Finalmente, la oposición dogmatismo-criticismo remite a la oposición entre la afirmación de una causalidad objetiva o la afirmación de nuestra libertad subjetiva. En la última de las *Cartas...*, Schelling la presenta como la oposición que se expresa en la tragedia griega, la lucha que se da entre la libertad del sujeto y el poder del mundo objetivo. Se trata de la alternativa entre actuar libremente o abandonarse a la pasividad.

Es en este punto, en la última *Carta*, que la filosofía presenta un aspecto diferente, que completa la caracterización de la tarea de la filosofía que comenzamos analizando –esto es, la tarea de explicar la salida de lo Absoluto y el surgimiento de un

mundo que se distingue y se opone a él—. Schelling habla allí del “supremo interés de la filosofía” como el de “despertar a la razón, por medio de aquella inmutable alternativa que el dogmatismo abre a sus confesores, del dormir” (2009, 205). La alternativa es renunciar o bien a un mundo objetivo o bien a la personalidad y la libertad de la voluntad. El interés de la razón consiste según Schelling en no permitir que la “inercia moral” tape esta alternativa con nuevos velos:

Es un deber descubrir la ilusión toda, y mostrar que cualquier intento de hacerla soportable para la razón sólo puede tener éxito por medio de nuevas ilusiones, que mantienen a la razón en una ignorancia tenaz y le ocultan el último abismo en el que tiene que precipitarse irremediabilmente el dogmatismo tan pronto como avanza hasta la última gran pregunta (¿ser o no ser?). (2009, 205).

La conclusión a la que llega Schelling es que el dogmatismo es teóricamente irrefutable, porque no es un sistema teórico, sino una postura práctica. En efecto, ha abandonado el ámbito de la teoría. Pero es prácticamente refutable, en la medida en que uno realiza en sí mismo el sistema opuesto. Sin embargo, para aquél que considera soportable anularse a sí mismo, el dogmatismo es irrefutable también en la práctica. Por eso, la “última esperanza de salvación de la humanidad”, para que pueda “encontrar en sí misma, por una vez, lo que buscó en el mundo objetivo” (2009, 207) reside en presentar de manera abierta el resultado del dogmatismo.

La tarea de la filosofía, que había sido presentada al comienzo de las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* como la tarea de resolver el enigma del mundo, como la tarea de responder a la pregunta acerca de cómo puede el Absoluto salir de sí y contraponerse un mundo, había conducido a la afirmación de que se trataba de un interrogante que podía resolverse tanto por la vía del dogmatismo como por la vía del criticismo. Sin embargo, como mostré en el desarrollo de este trabajo, Schelling reformula, completa y complejiza esta posición hacia el final de la obra. La tarea de la filosofía parece, en la décima carta, identificarse con la tarea del filósofo crítico, que consiste en mostrarle al dogmático las consecuencias a las que conduce su posición: principalmente, la pasividad. Anularse a sí mismo –la moral del dogmático– conduce a la pasividad. Por eso creo que la filosofía aparece, hacia el final del libro, como la última esperanza de salvación para la humanidad, como una vía de emancipación, en la medida en que presenta una alternativa que, si se comprende claramente, genera una

transformación en el sujeto que filosofa y que hace que, ante el interrogante, “ser o no ser”, elija sin dudar la vía del ser.

Bibliografía

- Fichte, Johann G. (1794/1795) *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Jena.
_____ (1975) *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, Buenos Aires, Aguilar, trad. Juan Cruz Cruz.
- Market, Oswaldo y Rivera de Rosales, Jacinto (coords.) (1996) *El inicio del Idealismo Alemán*, Madrid, Editorial de la Universidad Complutense.
- López-Domínguez, Virginia (ed.) (1995) *Schelling*, Madrid, Ediciones del Orto.
_____ (1996) *Fichte 200 años después*, Madrid, Editorial Universidad Complutense.
- Schelling, Friedrich W. J. (1795/1796), “Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus”, *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*, vol. 2, n° 3, pp. 177-203 y vol. 3, n° 3, pp. 173-239.
_____ (1982) *Historisch-kritische Ausgabe*, vol. I,3, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, ed. de la Bayerische Akademie der Wissenschaften, pp. 47-112.
_____ (2009) *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, Madrid, Abada Editores, trad. Edgar Maraguat.
- Vaysse, Jean-Marie (1994) *Totalité et Subjectivité. Spinoza dans l’Idéalisme Allemand*, París, Vrin.
- Villacañas Berlanga, José L. (2001) *La filosofía del Idealismo Alemán*, 2 tomos, Madrid, Editorial Síntesis.

Consideraciones sobre la dominación y división social a partir de la lectura lefortiana de Maquiavelo

Ezequiel Szpilard (UNR)
szpilardeze@gmail.com

El objetivo del trabajo es examinar la interpretación lefortiana de la cuestión de la dominación y la división social en la obra de Maquiavelo. Para tal cometido, examinaremos algunos aspectos desarrollados en los textos de Lefort: *El arte de escribir y lo político* (2007) y *Maquiavelo. Lecturas de lo político* (2010). Lefort realiza una lectura novedosa de la obra de Nicolás Maquiavelo, al repensar el sentido instituyente de lo político. Lectura en cuyo marco se identifica el amor a la libertad y el rechazo de la dominación. En primer lugar, analizaremos el estatuto que adquiere, desde la óptica lefortiana, el conflicto y la división social, así como la figura del *príncipe* y, en un segundo momento, la distinción entre diversas formas de organización política atendiendo a su ruptura en relación con la clasificación clásica de las formas de gobierno.

1. La lectura lefortiana de Maquiavelo

Nicolás Maquiavelo trabaja en sus obras, entre otros temas, la división social. Lefort (2010) afirma que Maquiavelo no se preocupa por el origen de lo social, pues para este último el mundo social está ya dado. En verdad, lo que le preocupa al florentino es el problema de la fundación de las ciudades, ya que entiende que los hombres llevan ya una vida colectiva, i.e., que aparecen siempre insertos en una trama social.¹

El florentino deja de lado la clasificación clásica de regímenes políticos legítimos e ilegítimos, sanos o corruptos, para poder intentar comprender la división social. En pos de indagar acerca de este fenómeno social, Maquiavelo considera necesario destacar que la cuestión de la forma de las relaciones sociales es la que hace a

¹ Cf. Maquiavelo (2001, 38).

la división de “los grandes” y el pueblo. Es así que el poder está en el centro de la división social. El modo de división del poder y de la sociedad civil es lo que determina las condiciones generales de diversos tipos de sociedades. De allí que, para Maquiavelo, existen distintas sociedades políticas o Estados que se diferencian en función de la manera en cómo se articula el deseo de “los grandes”, el deseo del pueblo y el poder.

A partir de este planteo, Lefort (2010) arguye que lo que verdaderamente importa es la pregunta por la finalidad de lo social. Es decir, lo fundamental es determinar el modo en que se resuelve la lucha de clases –el conflicto entre estos dos humores– ya que sus resultados pueden ser:

- el *principado*, que se genera cuando un poder se eleva por encima de la sociedad y la subordina enteramente a su autoridad;
- la *república*,² se regula de manera tal, que nadie está sometido a nadie: la libertad;
- la *anarquía* o *libertinaje*, impotente para reabsorberse en el seno de un orden estable, en donde el conflicto permanece en su forma más descarnada.

Siguiendo con el desarrollo de la problemática de la división social, encontramos que Lefort (2010) en su lectura de *El príncipe* reconoce dos momentos: en el primero, se interroga a la figura del príncipe nuevo, como creador de nuevos modos y órdenes y, en el segundo, analiza una problemática más general que responde al fundamento del orden político. Pasaremos a explicar el primer momento. Para ello, nos valemus de la figura del príncipe que resulta central en esta obra, ya que es el fundador que posibilita el surgimiento de la problemática de la división social y del modo en el que el lugar del poder se instituye en relación al conflicto entre las clases. En este sentido, Lefort entiende que el discurso elaborado en *El príncipe* no trata de analizar los diferentes principados, sino que interroga el lugar del poder, su dimensión instituyente. De allí que la figura del príncipe habilita la operación simbólica que cumple el poder, el modo en el que instituye la unidad de la sociedad política, a pesar de las divisiones que la atraviesan.

El análisis esgrimido por el florentino aclara que la presencia del príncipe responde a la existencia de la división de la comunidad en dos partes irreconciliables, en donde están en juego los deseos contrapuestos de “los grandes” y el pueblo, el primero

² De estas tres formas de gobierno es la república, según Maquiavelo, el más sólido de los regímenes, porque sus ciudadanos están comprometidos con su libertad. Cf. Maquiavelo (2001, 21).

quiere dominar y el segundo no quiere ser dominado. La figura del príncipe para generar un principado se sitúa por encima de la sociedad, según Lefort (2010), en este acto pone en juego un “poder imaginario” y, a la vez, evita identificarse con los grandes como un “opresor entre opresores”, no confundiendo al pueblo con la totalidad de la comunidad. La tarea del príncipe solo se comprende en la medida en que se entiende su función simbólica: construir de la división de deseos, una identidad común; su persona es la representante de la unidad de la sociedad.

El análisis del principado maquiaveliano como efecto de la división social, desde la óptica lefortiana, no puede ser subsumido bajo la figura clásica de la tiranía, ni tampoco bajo la monarquía como era pensada por la tradición. El principado, por el contrario, se instituye a partir del vínculo que establece el príncipe con las clases. Este sujeto político no emerge como resultado de la voluntad arbitraria de uno solo, i.e., no encuentra en la acción de un fundador su origen. Para Lefort (2010) se presenta un modo particular de resolución del conflicto entre las clases que pone en juego el deseo del pueblo de no ser dominado, adecuándose a los datos elementales que constituyen a toda ciudad.

Algunos de estos aspectos son trabajados por Maquiavelo en *El Príncipe*, capítulo IX, en donde se colige lo irreductible y constitutivo de lo político, generado de la oposición que encubre el concepto de pueblo. Es decir, que “los grandes” sean grandes y el pueblo sea pueblo, no es por fortuna, costumbres o función sino que unos desean mandar y otros no ser mandados. De allí que la existencia de la ciudad aparece gracias al choque entre estos dos apetitos “insaciables”; identificarlos permite comprender que el príncipe debe buscar su fundamento en sus súbditos. Para Lefort (2010), el antagonismo social se despliega en función del mando y de la resistencia al mando; por tanto, este conflicto resulta ser inherente a la ciudad –mundo social– como constitutivo de lo político. Por esta razón, es que no se puede comprender cabalmente a la política sin la existencia de este antagonismo. En otras palabras, el deseo de “los grandes” y el del pueblo implica desigualdad, por tanto, no existe una relación simétrica entre ambos deseos.³

A partir de lo señalado reconocemos la importancia de este aspecto, ya que en él se enraíza la autoridad del príncipe, a pesar de la condición frágil que presenta el campo en el que se constituye dicha autoridad. El Estado, lejos de ser consecuencia del deseo

³ Cf. Maquiavelo (2001, 38).

del pueblo, aparece como un muro de contención ante “los grandes”. Estos últimos recurren al príncipe para poder, “a su sombra”, satisfacer su apetito, su deseo de oprimir. Este vínculo se convierte necesariamente en una relación personal, aunque en su origen aquel sea puesto en una posición de independencia. Por el contrario, para el pueblo se trata de obtener protección. Maquiavelo afirma: “el del pueblo es en fin más honesto que el de los grandes, ya que éstos quieren oprimir y aquél no ser oprimido” (Maquiavelo, 2001, 39).

Ahora bien, luego de lo expuesto en el párrafo anterior sobre la negación del pueblo de ser oprimido por “los grandes”, se reconoce, desde la óptica lefortiana, que el príncipe de Maquiavelo ejerce opresión en el pueblo. Pero esta violencia es distinta de la de “los grandes”, pues en ellos el pueblo encuentra a su adversario natural. La función del príncipe es la de proteger materialmente a sus súbditos y sustituye la opresión general por un mal menor. El deseo del pueblo coincide con el del príncipe, éste pone freno a la violencia de los grandes, da seguridad a sus súbditos. El reverso de esta situación es que el príncipe se encuentra “solo”, es decir, aislado de “los grandes”: no-poder y poder absoluto se unen.

Lo expuesto más arriba puede dar lugar a la interpretación de que se genera, entre el príncipe y el pueblo, una especie de contrato social. Sin embargo, para Lefort (2010) esto no es así, ya que el pueblo encuentra su beneficio al prestarle su apoyo al príncipe, pero en el fondo se prepara a una opresión de nuevo género, aunque no sabe lo que hace, y mientras imagina el bien, obtiene el mal menor. De esta manera, el compromiso para obedecer no es tal o se rompe, ya que prima el deseo insaciable de no ser oprimido. Pero, si dicho deseo se transformara en un compromiso de obediencia, el pueblo perdería su condición de tal, es decir de pueblo. Es importante reconocer que mediante la medición de las fuerzas entre “los grandes” y el pueblo, ambos adquieren existencia. Ante esta relación, el príncipe escapa a medias, lo que muestra la constante inestabilidad del poder. Esto refleja que el pueblo, desde la visión maquiaveliana, nunca está satisfecho con su condición, y que el príncipe antiguo no deja del todo de perjudicar a sus súbditos, aun cuando estos están acostumbrados a su poder.

La discordia civil –los humores entre “los grandes” y el pueblo– es lo que sostiene el orden político, ya sea el príncipe, ya sea la república; y al mismo tiempo amenaza el orden y constituye, por ende, tanto su vida como su muerte. Los deseos de mandar y oprimir para “los grandes” y no ser mandado ni oprimido para el pueblo,

señalan en Maquiavelo un vocabulario que es político y acarrea el deseo de dominación a un rasgo de la naturaleza humana. Sin embargo, Lefort (2010) propone analizar los móviles que el pensador florentino atribuye a la conducta de los hombres; los objetivos que él menciona son: poder, honor, riqueza. Esta última es un objeto de deseo de primer orden, de allí que Maquiavelo exprese que “los hombres olvidan antes la muerte del padre que la pérdida del patrimonio” (Maquiavelo, 2001, 68), pasaje éste en relación a la pregunta de si para el príncipe es mejor ser temido que amado por los súbditos.

Lefort (2010) considera que a Maquiavelo lo que verdaderamente le importa es la división de un deseo que no se forma más que en el estado político –oprimir y no ser oprimido–. El pensador francés arguye, además, que si el pueblo quisiera cambiar su posición, es decir, dominar, perdería su condición de “pueblo”. Así, la imagen del pueblo muestra el deseo de *ser* y, por su parte, la de “los grandes” es la de *tener*, por esta razón se presenta una falta de simetría entre ambos deseos. El antagonismo entre las clases no se despliega en un determinismo económico o natural, sino, como expusimos más arriba, en el ámbito de los deseos y los humores, éstos generados por una lucha irresoluble que genera un conflicto que precede a cualquiera de las razones fácticas de los conflictos de una sociedad. Esta observación demarca una clara diferencia con la formula política clásica, ya que esta última considera al mundo social como una relación de poder en la que uno, algunos o muchos mandan y todos los demás obedecen.

A partir de la lectura de *El príncipe* en clave lefortiana se conjetura la emergencia de una sociedad política que no se adecúa a ningún tipo de gobierno clásico. Por su parte, en la lectura de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*,⁴ este autor, reconoce que se posibilita una nueva modalidad de resolución del conflicto que opera en la subversión de la tradición encarada por Maquiavelo.

Lefort (2007) arguye que, en los *Discursos*, Maquiavelo continúa sosteniendo una ruptura con el pasado, la cual es inaugurada en su análisis del principado y no es revertida en el estudio de las repúblicas. De allí que en esta obra, desde el abordaje lefortiano, se sugiere que el llamado a imitar a la antigüedad no debe ser leído como el anhelo nostálgico de una experiencia original que se habría perdido. Por el contrario, la interpretación maquiaveliana de la historia romana –y su contraposición con Esparta– habilita a pensar el enigma de la institución de la ciudad, al ofrecerse de este modo una

⁴ Cf. Maquiavelo (1987, 39).

posible solución para este problema, que no puede ser reducida a planteos que los clásicos hubieran enunciado con anterioridad. Para clarificar este punto reconstruiremos el argumento central de Maquiavelo, tal como lo hace Lefort (2007). En el libro primero, capítulo IV, de los *Discursos*, Maquiavelo critica, en primer lugar, a la autoridad que la antigüedad romana tenía entonces en Florencia –en particular al interior del discurso dominante del humanismo cívico florentino– y a aquellos que condenaban los tumultos apoyados sobre la idea de que la grandeza de la ciudad antigua era producto de la concordia entre sus ciudadanos. En oposición a ellos, el florentino arguye que la “Ciudad Eterna” fue grande gracias a la discordia que se suscitaba en ella.⁵ Asimismo, Maquiavelo, al interpretar este modo de pensar la historia de Roma en el contexto florentino, se ve llevado, en segundo lugar, a subvertir la supremacía que adquiriría allí el modelo espartano frente al romano, fundada en el argumento según el cual Esparta, gracias a que recibió sus leyes de uno solo –Licurgo– y al principio de su existencia –y no como resultado de los tumultos–, debía considerarse como una ciudad mejor ordenada que Roma.

Lefort señala que Maquiavelo procede a subvertir la jerarquía entre estas dos ciudades, solo que en el capítulo II del libro primero de los *Discursos*, ubica a Esparta como aquella que ofrece una mejor solución al problema de la fundación y la estabilidad de la ciudad. En este momento, al utilizar el ejemplo de la polis griega, destaca la idea clásica de que el mejor régimen –aquel con más capacidad para durar en el tiempo sin variar su forma⁶– se produce como resultado de la actividad originaria, fundante, del legislador sabio. Pero luego, en el capítulo VI, es Roma la que se constituye como el modelo más adecuado para hacer frente a los avatares de la fortuna. En este segundo momento, Maquiavelo sostiene que las mejores leyes no nacen de la voluntad de uno solo, sino que advienen como resultado de la desunión entre “los grandes” y el pueblo. En otras palabras, el ejemplo romano tiene una mayor capacidad para hacer frente a los avatares de la fortuna y, al mismo tiempo, adaptarse de la mejor manera a la contingencia propia de la esfera de los asuntos humanos que resulta de la división del deseo, constituyéndose así Roma en efecto de la libertad. Al igual que el principado, el “régimen libre” (la república) no puede ser subsumido bajo ninguna de las formas de

⁵ Cf. Maquiavelo (1987, 39).

⁶ Cf. Althusser (2004, 75-86). Según el filósofo argelino, el problema que aqueja a Maquiavelo no es la forma que debe adoptar un gobierno (monarquía, aristocracia o democracia), sino el de la *duración* de tal gobierno.

gobierno tradicionales: no puede ser clasificado ni como una democracia, tal y como era pensada por los clásicos –caracterizada por el gobierno del pueblo–, ni como un régimen mixto, tal y como fue formulado por la tradición.

En referencia a lo mencionado hasta aquí, podemos resumir la tesis sostenida por Lefort con sus propias palabras: “nos da a pensar que es en el espacio de la sociedad política donde conviene investigar el origen de la ley y, a la vez, las condiciones en que se hace y se deshace” (Lefort, 2010, 291). Es decir, la ley adviene como consecuencia del conflicto entre “los grandes” y el pueblo, con la división originaria del cuerpo social, y no de la voluntad de un legislador sabio que la impone desde fuera de la ciudad –la ciudad no se construye a partir del conocimiento de las mejores leyes–.

2. Reflexiones finales

A lo largo de este trabajo dimos cuenta de la visión maquiaveliana de la dominación y división social, a partir de la lectura lefortiana. Maquiavelo toma distancia de la filosofía política de los antiguos, “abandona la idea de una sociedad armoniosa, gobernada por los mejores, cuya constitución sería concebida para descartar el peligro de las innovaciones y que procedería del conocimiento de los fines últimos del hombre y de la ciudad” (Lefort, 2007, 268). Así, la política es definida como resultado de tensiones, desembarazada de toda enseñanza de la tradición.

Esta idea se ve reflejada en las críticas vertidas por el florentino a dos grandes temas que atraviesan su obra: la desaparición del conflicto –materializado en la “sociedad armoniosa”– y el del alcance de las certidumbres –supuestas en el “conocimiento de los fines últimos del hombre y de la sociedad”–. Considerando estas cuestiones, observamos que el conflicto social surge, tal como se hizo referencia en este recorrido, por la oposición de dos deseos: el de mandar, oprimir y el de no ser mandado, oprimido.

La existencia en la sociedad de una clase dominante –“los grandes”– que ha existido a lo largo del tiempo en las diferentes formas sociales (los patricios, los señores feudales, la nobleza, los grandes burgueses, entre otras) con apetito por mandar y oprimir al “pueblo” y la posibilidad que de entre ellos o del exterior surjan amenazas insalvables que atenten contra los intereses de unos o de otros, hace que surja, entonces, el siguiente interrogante: ¿qué asegura la preservación de la sociedad? La respuesta es

suministrada por la lectura lefortiana de Maquiavelo, quien arguye que existiría contrapeso entre ambas clases – dominantes y dominados– de donde surgirían las leyes justas que asegurarían, precisamente, la conservación de la sociedad.

Sin embargo, a la hora de analizar el tratamiento de las leyes en cada clase social se presentan diferencias: “los grandes” necesitan la ley para hacer concesiones al pueblo, para que éste no lleve a cabo acciones en contra del sistema dentro del cual ellos son lo que son, es decir, “grandes”, y para poder tenerlos de su lado al enfrentar los excesos de quien pretenda conseguir el poder –el Príncipe, el Presidente de la Republica, entre otros–. Por su parte, el pueblo necesita de las leyes –obtenidas por las concesiones a las que se han visto obligados “los grandes”–, para que “los grandes” no se excedan en sus poderes y prerrogativas.

La interpretación de Maquiavelo presenta a las leyes como las que fuerzan a los habitantes a la necesidad. Lefort, siguiendo al florentino, justifica el conflicto y lo convierte –cuando hay leyes, concesiones, creación de instituciones funcionales, entre otras– en constitutivo de las acciones virtuosas en la sociedad, manteniéndola siempre activa, evitando su paralización y consecuente decadencia.

Para finalizar señalamos que el presente abordaje no intenta dar una mirada acabada sobre la división social y dominación, sino reconstruir el tratamiento de algunos puntos claves que marcaron la lectura lefortiana de Maquiavelo. Es así que solo reflexionamos sobre algunos aspectos de esta temática que permiten apreciar la lectura contemporánea lefortiana que, como bien afirma Hilb, resalta “la connotación positiva de la división social, de la discordia, para la estabilidad del régimen” (Hilb , 2000, 131).

Bibliografía

- Althusser, Louis (2004) *Maquiavelo y nosotros*, Madrid, Akal, trad. Beñat Baltza Álvarez, Raúl Sánchez Cedillo y Carlos Prieto del Campo.
- Hilb, Claudia (2000) “Maquiavelo, la república y la ‘virtù’”, en Várnagy, Tomás (ed.), *Fortuna y Virtud en la República Democrática. Ensayos sobre Maquiavelo*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 127-147.
- Lefort, Claude (2007) *El arte de escribir y lo político*, Barcelona, Herder, trad. Esteban Molina.

_____ (2010) *Maquiavelo. Lecturas de lo político*, Madrid, Trotta, trad. Pedro
Lomba.

Maquiavelo, Nicolás (2001) *El príncipe*, Madrid, Tecnos, trad. Helena Puigdoménech.

_____ (1987) *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza,
trad. de Ana Martínez Arancón.

Ilustración radical, spinozismo y cartesianismo.

Jean Meslier, ¿un cartesiano ecléctico?

Manuel Tizziani (UNL – CONICET)

manueltizziani@gmail.com

¿Cómo podría caracterizarse a la “Ilustración radical”? ¿Qué vínculos podrían establecerse entre este movimiento y la figura de Baruch Spinoza (1632-1677)? ¿Podría incluirse a Jean Meslier (1664-1729) en esta vertiente exaltada de las Luces, o catalogarlo como “spinozista”? ¿Qué significado puede atribuirse a ese calificativo en la Francia del siglo XVIII? En tal sentido, ¿qué vínculos podrían delinearse entre las tesis más polémicas del *Tratado teológico-político* (1670), base de la interpretación radical de Spinoza, y la posición que asumirá Meslier frente a la religión y sus imposturas? A su vez, ¿qué importancia otorga el cura a la *luz natural* de la razón? ¿Qué lugar ocupa en sus reflexiones el *bon sens*, esa facultad humana que Descartes encuentra distribuida con justicia entre los seres humanos, y qué relación guarda esta capacidad con la *creencia ciega*? Finalmente, ¿qué lazos pueden trazarse entre el uso de la *recta razón* o *buen sentido*, el desarrollo de una filosofía materialista y atea, y una crítica radical de la dominación teológico-política? He allí los interrogantes que constituyen el nudo de nuestra indagación, y a los que intentaremos ofrecer aquí algunas respuestas preliminares. De hecho, en esta primera aproximación a la cuestión sólo nos concentraremos en dos aspectos: en primer lugar, reflexionaremos sobre el concepto de “Ilustración radical”, sobre sus vínculos con Spinoza y sobre las variedades del spinozismo, a fin de indicar algunas similitudes con las consideraciones de Meslier. En un segundo momento, intentaremos señalar que, más allá de sostener posiciones análogas a las que se exhiben en algunas *reinvenciones* de Spinoza, la filosofía de Meslier parece haberse nutrido de otras fuentes. En tal sentido, entendemos que la posición del cura podría ser considerada como una radicalización de la tradición inaugurada por Descartes, a la vez que como una transgresión ecléctica del cartesianismo.

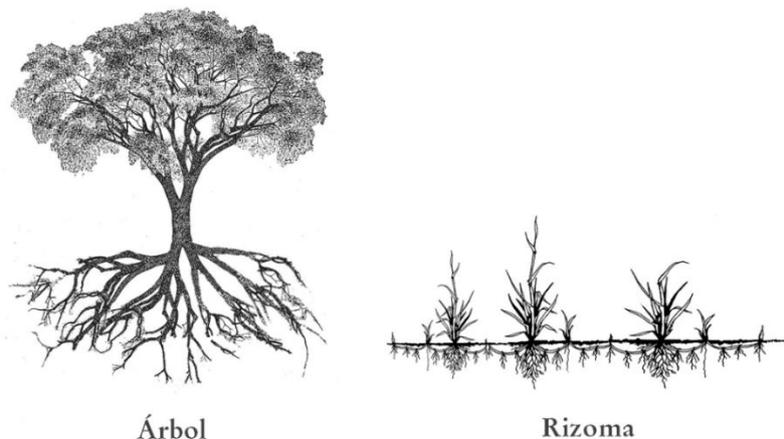
1. Spinozismo e Ilustración radical

Como todo concepto, entidad atravesada por la historia y los acontecimientos, el de “Ilustración radical” dista de poseer un significado unívoco, lo que también condiciona su vínculo con la figura y la filosofía de Spinoza. Según Margaret Jacob (1981), primera en ensayar una caracterización de esta versión exaltada de las Luces, la noción de “Ilustración radical” refiere a un conjunto de pensadores heterodoxos cuyas reflexiones se nutrieron, principalmente, de las ideas filosóficas de Isaac Newton. Se trata, además, de un movimiento disperso y heteróclito, cuya única y frágil unidad debe ser buscada en la defensa de ideas y prácticas culturales específicas, como las encarnadas por las logias francmasónicas (Jacob, 2013). En la opinión de Jonathan Israel (2001), por el contrario, la Ilustración radical se define como un paradigma intelectual cuya unidad se encuentra dada por la adscripción a una serie de tesis filosóficas, ejemplarmente formuladas en el *Tratado teológico-político* de Baruch Spinoza. En síntesis, la interpretación de Israel se sostiene sobre tres pilares fundamentales: el de conceder a Spinoza y al spinozismo un rol central en la génesis del pensamiento de la Ilustración y la modernidad; el de reconsiderar el valor histórico desempeñado por el ambiente intelectual de los Países Bajos, aunque concibiendo a la Ilustración como un movimiento global que no debe ser interpretado como una sumatoria de expresiones nacionales; y el de reubicar el origen del movimiento de la Ilustración a mediados del siglo XVII, poniendo en entredicho la datación habitual, que ubica el *zenit* de las Luces en el siglo de Voltaire.

Como indicamos hace un instante, Margaret Jacob (2007) se opone a esta interpretación “pan-spinozista”, considerando que “esta posibilidad de reducir lo complejo a lo simple responde a una comprensión idealista y épica del trabajo sobre la historia” (30), y proponiendo una historiografía cuyo objetivo consista en “resituar y revitalizar la complejidad histórica del inicio del pensamiento moderno de las Luces” (29). No obstante, aunque estas críticas han sido atendidas y revitalizadas por diversos estudiosos de la filosofía moderna (Bahr, 2016), la posición de Israel parece haber tenido una notable incidencia en el campo de los estudios sobre la Ilustración que se han desarrollado durante la última década, con la consecuente revitalización del papel atribuido a la figura de Spinoza.

En esa perspectiva, Yves Citton (2007) ha puesto especial énfasis en la reconfiguración del spinozismo en la Francia del siglo XVIII, así como también en la versatilidad teórica de quienes pueden ser calificados como “spinozistas”. Según su

mirada, el spinozismo podría caracterizarse como una serie de “reinenciones” constantes, las cuales pueden comprenderse de un modo más atinado a partir de la metáfora del *rizoma*, antes que como una serie de ramas que crecen a partir de un tronco único. Dejando de lado el clásico “modelo de la influencia”, cuya representación metafórica también podría ser concebida a partir de un sello que se imprime en lacre, Citton se propone ahondar en la diversidad de manifestaciones históricas y filosóficas de aquellas tesis e inquietudes presentes –también– en Spinoza, elaborando una nueva figura para concebir la comunicación de estos “bienes inmateriales que son las ideas” (2007, 322): no se trata ya de pensar bajo el paradigma del trasvaso, en el que el “fluido intelectual” pasa de un “recipiente A” a “un recipiente B”, sino a partir del de una cuerda en vibración. De este modo, la “continuidad de la *influencia*” es reemplazada por la “contigüidad de la invención”, y la importancia brindada a las repuestas ofrecidas por Spinoza deja paso a la centralidad de las preguntas presentes en aquellos que pueden calificarse de “spinozistas”.



Además, Citton sostiene que la *reinención* de Spinoza en la Francia del XVIII parece haber implicado tanto una *reinención-continuidad* como una *reinención-ruptura*, algo que habría quedado explicitado con claridad en el artículo que Diderot redactó para la *Encyclopédie*.

SPINOZISTA, s. m. (Gram.) seguidor de la filosofía de Spinoza. No debe confundirse a los Spinozistas antiguos con los Spinozistas modernos. El principio general de estos es que la materia es sensible, lo que demuestran a partir del desarrollo del huevo, cuerpo inerte que, por el único instrumento del calor graduado, alcanza el estado de ser sintiente y viviente... De allí concluyen que no

hay nada más que materia, y que ella es suficiente para explicarlo todo; en cuanto al resto, ellos siguen el antiguo spinozismo en todas sus consecuencias (Diderot, 1765, XV, 474).

“Consecuencias ontológicas, éticas y políticas”, sostiene Citton (2007, 313), las cuales resultan de especial importancia para nuestro estudio. En efecto, sobre todo en relación con aquellas referidas al ámbito político, sería imposible negar la notable –y clandestina– difusión que experimentó en la Europa de las Luces una de las tesis más polémicas que Spinoza (2003) desarrolló en el *TTP*, a saber: “que la religión siempre se adaptó a la utilidad del Estado” (404), es decir, que la religión ha desempeñado un rol primordial como *instrumentum regni*, como herramienta del cual han solido servirse los legisladores para lograr que los pueblos acatasen con mayor facilidad las leyes que intentaban prescribirles. Esta tesis, radicalizada en el afamado *Traité des trois imposteurs*, suscitará un notable interés entre los *savants* de la Europa de los siglos XVII y XVIII, al punto de que este texto encabeza –con ventaja considerable– la lista de los manuscritos clandestinos más difundidos (Israel, 2001, 690; Benítez, 2003).

Resulta indudable, también, que las conclusiones a las que se arribará en esta particular *reinvención* del spinozismo no parecen ser muy diferentes de aquellas que alcanzará, algún tiempo más tarde, el propio Meslier. Pues tanto el autor –o los autores– del manuscrito como el cura de las Ardenas no tendrán reparos en señalar la astucia y la ambición de quienes han pergeñado las imposturas más influyentes y poderosas de la historia occidental. No obstante, como intentaremos indicar a continuación, más allá de que Meslier podría ser considerado sin mayores dificultades como un “spinozista” –siempre que definamos el concepto al modo de Citton–, las fuentes de las que parece haberse nutrido su filosofía podrían guardar una mayor relación con la tradición cartesiana. O, a mejor decir, serían producto de una *reinvención ecléctica* del cartesianismo.

2. Cartesianismo ecléctico y buen sentido

En los inicios de la Séptima Prueba de la *Mémoire des pensées et des sentiments* (1729), en la cual se propone demostrar la falsedad de las religiones y la inexistencia de Dios en base a una crítica de las opiniones que los seres humanos poseen de dicha existencia, Meslier intentará dar un mejor sustento a su propia posición apelando a la autoridad de “la mayor parte de los eruditos y sabios de la antigüedad, [quienes] han

negado o puesto en duda la existencia de los dioses” (Meslier, 1971, 150). Embarcado en esa estrategia, Meslier no se contentará con referir sólo a las opiniones de Sócrates, Platón y Aristóteles, sino que también convocará como testigos a “célebres ateos” de todos los tiempos. Giulio Cesare Vanini, el naturalista Plinio, Luciano de Samosata, François Rabelais y Baruch de Spinoza (Meslier, 1971, 150-154) serán aquí los más renombrados. No obstante, más allá de esta elocuente mención del filósofo holandés, las obras de Spinoza nunca habrían sido conocidas o leídas por Meslier. En efecto, Jean Deprun (1970), uno de los editores de sus *Oeuvres complètes*, se ha opuesto a la clásica tesis sostenida por Gustave Lanson (1912) y Paul Vernière (1954), quienes creían haber encontrado “un curso de spinozismo” en la parte metafísica de la *Mémoire*. Deprun, por su parte, no sólo negará que el cura haya sido instruido “por Spinoza”, sino incluso “acerca de Spinoza”, y sostendrá que su ontología monista no se deriva de los axiomas y proposiciones de la *Ética*, sino de la *Recherche de la vérité* de Nicolás Malebranche. De hecho, afirma, habría sido la reinterpretación materialista de la noción malebranchiana de “ser en general” la que habría permitido a Meslier sentar las bases de su metafísica. Por tal motivo, Deprun sostiene que la posición de Meslier se condice con la de un “disidente del cartesianismo”; mejor dicho, con la un “malebranchiano de extrema izquierda”. Además de Deprun, han sido varios los estudiosos que, desde mediados del siglo pasado (Pomeau, 1956; Ehrard, 1963; Vartaniam, 1982; Deruette, 1985; Mori, 1994; Ottaviani, 2000), han destacado —en menor o mayor medida, y desde diversas perspectivas— la posible herencia cartesiana recibida por Meslier. De hecho, como suele ocurrir con esta serie de debates histórico-filosófico, la discusión continúa abierta, y distintos trabajos recientes han echado un poco más de leña al fuego.

En la introducción a una compilación de textos de Meslier realizada a fines de la primera década del siglo XXI, Serge Deruette (2008, 37ss.) resaltó la importancia que las condiciones materiales de los feligreses de la parroquia de Étrépy habrían tenido en la concepción del ateísmo materialista y revolucionario ideado por el cura. En consonancia con ello, puso en entredicho el peso que Descartes —o que cualquier libro filosófico— habría tenido en la formación intelectual de Meslier, y antes que considerarlo como un cartesiano “hereje”, o de “extrema izquierda”, se encargó de subrayar las profundas diferencias entre las empresas intelectuales de uno y otro, destacando el desacuerdo ontológico fundamental entre el monismo de Meslier y el

dualismo de Descartes.¹ Como consecuencia de ello, sostiene Deruette, el “meslierismo” debería ser considerado como un “momento” independiente en la historia intelectual de la filosofía occidental, “con el mismo título que el cartesianismo o el spinozismo; una etapa a parte en la historia de la evolución del pensamiento” (Deruette, 2008, 41).

Por su parte, en su monumental estudio sobre el pensamiento de Meslier, Miguel Benítez (2012) destinó algunas páginas a la “formación filosófica” (223-234) que el cura habría recibido, prestando especial atención a sus lecturas. Allí analizó el peso que pudieron haber tenido sobre dicha formación las doctrinas escolásticas y su posible contacto, ya desde la época del seminario de Reims, con las ideas cartesianas. Ideas a las que Meslier no habría accedido de primera mano, de una frecuentación de los textos de Descartes, pero que sí habría conocido con bastante detalle a partir de una atenta lectura de la *Recherche* de Malebranche y del *Traité sur l'existence de Dieu*, de François Fénelon. Sin embargo, sostiene Benítez, para determinar cuál es el *locus* intelectual en el que puede ubicarse a Meslier, no es tan importante establecer qué, cuándo y cuánto leyó, sino, más bien, qué pretendió hacer con esas lecturas; cuáles fueron sus intenciones. En tal sentido, afirma que la filosofía de Meslier debe ser considerada como una *filosofía a reacción*, pues “se desarrolla a partir de las tesis que combate” (223), al tiempo que aprovecha las armas que los cartesianos y los escolásticos le proveen para elaborar, con muchas falencias y dificultades, su propio proyecto, dando origen a una suerte de “filosofía mixta”. Además, agrega, si bien el “aparato [conceptual] cartesiano” suele ser más visible, la escolástica tampoco carece de importancia en esa amalgama de elementos con la que Meslier intenta explorar una tercera vía: el materialismo ateo.

Jean-Christophe Angaut (2013), finalmente, redactó un artículo en el que se preguntó si era posible definir a Meslier como a un “materialista cartesiano”. A partir de ese interrogante, y asumiendo un hecho “largamente admitido” por la crítica (el “carácter cartesiano” de la filosofía materialista que Meslier desarrolla en las dos últimas pruebas de la *Mémoire*, al calor de una discusión que mantiene con Malebranche y Fénelon), Angaut señala que la elaboración de un concepto oximorónico

¹ En consonancia con este punto de vista, cabe recordar que Thierry Ottaviani (2000) ya había sostenido que, si bien Meslier polemiza con Malebranche y Fénelon, su pensamiento no depende o no puede ser comprendido como una inversión de la metafísica substancialista cartesiana, sino que esta metafísica es sólo invocada con fines estratégicos y polémicos; en una palabra, con la intención de exhibir la constante primacía de la experiencia sensible.

como el de “materialismo cartesiano” implica dos decisiones sobre dicha tradición intelectual: en primer lugar, que es posible identificar y aislar ciertos elementos doctrinales (los propiamente *cartesianos*) en detrimento de otros (que resultarían accesorios); en segundo, que es posible incluir dentro del canon del cartesianismo a un autor que no se reconoce a sí mismo como tal, pero que sí se sirve de sus conceptos. En base a ello, Angaut intenta mostrar, a partir de cuatro ejemplos concretos (las discusiones sobre la creación, la prueba ontológica, el origen del movimiento y la materialidad del alma) que Meslier cultiva el arte de utilizar al cartesianismo contra sí mismo, por lo que la categoría de “materialismo cartesiano” es aceptable en tanto concibamos como legítimo heredero de dicha tradición a quien “hace jugar algunas partes del sistema contra otras” (414). No obstante, señala, hay un elemento que “separaría radicalmente” a Meslier de esta tradición: “su dogmatismo de la idea clara” (415), es decir, la plena confianza en las ideas que se nos manifiestan con claridad, en tanto que dicha validez no se restringe al ámbito puramente intelectual, ni nos deja encerrados dentro de nuestra propia mente. Por el contrario, añade Angaut, “la confianza absoluta de Meslier en la validez de las ideas claras va acompañada de una confianza también absoluta en la validez de nuestras sensaciones. Esta confianza constituye un punto de partida, no es el objeto de una construcción que haya pasado la prueba de la duda” (415). En tal sentido, concluye, “Meslier es más un autor que *usa estratégicamente* el cartesianismo para fundar su materialismo que un cartesiano que será conducido al materialismo por razones inmanentes a la doctrina cartesiana” (415).

A partir de este breve *racconto*, podemos concluir que la intención de nuestra actual investigación –de la que aquí sólo esbozamos un comienzo– es la de mostrar que Meslier, antes que como un spinozista, podría ser concebido como una suerte de *cartesiano ecléctico*, en tanto mixtura –y resignifica– elementos provenientes de dicha tradición con una serie de supuestos que le son completamente ajenos, como el de la plena confianza en el conocimiento sensible. Además, entendemos que dicha categoría podría ser bien fundamentada a partir del análisis de un ejemplo concreto, el del *bon sens*. En efecto, este concepto, central en el pensamiento de Descartes, no tendrá menos importancia en la arquitectura filosófica de Meslier, aunque las conclusiones que el cura extraerá de un uso metódico de la *recta razón* o *buen sentido* serán muy diferentes de aquellas a las que habían arribado otros herederos del autor del *Discours de la méthode*.

Bibliografía

- Angaut, Jean-Christophe (2013) “Le curé Meslier : un matérialiste cartésien ?”, en Kolesnik-Antoine, Delphine (ed.), *Qu'est-ce qu'être cartésien ?*, Lyon, ENS éditions, pp. 395-415.
- Bahr, Fernando (2016) “Jonathan Israel y la revisión de la historiografía moderna desde el concepto de Ilustración radical”, en Manzo, Silvia y Waksman, Vera (ed.), *¿Por qué seguir contando historia de la filosofía? Reflexiones sobre la historia y la historiografía de la filosofía*, Buenos Aires, Prometeo, pp. 135-146.
- Benítez, Miguel (2003) *La cara oculta de las Luces. Investigaciones sobre los manuscritos filosóficos clandestinos de los siglos XVII y XVIII*, Valencia, Biblioteca Valenciana.
- Benítez, Miguel (2012) *Les yeux de la raison. Le matérialisme athée de Jean Meslier*, Paris, Honoré Champion.
- Citton, Yves (2007) “L'invention du spinozisme dans la France du XVIIIe siècle”, en Secretan, Catherine; Dagron, Tristan y Bove, Laurent (eds.), *Qu'est ce que les Lumières « radicales »? Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l'âge classique*, Paris, Éditions Amsterdam, pp. 309-324.
- Deruette, Serge (1985) “Sur le curé Meslier : précurseur du matérialisme”, *Annales historiques de la Révolution française*, 262, pp. 404-425.
- Deruette, Serge (2008) *Lire Jean Meslier : curé et athée révolutionnaire. Introduction au mesliérisme et extraits de son œuvre*, Bruxelles, Éditions Aden.
- Diderot, Denis y D'Alembert, Jean (1765) *Encyclopédie*, Paris, Chez Le Breton, vol. XV.
- Ehrard, Jean (1963) *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*, Chambéry, Imprimeries réunies.
- Israel, Jonathan (2001) *Radical Enlightenment. Philosophy and Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press.
- Jacob, Margaret (1981) *The Radical Enlightenment. Pantheists, Freemasons and Republicans*, London, Allen & Unwin.
- Jacob, Margaret (2007) “Les Lumières radicales”, en Secretan, Catherine; Dagron, Tristan y Bove, Laurent (eds.), *Qu'est ce que les Lumières « radicales »? Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l'âge classique*, Paris, Éditions Amsterdam, pp. 29-36.

- Jacob, Margaret (2013), “The Radical Enlightenment and Freemasonry: where we are now”, *Philosophica*, 88, pp. 13-29.
- Lanson, Gustave (1912) “Questions diverses sur l'histoire de l'esprit philosophique en France avant 1750”, *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 19, 1, p. 1-29.
- Meslier, Jean (1970-1972) *Œuvres complètes, édition, préfaces et notes par Jean Deprun, Roland Desné et Albert Soboul*, Paris, Éditions Anthropos, 3 vols.
- Mori, Gianluca (1994) “L’ateismo ‘malebranchiano’ di Meslier: fisica e metafisica della materia”, en Canziani, Guido (ed.), *Filosofia e religione nella letteratura clandestina (secoli XVII e XVIII)*”, Milano, Franco Angeli, pp. 123-160.
- Ottaviani, Thierry (2000) “Influences et limites de la pensée cartésienne dans l’athéisme de Jean Meslier”, en Chubilleau, Emmanuel y Puisais, Éric (dir.), *Les Athéismes philosophiques*, Paris, Éditions Kimé, pp. 79-104.
- Pomeau, René (1956) *La Religion de Voltaire*, Paris, Nizet.
- Spinoza, Baruch (2003) *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza trad. Atilano Domínguez,
- Vartaniam, Aram (1982) “Quelques réflexions sur le concept d’âme dans la littérature clandestine”, en Bloch, Olivier (ed.), *Le matérialisme du XVIIIe siècle et la littérature clandestine*, Paris, Vrin, pp. 149-165.
- Venière, Paul (1954) *Spinoza et la Pensée française avant la Révolution*, Paris, PUF.

La noción de asociación desde la perspectiva de la Filosofía Moderna: declinaciones y resurgimiento

Sandra Visokolskis (UNC – UNVM) y Gonzalo Carrión (UNVM – CONICET)
sandravis@unvm.edu.ar – gcarrion@unvm.edu.ar

1. Introducción

Recientemente, en el ámbito de las Ciencias Cognitivas, la noción de asociación aparece vinculada a la descripción de uno de los dos modos standard de plantear los procesos de aprendizaje, de creatividad y de cognición.¹ El presente trabajo recoge los debates más relevantes que marcan la historia de la noción de asociación, particularmente su impronta en la Modernidad, su auge y críticas severas, donde tuvo especial tratamiento el tema. El objetivo principal consiste en plantear las razones de su hegemonía y caída en diferentes períodos, dando prioridad a los desarrollos de la Filosofía Moderna como ejes y motores del estado actual de la discusión. Particularmente se repara en el papel que han de cumplir las asociaciones a lo largo de los procesos de cognición que puedan generar nuevas ideas, provocando, consecuentemente, un aprendizaje. Ello implicará asumir que, en la actualidad –como consecuencia de un especial tratamiento sostenido aunque acotado en defensa de las mismas durante la Modernidad–, las asociaciones pueden ser visualizadas como atajos cognitivos valiosos para los procesos creativos.

2. La disputa Locke–Hume en torno a la noción de asociación de ideas

Es reconocido el crédito histórico a Aristóteles por producir el primer planteo teórico de la noción de *asociación* en términos de una búsqueda “con el pensamiento [de] lo que viene a partir de un instante o de alguna parte, y a partir de una cosa

¹ De acuerdo a la teoría de los sistemas duales, en sus muy variadas versiones y/o actualizaciones, se diferencian dos tipos de razonamiento, conocimiento o pensamiento: por un lado, uno rápido e intuitivo, y, por el otro lado, uno lento, racional y deliberativo. Los dos tipos fueron referidos por Stanovich (1999) como los sistemas 1 y 2 respectivamente. En cuanto al primer tipo, éste incluye en su caracterización, al menos para las versiones de Steven Sloman (1996) y Daniel Kahneman (2003), o la más antigua de William James (1890), a la noción de *asociación*. En este sentido, desde estas perspectivas, la asociación es concebida como una actividad intelectual implícita y en general no consciente, opuesta a la reflexiva.

semejante, contraria o vecina” (Aristóteles, 1993, 74). Mucho menos atención ha sido puesta sobre la introducción de un tipo de asociación en los textos de Platón bajo el rótulo de “parentesco” o “afinidad”. El contexto en el cual se aplica este término es el de la teoría de la reminiscencia (*anámnesis*), en el cual Platón, en su diálogo *Menón*, en boca de Sócrates, muestra a Menón y a su esclavo cómo el alma, una vez encarnada en un cuerpo, aprende rememorando, ya que

[...] el alma, siendo inmortal y habiendo nacido muchas veces, y visto efectivamente todas las cosas [...] no hay nada que no haya aprendido [...] Estando, pues, *la naturaleza toda emparentada consigo misma*, y habiendo el alma aprendido todo, nada impide que quien recuerde una sola cosa –eso que los hombres llaman aprender–, encuentre él mismo todas las demás, si es valeroso e infatigable en la búsqueda. Pues, en efecto, el buscar y el aprender no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia. (Platón, 1983, 302).

Lo mencionado rescata dos modos en los cuales la Antigüedad Griega problematiza el tema de las asociaciones, vinculándolas con ciertos procesos cognitivos. Ambas versiones protegen el valor de las mismas y advierten de las ventajas de un acceso rápido hacia algún tipo o nivel de conocimiento, adelantándose a asumir antecedentes de lo que en la actualidad se conoce con el nombre de “atajos mentales” (Kahneman, 2011).

Las asociaciones crean atajos cognitivos, a veces fallidos pero también en ocasiones, exitosos. Este último caso es el que particularmente interesa, tal que, durante la Modernidad, de parte de John Locke (1632–1704), se situó en torno al tema del “ingenio”, cierta capacidad para unir ideas semejantes o que se conectan según algún tipo de relación (*ECHU* II.XI.2).² Si bien otros recurrieron al auxilio de la noción de ingenio desde la Antigüedad Griega, cabe considerar la perspectiva lockeana, dado que en la misma, el ingenio se contrapone de manera dudosa a la potencialidad del juicio, que, en vez de unir ideas, tiende a separarlas, a mantenerlas distantes, sin confundirse, cuando son diferentes (*ECHU* II.XI.2).

De manera que, según Locke, las ideas pueden, por un lado, unirse vía el ingenio mediante las asociaciones, o bien, por otro lado, pueden separarse vía el juicio, mediante razonamientos. Esta distinción dicotómica coloca del lado negativo a las asociaciones, considerándolas, en general como productoras ilícitas de conexiones

² De acuerdo a la nomenclatura crítica generalmente utilizada, en lo sucesivo se referirá al *Ensayo sobre el entendimiento humano* con la abreviatura *ECHU*, agregando a continuación, el libro, capítulo y párrafo correspondientes.

dudosas. En cambio, la tarea positiva la encara la exactitud en el discernimiento y la claridad del raciocinio.

Según esta postura, las asociaciones provocan riesgos, encarnan el engaño de la similitud, tomando por afinidad una cosa por otra: “Excusa[n] todo esfuerzo del pensamiento, para examinar qué verdad o razón contiene[n]” (*ECHU* II.XI.2). Engañan con “su belleza [que] se ofrece a primera vista” (*ECHU* II.XI.2): “La mente, sin preocuparse por penetrar más adelante, queda satisfecha con el agrado que le causa el cuadro y con lo llamativo de la imagen; y es una especie de agravio ponerse a examinar ese tipo de pensamientos de acuerdo con las severas reglas de la verdad y del buen razonar; de donde se advierte que el ingenio consiste en algo que no está completamente en consonancia con dichas reglas.” (*ECHU* II.XI.2).

Locke insistirá en que las asociaciones son “ideas que de suyo no guardan ningún parentesco”, son “indebidas”, nos descarrían en nuestros actos, pasiones y razonamientos (*ECHU* II.XXXIII.9), ideas que de suyo no poseen correlato real y por tanto son contrarias a la razón en la búsqueda de conocimiento cierto. Por otra parte, como producen conexiones fuertes, son difíciles de separarse, y generan lo que para Locke consiste en un error, que es una tendencia a naturalizar lo no natural: “Una vez en marcha, continúan por las mismas huellas a que se han acostumbrado, huellas que, por el frecuente tránsito, acaban por formar un paso llano, y el movimiento sobre él se hace fácil y, como si fuera natural” (*ECHU* II.XXXIII.6).

Por ende, la distinción lockeana entre unir (mediante asociaciones) por ingenio versus separar (mediante razonamientos) por la capacidad del juicio o raciocinio, crea una división tajante que perdura hasta la actualidad, en mayor o menor grado, y que obstaculizó gran parte de la comprensión de la noción de “asociación de ideas”. Esta tendencia que Locke vincula a las asociaciones en el sentido de desviar a la razón de su “recto camino”, hace que este autor se vuelva refractario a la hora de reconocer las potencialidades cognitivas tanto de los principios asociativos como de la facultad imaginativa, ambos aspectos que más tarde David Hume (1711-1776) revisará. En efecto, así como Locke contrapone el ingenio a la razón, Hume enfrenta la imaginación a la facultad de la razón y/o entendimiento, haciéndose cargo la primera, de excluir “nuestros razonamientos demostrativos y probables” (*THN* 2.2.7.6; *THN* 1.3.10.19).³ De

³ Análogamente al caso de las obras de Locke, las referencias abreviadas de los textos de Hume serán las siguientes: *THN*, agregando a continuación la numeración del párrafo correspondiente, para *A Treatise*

esta manera, el entendimiento o razón, significando el discernimiento de la verdad y la falsedad, juzga por demostración o por probabilidad, *i.e.* “en cuanto que considera las relaciones abstractas de nuestras ideas, o aquellas otras relaciones de objetos de que sólo la experiencia nos proporciona información” (*THN* 2.3.3.2). Pero ello no le impide asegurar un nicho positivo para las asociaciones: ellas se ocupan del origen de la conjunción entre dos ideas. Así, mientras que el papel de la razón consiste en la comparación entre ideas –y no en la separación como Locke pregonaba–, el rol de la imaginación es producir asociaciones que determinan a la mente a pasar de una idea a la otra vía la fuerza y vivacidad de la relación de percepciones. Es por ello que Hume afirma que no puede estar en la razón el origen de la conjunción entre dos objetos, sobre la que descansa el conocimiento inferencial (*THN* 1.3.6.12).

La cualidad asociativa comienza, en Hume, al nivel de las ideas simples. Dado que las ideas simples se unen para formar ideas complejas con una regularidad notable, esto no puede deberse al mero azar; debe existir alguna “cualidad asociativa por la que una idea lleva naturalmente a otra” (*THN* 1.1.4.1).

Hume admite que la unión de ideas que opera la imaginación se explica por la acción de una “fuerza suave”. Se excluye, de esta manera, una estricta determinación para dar cuenta de la formación de ideas complejas, manteniendo siempre como trasfondo la libertad de la imaginación. Esta “fuerza suave” por la que se produce la asociación de ideas se debe a tres cualidades o “relaciones naturales”, como Hume las llamará más adelante en el *Tratado: semejanza, contigüidad* en tiempo y espacio, y *causalidad* (*THN* 1.1.4.1; *EHU* III, 2). Mediante estas relaciones, la mente “es llevada” de una idea a otra, o ante la aparición de una idea “introducen de modo natural la otra”, extendiendo así la analogía con la fuerza y el desplazamiento espacial.⁴ Hume es consciente acerca de la novedad que introduce al extender la aplicación del principio de asociación en su ciencia de la naturaleza humana. A propósito, al final del *Abstract*, escribe:

A través del conjunto de la obra se encuentran grandes pretensiones de haber realizado nuevos descubrimientos en filosofía; mas, si alguna cosa puede conceder al autor un título tan glorioso como el de *inventor*, es el uso que hace del principio

on Human Nature; y *EHU* para *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Las traducciones nos corresponden.

⁴ Entre los muchos pasajes en que aparece esta idea, puede citarse el siguiente: “He señalado frecuentemente que, además de la causa y efecto, las relaciones de semejanza y contigüidad deben ser consideradas como principios de asociación del pensamiento, y como capaces de llevar a la imaginación de una idea a otra” (*THN* 1.3.9.2; *EHU* V, 14).

de asociación de ideas, que recorre la mayor parte de su filosofía. [...] Estos principios de asociación se reducen a tres, a saber: *semejanza*, [...]; *contigüidad* [...]; *causalidad* [...]. Será fácil considerar qué vastas consecuencias tendrán estos principios sobre la ciencia de la naturaleza humana, si tenemos en cuenta que en lo que respecta a la mente, éstos son los únicos lazos que mantienen unidas las partes del universo, o nos conectan con cualquier persona u objeto exterior a nosotros mismos. Porque, como sólo mediante el pensamiento operan las cosas sobre nuestras pasiones, y como esos principios son los únicos enlaces de nuestros pensamientos, son realmente *para nosotros* el cemento del universo, y todas las operaciones de la mente deben en gran medida depender de ellos. (Hume, 1999, 153-155).⁵

Al referirse Hume a la noción de razón, ésta resulta un caso específico de operación de la imaginación: el caso en el que se comparan ideas en los razonamientos demostrativos y probables: más que de *unir* ideas mediante los principios de asociación, *i.e.* las relaciones *naturales*, la razón se caracteriza por *comparar* ideas gracias a las que se obtienen las relaciones *filosóficas*. En el pensamiento humeano, la razón, si bien cumple un papel fundamental al comparar ideas, al establecer las relaciones filosóficas y en el conocimiento demostrativo (*THN* 1.4.1.1.), tiene fuertes límites a la hora de explicar tanto el modo en que el hombre piensa acerca de cuestiones de hecho como la manera en que se mueve en el mundo. Y esto, porque la razón es tal en cuanto conecta ideas escasamente vívidas y fuertes, vinculándolas mediante un lazo que tampoco coadyuva a incrementar dichas características (*THN* 1.3.9.17; 1.3.14.5; 1.3.14.31.). Es aquí, en consecuencia, donde las asociaciones pueden entonces intervenir con un papel más activo.

3. Algunas consecuencias contemporáneas de la discusión Locke–Hume en torno a las asociaciones: la teoría de los sistemas duales y los atajos cognitivos

Para comprender la vigencia de la noción de ingenio, como Locke lo estableció, y de imaginación, como Hume lo hubiera planteado, en la actualidad conviene concentrarnos en una clasificación de los modos de pensar. En efecto, esto puede describirse en términos de dos modos de resolución: por un lado uno lento, pensado o razonado, con pautas pre-establecidas y reglas a seguir, con calma y prolijidad, de manera más o menos meticulosa. O bien, por el otro lado, apresuradamente, con un golpe de intuición, raudamente, de manera acelerada y aparentemente no razonada.

⁵ Destacado en el original.

Ambos modos de resolución fueron muy bien estudiados y clasificados contemporáneamente en torno a cuestiones de la racionalidad, con el rótulo de “teoría de los procesos duales”, al menos desde los trabajos de Tversky y Kahneman (1974; 1983), Sloman (1996), Evans y Over (1996), y Stanovich y West (2000), entre otros. En particular, Sloman caracterizó al sistema 2 como un sistema basado en reglas, mientras que el sistema 1 lo definió en términos de un sistema asociativo. Al respecto, Kahneman (2011) afirma que en la elección del tipo de conclusión esbozada en decisiones, como las que implican respuestas rápidas, ágiles, repentinas, está actuando el sistema 1, porque

En estos casos no nos damos cuenta de la elección o de la posibilidad de otra interpretación [...] cuando no está seguro [a nivel consciente], ya que la incertidumbre y la duda son dominios del sistema 2 [...], la duda consciente no figura en el repertorio del sistema 1; el sistema 1 apuesta por una respuesta, y las apuestas las guía la experiencia. Las reglas de estas apuestas son inteligentes: los acontecimientos y el contexto actual tienen el máximo peso en el momento de optar por una interpretación. Cuando ningún acontecimiento reciente nos viene a la mente, actúan recuerdos más lejanos. (Kahneman, 2011, 110-111).

Así, en el pensamiento, operan tanto el sistema 1 (en elecciones no advertidas conscientemente, hechas sobre la base de conocimiento experto previo) como el sistema 2 (en todo aquello referente a los procesos inferenciales deliberativos, controlados conscientemente). Toda vez que se deba proceder de manera precipitada, sin premeditaciones, se activa un tipo de procesamiento que ofrece respuestas rápidas, basadas en atajos cognitivos, que implican “saltar a las conclusiones” de manera a veces apresurada. Al respecto, Kahneman agrega: “Saltar a las conclusiones es algo eficiente si es probable que las conclusiones sean correctas y los costes de un error ocasional aceptables, y si el salto ahorra mucho tiempo y esfuerzo. Saltar a las conclusiones es arriesgado cuando la situación no es familiar, es mucho lo que uno se juega y no hay tiempo para obtener más información.” (Kahneman, 2011, 109).

Esta es la situación donde Sloman y demás autores mencionados *ut supra* indican el aporte de las asociaciones, como experiencias expertas y por esto harto familiares: ellas están presentes toda vez que debamos saltar inadvertidamente a las conclusiones, a sabiendas del tema en cuestión, en busca de atajos cognitivos que resuelvan alguna situación inconclusa. Cabe entonces concluir que Hume, entre otros, a diferencia de Locke, halló en la noción de asociación una manera ingeniosa de

comprender los procesos imaginativos, cuando la cuestión excede las limitaciones de los razonamientos.

Bibliografía

- Aristóteles (1993) “De la memoria y de la reminiscencia”, en *Parva Naturalia*, Madrid, Alianza, trad. Jorge A. Serrano, pp. 66-80.
- Evans, Jonathan St. B. T. y Over, David E. (1996) *Rationality and Reasoning*, Hove (England), Psychology Press.
- Hume, David (1999) *Resumen del Tratado de la naturaleza humana / Abstract of a Treatise on Human Nature*, Barcelona, Libros de Er, trad. José L. Tasset.
- _____ (2007) *An Enquiry Concerning Human Understanding (EHU)*, Peter Millican (ed.), Oxford, Oxford University Press.
- _____ (2011) *A Treatise on Human Nature (THN)*, David F. Norton y Mary J. Norton (eds.), vol. 1 y 2, Oxford, Oxford University Press.
- James, William (1890) *The Principles of Psychology*, New York, Holt.
- Kahneman, Daniel (2003) “A perspective on judgement and choice”, *American Psychologist*, 58, 9, pp. 697-720.
- _____ (2011) *Thinking, Fast and Slow*, New York, Farrar, Straus and Giroux.
- Locke, John (1999) *Ensayo sobre el entendimiento humano (ECHU)*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, trad. Edmundo O’Gorman.
- Platón (1983) *Menón*, en *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*, Madrid, Gredos, trad. Francisco J. Olivieri, pp. 273-337.
- Sloman, Steven A. (1996) “The Empirical Case for Two Systems of Reasoning”, *Psychological Bulletin*, 119, 1, pp. 3-22.
- Stanovich, Keith E. (1999) *Who is rational? Studies of individual differences in reasoning*, Mahwah (NJ), Erlbaum.
- Stanovich, Keith E. y West, Richard F. (2000) “Individual Differences in Reasoning: Implications for the Rationality Debate?”, *Behavioral and Brain Sciences*, 23, 5, pp. 645–726.
- Tversky, Amos y Kahneman, Daniel (1974) “Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases”, *Science*, 185, 4157, pp. 1124-1131.

_____ (1983) "Extensional vs. Intuitive Reasoning: The Conjunction Fallacy in Probability Judgment", *Psychological Review*, 90, 4, pp. 293-315.