ALBERTO DAMIANI
Coordinador

Actas del Primer Simposio de Filosofía Moderna

Rosario, 2011

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

Centro de Estudios de Filosofía Moderna. Facultad de Humanidades y Arte. UNR
Actas del Primer Simposio de Filosofía Moderna 2011 / coordinado por Alberto Mario Damiani. - 1a ed. - Rosario: UNR Editora. Editorial de la Universidad Nacional de Rosario, 2012.
E-Book.

ISBN 978-950-673-965-2

1. Filosofía Moderna. I. Damiani, Alberto Mario, coord.
CDD 190

Fecha de catalogación: 28/06/2012

Índice

I. Sesiones plenarias

Susana Maidana

Superstición y entusiasmo en la filosofía terapéutica de David Hume..... 8

Claudia Jáuregui

Identidad personal:
¿un problema no resuelto en la filosofía trascendental kantiana? 18

Fernando Bahr

Pierre Charron y la sabiduría escéptica en el siglo XVII 29

Julio De Zan

Hegel como precursor del giro lingüístico 45

Alberto Mario Damiani

Titularidad y ejercicio de la soberanía en el joven Fichte 71

Graciela Fernández

Kant y Husserl: Facticidad y validez del conocimiento histórico 87

Ricardo Maliandi

Crítica y perplejidad en Kant 98

II. Ponencias

Miguel Andreoli

Conocimiento y moral en Descartes 109

Rodrigo Sebastián Braicovich

La justificación de la vida racional en la *Ética* de Spinoza 127

Yael Gaisiner

Las ideas imaginarias y el problema de la salvación por la obediencia en Spinoza 137

María Victoria González

Observaciones acerca del individuo en Spinoza 146

José González Ríos

La *confusio linguarum*. Sobre la concordante pluralidad de lenguajes en el pensamiento de Nicolás de Cusa 155

Federico Mina

Poesía e Historia Natural en el siglo XVII: El caso de Robert Hooke y la Metamorfosis de Ovidio 166

Romina Pulley

Creencia y sentimiento. La crítica humeana a la religión y su apelación al sentimiento moral 175

Juan Ignacio Guarino

Similitudes y contrastes entre el idealismo berkeleiano y el idealismo transcendental de la primera *Crítica de la razón pura* 185

María Julia Bertolio

La noción de idea en Leibniz: expresantes expresados 194

MAXIMILIANO ESCOBAR VIRÉ

El problema de la contingencia en Leibniz hacia 1689: una solución en dos pasos 204

FEDERICO LI ROSI

Consideraciones leibnicianas respecto a la prueba ontológica de la existencia de Dios: una prueba de la posibilidad y un cambio en el criterio de verdad 215

ERIKA RITA ORTIZ

La relación entre Práctica y Filosofía de la matemática en Leibniz: la noción de Formas de Expresión 222

EVELYN VARGAS

Creencia pirrónica y error perceptual según Leibniz 231

LEANDRO GUERRERO

Holismo y teleología en las posturas naturalistas de David Hume y Gottfried Herder 241

MARCELO MENDOZA HURTADO

Lenguaje de la sensación y formación progresiva en el escrito de J.G. Herder sobre el origen del lenguaje 250

MARIELA PAOLUCCI

Ontología de la *Reflexión* en el naturalismo herderiano 259

LAURA ARESE

El filósofo y la política en *Las cartas sobre la educación estética del hombre* 266

LUCIANO CORSICO

Argumentación, intuición y reflexión en la filosofía de J. G. Fichte 275

MARÍA VERÓNICA GALFIONE

El origen de la crítica 287

ANDRÉS FORTUNATO

La filosofía siempre llega tarde. Sobre la relación entre filosofía y coyuntura histórica en Hegel 293

VERÓNICA GALANTE

Hegel y los pueblos sin historia:
¿Exclusión de la naturaleza o naturalización de la historia? 301

MARTÍN HORACIO SISTO

Lo poético como conocimiento en la noción hegeliana de *historia originaria*. Alcance y fundamento 310

MARCELO CHIANTORE

Hegel, el Narrativismo y la posibilidad de una historia de lo contemporáneo..... 320

GRETEL ARBE

Hegel:
El papel de la historia en el desarrollo del espíritu absoluto 330

ILEANA P. BEADE

La cosa en sí y su rol en la constitución de la objetividad. Una lectura crítica de la interpretación de Ch. Onof..... 340

RICARDO CATTANEO

Anotaciones en torno a la metáfora de la construcción en Kant 340

GABRIELA DRANOVSKY

Límites de la postulación kantiana de *noumeno* como contracara del fenómeno..... 358

JUAN IGNACIO VELEDA

Re-pensando el problema del *sentido histórico* en el marco de la filosofía kantiana de la historia..... 365

HUGO A. FIGUEREDO NÚÑEZ

Sobre la interpretación jurídica del progreso en Kant..... 372

MARILÍN MERCEDES GÓMEZ
Libertad práctica y libertad trascendental. De lo visible y lo invisible 383

MANUEL TIZZIANI
Tan sólo una cuestión de opinión. Sebastién Castellion y el concepto de *herejía* 394

JULIANA UDI
El primado de la caridad lockeana sobre la justicia 402

SILVINA PAULA ISLA
El surgimiento de la ciencia histórica y su método en Giambattista Vico
En confrontación con la *mathesis universalis* de Renato Descartes 412

PABLO R. OLMEDO
Los límites de fisiólogo. Apuntes sobre el sentido y el alcance de la terminología materialista en la obra de Friedrich Nietzsche 421

ANABELLA DI PEGO
Saltando la brecha actor-espectador o haciendo de Kant un revolucionario
Hannah Arendt lectora de Kant 429

MARCELO EDUARDO BONYUAN
Pragmática trascendental y conflictividad 440

Superstición y entusiasmo en la filosofía terapéutica de David Hume

Susana Maidana (UNT)

Dialéctica de la Ilustración de Adorno y Horkheimer de 1944 encabeza una interpretación de la modernidad que responsabiliza a la razón ilustrada del sometimiento a un nuevo tipo de barbarie, en virtud de haber producido un abismo entre el hombre y la naturaleza.

Ernst Cassirer, en su conocida *Filosofía de la Ilustración*, afirma que la *Natural History of Religion* es un fenómeno aislado dentro del espíritu del siglo XVIII, caracterizado por su confianza en la razón. Dice: "el camino que Hume transita y que recorre hasta el final, no es el camino del Siglo XVIII. Este siglo confía demasiado en la fuerza de la razón para poder renunciar a ella en este punto vital." (Cassirer, 1943: 177)

Esta interpretación, que reduce la Ilustración a un mero cambio de método, es parcial porque no tiene en cuenta la impronta del sentimiento, de las pasiones, de las creencias y de los instintos naturales que fueron tejiendo la trama cultural ilustrada.

La filosofía de Hume es, precisamente, una contraprueba de las miradas sesgadas porque su objetivo es lograr una ciencia, que destruya a la "Falsa Metafísica" y a la "Falsa Religión".

> Hume –comenta García Roca- forma entre las filas de quienes, en el Siglo de las Luces, consideran que el fanatismo y la intolerancia religiosa, el poder sacerdotal que los promueve, la hipocresía y malicia que frecuentemente se amparan tras las virtudes ascéticas, y el terror y la ignorancia por cuyo medio la religión hace presa de las mentes, constituyen la principal fuente de desdichas e inquietud para los hombres y el mayor obstáculo para el progreso, la cultura y el bienestar de la sociedad. (García Roca, 1981: 256)

La razón ilustrada es, al mismo tiempo, dolorosamente consciente de sus propios límites, perfil que fue ocultado por sus detractores, y que debe recuperarse en el mundo actual en el cual reaparecen las visiones entusiastas y supersticiosas. La pretensión del

filósofo escocés es precisamente sacudir a la filosofía de los efectos alienantes de esas formas de enfermedad y liberar a la vida humana del yugo de la intolerancia.

Frente a los éxitos de la Filosofía Natural de Newton, la filosofía, según Hume, había seguido un derrotero incierto y escenario permanente de combates. "Principios asumidos confiadamente, consecuencias defectuosamente deducidas de esos principios, falta de coherencia en las partes y de evidencia en el todo: esto es lo que se encuentra por doquier en los sistemas de los filósofos más eminentes; esto es, también, lo que parece haber arrastrado al descrédito de la filosofía misma." (Hume, 1988: 33)[1]

Con el ánimo de impedir estas desviaciones anuda los caminos de la filosofía con los de la Ciencia porque el radio legítimo de aplicación del conocimiento son los hechos empíricos, más allá de lo cual se convierte en mera ilusión o ensoñación.

Con dejo newtoniano, comenta: "es con todo cierto que no podemos ir más allá de la experiencia; toda hipótesis que pretenda descubrir las últimas cualidades originarias de la naturaleza humana deberá rechazarse desde el principio como presuntuosa y quimérica." (Hume, 1989: TN, XXI 39)

Los desvaríos se superarán con una revolución planteada simultáneamente en el objeto de estudio y en el método para que las investigaciones adquieran rango científico.

1. Superstición y entusiasmo en la filosofía terapéutica de David Hume

La filosofía humeana es un antídoto que depura a la mente humana de los efectos de la superstición y del entusiasmo, que constituyen verdaderas enfermedades.

En el siglo XX, dos pensadores vieneses recuperaron de la *Poética* de Aristóteles el antiguo sentido de "catharsis" para definir la actividad terapéutica; y si las ideas humeanas resuenan en nuestro tiempo se debe precisamente a que se adelantó a posiciones filosóficas contemporáneas. El término "terapia" alude a la concepción de filosofía del primer Witgenstein, que indudablemente tiene resonancias humeanas porque según el autor del *Treatise*, la filosofía debe liberarse de prejuicios, temores y falsas creencias.

Consustanciado con la atmósfera ilustrada de su tiempo, Hume busca emanciparse de la tradición filosófica que lo precedió y desmontar su relato. En este

[1] En adelante se cita por THN.

texto, me centraré en su crítica a la superstición y al entusiasmo, que caracterizaron a su Escocia natal. Cuando niño, había experimentado el control que ejercía la Iglesia escocesa sobre las conciencias y la vida privada de las personas y los castigos vergonzantes que infligía a quienes se alejaban de sus normas. Gerardo López Sastre comenta: "Para evitar la humillación las jóvenes solteras recurrían con frecuencia a ocultar su embarazo y algunas veces al asesinato del niño." (Sastre, 1990: 35)

La filosofía debe superar los estrechos límites de las perspectivas dogmáticas y de las creencias no fundamentadas, convirtiéndose en antídoto en contra de la superstición y del entusiasmo, que son los rostros de la Falsa Religión.

> Una importante ventaja que proporciona la Filosofía –comenta Hume- consiste en el eficaz antídoto que ofrece contra la superstición y la Falsa Religión. Cualquier otro remedio contra esta perniciosa enfermedad es inútil o, cuando menos, de resultados inciertos. El simple buen sentido y la experiencia mundana, que por sí solos bastan para satisfacer muchos de los propósitos de nuestras vidas, resultan aquí, ineficaces. (Hume, 1989: 213 y 556)[2]

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, que es el fundamento de todas las ciencias.

La concepción de naturaleza humana del filósofo escocés abreva en la impronta científica newtoniana al definir a los hombres por su condición natural y no por su carácter espiritual o por ser poseedor de un alma. Ahora bien, que Hume siga el método de Newton no significa que suscriba la visión del mundo del físico inglés, ni tampoco los fundamentos teológicos en los que éste se apoyaba.

La tradición metafísica, desde Platón, concebía 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, mientras que Hume opta por la vida, anticipándose a ciertas posiciones nietzscheanas.

En *Enquiry,* en la sección IX titulada "Of the reason of animals" Hume muestra que tanto los animales como los hombres siguen la guía de sus instintos naturales. "Es la costumbre –argumenta- tan sólo la que induce a los animales a inferir de todo objeto que se presenta a sus sentidos su acompañante habitual y la que lleva su imaginación de la

[2] En adelante se cita por S.

aparición del uno a la representación del otro, de aquella manera particular que llamamos creencia." (Hume, 2007: 224)[3] En el mismo texto, agrega:

> el mismo razonamiento experimental, que poseemos en común con las bestias y del cual depende toda la conducción de nuestra vida, no es sino una especie de instinto o fuerza mecánica que actúa en nosotros sin que la conozcamos, y que en sus operaciones principales no es dirigido por ninguna relación o comparación de ideas como lo son los objetos propios de nuestras facultades intelectuales. Aunque se trate de un instinto diferente, de todas formas es un instinto lo que enseña al hombre a evitar el fuego, tanto como lo es el que enseña a un pájaro con tanta precisión el arte de incubar y toda la estructura y orden de su nido. (Hume, 2007: I, 225)

La caracterización de la superstición y del entusiasmo como enfermedades no es un aporte original de Hume sino que gravita en la filosofía de su tiempo. Locke, por ejemplo, uno de los autores preferidos por los ilustrados, considera a la superstición como una concepción errada de la divinidad. En el *Ensayo* (Locke, 1980: Vol. II, Cap. XIX) sostiene que el entusiasmo es un rasgo patológico, propio de quienes al estar atrapados por los efectos de la melancolía y embargados por la ira, solo logran la calma por alguna devoción cortesana.

Según Leibniz (1977: Libro IV), si bien el entusiasmo, en los orígenes, tenía un significado positivo porque aludía a reconocer en cada persona la presencia de alguna nota de la divinidad, con el tiempo se convirtió en una perturbación mental. En efecto, el entusiasmo envuelve a los hombres en las redes de su propia imaginación y los sumerge en el error al aceptar una revelación no fundada en la razón. El carácter melancólico, la devoción y una alta autoestima contribuyen a gestar el sentimiento entusiasta en los hombres. Leibniz, en contraposición con Hume, advierte que la razón es la única cura de aquellos que son víctimas de la confusión mental.

Shaftesbury, en *A letter concerning Enthusiasm*, comenta:

> la religión también es pánico, cuando se desencadena un entusiasmo de cualquier naturaleza que sea, como sucede con frecuencia en ciertas ocasiones deprimentes. Naturalmente, se elevan ciertos vapores, sobre todo cuando las circunstancias son desfavorables y cuando están deprimidos los espíritus de los hombres, como sucede en las calamidades públicas, en las perturbaciones meteorológicas o dietéticas, o en los casos de cataclismos naturales: tempestades, terremotos u otros prodigios sorprendentes. (Shaftesbury, 1963: 13)

[3] En adelante se cita por I.

El buen humor es una de las curas en contra del entusiasmo, según este filósofo. Las representaciones terroríficas de Dios y el mensaje melancólico, propios del cristianismo, se producen en aquellos que están afectados por la adversidad, la angustia y las enfermedades.

Por su parte, Addison en el *The Spectator* (Addison, 1730) caracteriza al entusiasmo y a la superstición como alienaciones mentales y errores propios de la religión. El entusiasmo representa un exceso de devoción mientras que la superstición es un exceso no solo de devoción sino de religión en general. La mayoría de las sectas de las iglesias de Inglaterra son entusiastas; mientras que los adeptos de la religión católica romana son supersticiosos. Los temores supersticiosos y los escrúpulos infundados influyen en las relaciones sociales y extirpan los placeres de la conversación (Cf. Addison, 1730: 15-494).

En *Of Superstition and Enthusiasm*[4], Hume (1826) representa al supersticioso como poseedor de un temple de ánimo débil, melancólico, de contextura enfermiza, temeroso de los agentes sobrenaturales de gran poder, proclive a actitudes de sacrificio y mortificación. El entusiasta, por el contrario, es alguien audaz, saludable y confiado en el éxito; que se siente elegido por la divinidad y por ello es muy presuntuoso.

Mientras el supersticioso favorece el poder del clero porque concibe al hombre disminuido y casi despreciable ante la potestad del ser superior; el entusiasta, por su parte, cree tener un contacto directo con la trascendencia sin necesitar de ningún intermediario, tiene aversión a la autoridad episcopal y desconfía de los ritos; mientras que el supersticioso acepta pasivamente cualquier autoridad. Hume advierte que la debilidad que produce la superstición es aprovechada por los sacerdotes para someter a los hombres y generar guerras y persecuciones.

Christian Laursen, refiriéndose al supersticioso, comenta:

> El objetivo velado de Hume aquí es el catolicismo romano. El entusiasmo, por el contrario, es una exaltación y una confianza inexplicables que le convierten a uno en un loco fanático. El blanco de Hume, lo que habían entendido sus lectores, era el protestantismo de todas clases (excepto las más moderadas), especialmente los grupos sectarios de la guerra civil inglesa. Ambos son productos de la ignorancia. (…) Así para Hume toda religión es hipocresía o autoengaño. (Laursen, 2005)

[4] En adelante se cita por SE.

El supersticioso soporta una vida miserable y no es capaz de ponerle fin a sus desventuras porque carece de libertad para tomar decisiones por sí mismo, asfixiado por el miedo, que ocasiona inmovilidad y aceptación pasiva. En efecto, si bien la superstición y el entusiasmo son muy diferentes y desencadenan sentimientos distintos, ambas actitudes empequeñecen y debilitan a la naturaleza humana.

En esta atmósfera epocal se instala la concepción humeana del suicidio, que muestra otro de los perfiles terapéuticos, definido como la elección de la propia muerte, la reafirmación de la dignidad humana y la responsabilidad personal, de los cuales ningún hombre puede ser privado.

En el marco de una visión naturalista del hombre, el suicidio es una de las formas de defender la vida humana, mientras ella sea digna de ser vivida. La crítica de Hume a quienes condenan el acto del suicidio, como respuesta a una vida miserable, desnuda, al mismo tiempo, su posicionamiento hacia actitudes supersticiosas y entusiastas.

Analiza, con dejo irónico, los argumentos en contra del suicidio: en primer lugar se lo condena como un crimen por cuanto "debe constituir una trasgresión de nuestra obligación o para con Dios, o para con nuestros vecinos, o para con nosotros mismos." (Hume, 1989: S 214-215) Responde a esta objeción, afirmando que tanto los animales como los hombres tienen una autoridad completa para conducirse en el mundo y para adaptar la naturaleza a sus necesidades y si ello no fuera así, si los seres vivientes carecieran de esa capacidad, no sobrevivirían. Sus acciones siempre modifican y desvían el curso de las leyes generales del movimiento a las que están sometidos animales y hombres. Si bien la vida humana depende de las leyes generales, cambiar la ruta de tales leyes no supone intromisión alguna en la acción de la Providencia. Quitarse la propia vida es un acto insignificante, que no le resta omnipotencia al Todopoderoso; por el contrario, lo enaltece en la medida en que muestra que le ha otorgado al hombre la libertad de elegir el bien y de huir del mal. Además, no hay una sola referencia en la Biblia a la prohibición del suicidio. Ahora bien, cuando Hume pone a salvo la omnipotencia divina y, aun más, la existencia de dios y de un orden universal echa mano de una estrategia defensiva, con un tono marcadamente irónico.

Quien cree que todo depende de la Providencia actúa resignado y la resignación no es una virtud que los hombres deban practicar, por el contrario, constituye un signo de debilidad propio del supersticioso, al sentirse infinitamente pequeño en relación con la superioridad de lo divino.

A la acusación de que el acto del suicidio implica ir en contra de los otros hombres y de los deberes sociales, Hume responde que: "nadie está obligado a hacer un pequeño bien a la sociedad a expensas de hacerse un gran mal a sí mismo; ¿por qué debiera entonces prolongar una existencia miserable a cambio de alguna frívola ventaja que la sociedad pudiera obtener de mí?" (Hume, 1989: S 219) Rechaza los valores tradicionales del altruismo, la resignación y las virtudes monacales del celibato, el ayuno, la mortificación, la penitencia, la soledad, el silencio y el sacrificio porque empequeñecen la condición humana en lugar de engrandecerla. Y principalmente no constituyen virtudes porque no son útiles ni agradables a uno mismo, ni a los demás, por el contrario, las "virtudes monacales" son vicios. "Creo - comenta el pensador escocés- que ningún hombre jamás se ha desprendido de su vida mientras merecía conservarse." (Hume, 1989: S 220) No se le escapa, no obstante, que hay situaciones en las cuales el suicidio es el medio para evitar, ante la tortura, por ejemplo, una declaración que comprometa al país, convirtiendo a la vida en una carga social. (Hume, 1989: S 219)

La postura respecto del suicidio es una forma de criticar a la superstición, a la Falsa Filosofía, a las teorías racionalistas y teológicas sobre el hombre y, fundamentalmente, a los discursos religiosos moralizantes que imponen cerrojos a la libertad humana.

En *Of Superstition and Enthusiasm* Hume afirma que debilidad, temor, melancolía e ignorancia son las fuentes de la superstición. En este ensayo, el autor refuerza la idea de que la superstición, en mayor medida que el entusiasmo, favorece el poder sacerdotal, al hacer sentir al hombre despreciable. Por ello "La superstición es enemiga de la libertad civil, y el entusiasmo, su amigo." (Hume, 1826: SE 88) El entusiasta combate en contra del poder eclesiástico, guiado por su ambición desmedida y por sentirse un elegido por la divinidad.

Si bien Hume era un amante de la vida, estando a punto de morir confesó no temerle a la muerte, entendida como un acto de independencia respecto de las actitudes supersticiosas y entusiastas, de los dogmas y de las falsas creencias que condenan a los hombres a una vida sometida a fuerzas exteriores.

En su polémica en contra de las normas y valores morales de fundamento racional o teológico, Hume desenmascara a los supuestos "maestros de vida", que mantienen el hipócrita deseo de enseñar al género humano a seguir determinados comportamientos para encontrar el camino de la virtud.

En los *Diálogos,* Filón dice:

> El hombre bien es verdad, puede agruparse para superar todos sus enemigos reales, y puede dominar todo el mundo animal; pero se crea inmediatamente dentro de sí mismo enemigos imaginarios, los demonios de su fantasía, que lo visitan con terrores supersticiosos y destruyen cada disfrute de la vida. Su placer, según él se imagina, es considerado por ellos como un crimen; su alimento y reposo produce en ellos un resentimiento y una ofensa; hasta cuando se halla dormido, sus sueños le proporcionan nueva materia para el miedo y la ansiedad; y hasta la muerte, el refugio contra todos los otros males, sólo le presenta la amenaza de interminables e innumerables sufrimientos. (Hume, 1999: 122)

A Hume le preocupa el tema religioso porque es consciente del dogmatismo de las prácticas religiosas de su tiempo y de la presión disciplinaria de las instituciones sobre la vida de los hombres, cuyas consecuencias había sufrido en su ciudad natal.

En la *Historia Natural de la Religión*, comenta que la visión de Dios como muy superior a los hombres está íntimamente relacionada con actitudes supersticiosas que llevan a la sumisión y a la humillación.

Es innegable que Hume es un hijo de su tiempo, pero con la misma fuerza, es uno de sus mayores críticos; con valentía se anticipó no sólo a las críticas de los textos de autoayuda, que ofrecen fáciles recetas para lograr la juventud y la felicidad eternas, sino que también se distanció de una concepción de razón que se adjudicó sin más a toda la Ilustración y que perdió de vista todos los matices de este movimiento.

Hume critica la hipocresía y la impostura de quienes pautan las conductas humanas según normas intolerantes, basadas en supuestos religiosos y morales, que ocasionan envilecimientos y atrocidades y lesionan los derechos de los hombres a decidir por cuenta propia.

Pero también percibió con lucidez que la Falsa Filosofía y la Falsa Religión son enfermedades que muy difícilmente pueden extirparse, "Esta duda escéptica, comenta el filósofo escocés, con respecto tanto a la razón como a los sentidos es una enfermedad que nunca puede ser curada del todo, sino que permanentemente está al acecho, por más que la ahuyentemos a veces y ocasionalmente podemos parecer libres por completo de ella." (Hume, 1988: T 314, 218)

En nuestros días, las sectas y los fundamentalismos recrean, bajo otros ropajes, a los entusiastas y supersticiosos que el autor del *Treatise* combate y que siguen siendo moneda corriente. Hume advierte en los *Diálogos* que las guerras civiles, las

persecuciones, la opresión son las consecuencias nefastas de la superstición en el espíritu humano, afirmación que tiene indudables resonancias actuales, a pesar de la distancia que nos separa.

Considero que la filosofía humeana es terapéutica porque arraiga al hombre en la naturaleza, y toma distancia de las visiones supersticiosas y entusiastas.

Las sociedades actuales debaten acerca de la elección entre dos caminos: respetar la diversidad de las elecciones humanas y los valores que las animan o bien la actitud intolerante de imponer los propios códigos morales y religiosos sobre los ajenos. Y siguiendo a Hume, sabemos que en el plano valorativo nadie puede erigirse en maestro de vida, tampoco imponer códigos o normas de conducta al otro ser humano, ni enarbolar normas absolutas para decidir sobre la vida o la muerte. El hombre es el portador de los valores y no existe un metro que permita medir qué es lo bueno o lo justo en sí mismos.

Recientemente, en nuestro país, los debates sobre el matrimonio igualitario y el derecho de elegir sobre la propia vida reinstalaron argumentaciones supersticiosas y entusiastas que nos hacen pensar en la misión liberadora de la filosofía.

Bibliografía

Addison, Joseph (1730) *The works of the Right Honourable* Joseph Addison, London, Strand, The Second Edition, Cadell and W. Davis.

Cassirer, Ernst (1943) *Filosofía de la Ilustración*, México, Fondo de Cultura Económica, trad. Eugenio Imaz.

García Roca, José (1981) *Positivismo e Ilustración: La filosofía de D. Hume*, España, Universidad de Valencia.

Hume, David (1989) "Del Suicidio" en Vicente Sanfélix, *Hume, introducción y selección de textos*, Barcelona, Edit. Península.

Hume, David (1999) *Diálogos sobre la religión natural*, Madrid, Alianza, trad. Carlos Mellizo.

Hume, David (2007) *Investigación sobre el conocimiento humano. Investigación sobre los principios de la moral,* Madrid, Tecnos, Edición de Jaime de Salas, trad. Jaime de Salas y Gerardo López Sastre.

Hume, David (1826) "Of Superstition and Enthusiasm" en *The philosophical Works of David Hume*, Volume III, Essay X.

Hume, David (1988) *Tratado de la Naturaleza Humana,* Madrid, España, Tecnos.

Laursen, John Christian (2005) "Bayle, Hume y Kant. Sobre la superstición y el fanatismo en política" en *David Hume. Nuevas perspectivas sobre su obra,* Cuenca, Ediciones Universidad Castilla La Mancha.

Leibniz, Gottfried (1977) *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Madrid, Editorial Nacional, trad. Echevarría, Libro IV.

Locke, John (1980) *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Madrid, Editorial Nacional, trad. Esmeralda García, Introducción y notas Sergio Rábade, Vol II, Cap. XIX.

Sastre, Gerardo L. (1990) *La crítica epistemológica y moral a la religión en el pensamiento de David Hume,* España, Edit. Universidad Complutense de Madrid.

Shaftesbury (1963) "A letter concerning Enthusiam", en *Characteristics of Men, Manners, Opinions*, Gloucester, Times.

Identidad personal: ¿un problema no resuelto en la filosofía trascendental kantiana?

Claudia Jáuregui (UBA- CONICET)

La conciencia de la identidad de nosotros mismos desempeña una función central en la revolucionaria teoría del conocimiento que Kant propone en la *Crítica de la razón pura* (*KrV*). Ella permite dar cuenta de las razones por las que la experiencia requiere operaciones de síntesis que son *a priori*. En efecto, para constituir un orden objetivo a partir de lo múltiple dado a la sensibilidad, los fenómenos han de conectarse necesariamente en una misma experiencia y deben, a la vez, quedar referidos a una *autoconciencia idéntica,* ya que, de no ser así, tendríamos una experiencia inconexa, es decir, no tendríamos experiencia.

Esto no resuelve, sin embargo, el intrincado problema de la identidad personal. Kant aborda explícitamente esta cuestión en los "Paralogismos de la razón pura". En este capítulo de la *KrV*, el filósofo critica las pretensiones de la psicología racional de construir, sobre la mera base del *cogito* y con independencia de toda experiencia, ciertas teorías metafísicas acerca del alma en las cuales el yo es considerado como una sustancia simple, que es consciente de su identidad numérica a través del tiempo (es decir, que es una persona) y que posee una naturaleza diferente de la de la materia.

El yo concebido de esta manera no es, para Kant, más que una ilusión. Sin embargo, no estamos meramente ante un error en el que incurren cierto tipo de teorías metafísicas acerca del alma. Las conclusiones a las que arriba la psicología racional tienen su origen en la naturaleza misma de nuestra razón, que tiende a transgredir los límites de lo empíricamente dado, y a generar, a través de silogismos dialécticos, ilusiones trascendentales que son inevitables aun después de haber sido puestas al descubierto por la crítica.

Los paralogismos son precisamente un tipo de silogismo dialéctico que se caracteriza por contener un término medio cuyo significado es ambiguo (*KrV*, B 411). En el tercer paralogismo que Kant trata en el texto, la falacia se origina en el significado

ambiguo que posee la expresión "conciencia de la identidad numérica de sí mismo en diferentes tiempos". Ella funciona como término medio del silogismo, y su equivocidad dará lugar, como conclusión, a un juicio metafísico acerca del alma que pretenderá ampliar nuestro conocimiento de ella de un modo ilegítimo.[1]

Kant reconstruye este razonamiento falaz partiendo de una definición de "persona" muy similar a la que Locke propone en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*[2]. "Aquello –dice Kant- que es consciente de la identidad numérica de sí mismo en diferentes tiempos es, por esto mismo, una *persona*" (*KrV,* A 361).[3] A esta primera premisa, se agrega una segunda que afirma que el alma es consciente de la identidad numérica de sí misma en diferentes tiempos. De lo que se sigue, como conclusión, que el alma es una persona.

La primera premisa del razonamiento se limita a formular la definición de un concepto. La segunda, en cambio, propone una tesis cuyo significado es preciso elucidar. Kant destaca que cuando queremos determinar empíricamente la identidad numérica de un objeto externo, atendemos a aquello permanente en el fenómeno, respecto de lo cual todo lo demás se presenta como determinación, y notamos su identidad a través del tiempo en el cual las determinaciones cambian (*KrV*, A 362). El criterio empírico para determinar la identidad numérica de un objeto externo a través del tiempo es pues su permanencia.

El psicólogo racional diría, presuntamente, que lo mismo sucede con la identidad numérica del alma. El yo es un objeto del sentido interno, y la forma del sentido interno es el tiempo. Todas y cada una de mis sucesivas determinaciones es referida, a través del tiempo, al yo que es numéricamente idéntico. Decir que el alma es una persona es pues lo mismo que decir que ella es autoconsciente en el tiempo (*loc.cit*.).

Kant advierte, sin embargo, que hay algo falaz en este modo de razonar. La identidad de la conciencia de mí mismo en diferentes tiempos es sólo una condición

[1] Tomaremos especialmente en cuenta, para nuestro análisis, la versión del capítulo de los Paralogismos tal como Kant la presenta en la primera edición de la *KrV*.

[2] Locke define "persona" como un ser pensante inteligente, que tiene razón y reflexión, y que a través de su conciencia puede considerarse a sí mismo como idéntico en diferentes tiempos y lugares (cf. Locke, *Essay*, II, 27, 9). Para Locke, no importa que esta conciencia esté unida a una única sustancia o a una pluralidad de sustancias. La identidad personal no implica identidad sustancial. Contra esta opinión, Leibniz reivindica, en los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano,* la tradición sustancialista, y establece que la identidad de la conciencia no puede estar divorciada de la identidad sustancial que el alma posee en tanto mónada (cf. Leibniz, *NE,* G V 213 y ss.).
Si bien no lo menciona en forma expresa, Kant seguramente tiene presente esta controversia cuando analiza el problema de la identidad personal en el tercer paralogismo.

[3] Traducción propia.

formal de mis pensamientos que no prueba la identidad numérica de mi sujeto considerado como un yo *en sí* que es el substrato del pensamiento (cf. *KrV*, A 363).

Para aclarar un poco más esta cuestión es preciso abandonar por un momento el capítulo sobre los paralogismos, y remitirnos a la noción de "apercepción trascendental" que Kant propone en la "Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento". Particularmente en la versión B de la deducción, Kant destaca que el *yo pienso* debe poder acompañar todas mis representaciones porque, de lo contrario, habría en mí representaciones que no podrían ser pensadas (*KrV*, B 131-132). Pero inmediatamente agrega que no sólo es necesario que el yo pueda acompañar cada una de mis representaciones (para que cuente como mía), sino que es necesaria también la potencial autoconciencia de que este yo es siempre *el mismo*. De no haber conciencia de la *identidad* de la conciencia, tendríamos un yo absolutamente abigarrado y disperso, y correlativamente una experiencia totalmente inconexa. La unidad de la experiencia se funda, por tanto, en que somos potencialmente autoconscientes de la necesaria identidad de nosotros mismos. Esta autoconciencia de la unidad de la conciencia se denomina "apercepción trascendental".[4]

Tenemos pues un yo idéntico que constituye el fundamento último de todo conocimiento objetivo. ¿Significa esto que estamos en presencia de una suerte de substrato permanente que se mantiene idéntico a través del devenir temporal de sus pensamientos? La respuesta kantiana es negativa. Éste es el problema que se está tratando de sacar a la luz en el capítulo sobre los paralogismos. El yo de la apercepción trascendental es el mero pensamiento vacío de que todas mis representaciones son mías. No se trata de una representación referida a un objeto particular, sino que se trata más bien de la mera forma que toda representación debe poseer para ser objetiva. El sujeto trascendental de los pensamientos no es algo o alguien. Es sólo una x vacía: el punto en el cual todos mis pensamientos convergen. Y la peculiar forma de autoconciencia que constituye la apercepción trascendental no es una forma de autoconocimiento

[4] Kant describe la unidad trascendental de la apercepción como "originaria", en el sentido de que, no derivándose ella de ninguna otra forma de conciencia, funda, por el contrario, toda conciencia posible (*KrV*, B 132). Henrich (1976: pp.58-59) interpreta que tal carácter originario hace referencia además a la *evidencia* propia de la apercepción trascendental, asimilando la misma a la auto-certeza de la sustancia pensante cartesiana.
Estamos de acuerdo en que el *cogito*, tal como Descartes lo presenta, roza, de alguna manera, la noción de "apercepción trascendental". Sin embargo, la interpretación que el filósofo propone del yo como sustancia pensante lo aleja definitivamente de la posición kantiana, y lo coloca precisamente entre aquellos metafísicos racionalistas que Kant está criticando.

privilegiado. Es la conciencia de que todas mis representaciones están necesariamente enlazadas y necesariamente me pertenecen.

La psicología racional pretende construir sobre este *yo pienso*, en el cual se funda todo conocimiento objetivo, una teoría *a priori* acerca del alma, como si el yo pudiera ser él mismo un objeto entre otros. Y lo hace sin que medie para ello experiencia alguna, conceptualizándolo a través de una categoría –la de sustancia- que sólo tiene significado cuando es aplicada a los fenómenos. El yo de la apercepción trascendental, que funda la unidad del tiempo mismo, es considerado por este tipo de doctrinas metafísicas como un objeto permanente, es decir, como un objeto *en* el tiempo, confundiendo la mera identidad lógica del yo trascendental con la identidad personal de un alma sustancial.[5]

La crítica al tercer paralogismo de la razón pura pone pues en evidencia que la autoconciencia idéntica que funda todo conocimiento objetivo –*i. e.* la apercepción trascendental- no permite establecer nuestra identidad personal; y esto es así porque el yo trascendental no debe ser confundido con una entidad metafísica sustancial que permanece idéntica a lo largo del trascurrir temporal de sus pensamientos.[6]

La imposibilidad de conocer la identidad personal del yo en sí, y la imposibilidad asimismo de que el yo trascendental sea colocado en el tiempo a la manera de un substrato permanente, parecen, sin embargo, no cerrar completamente todas las vías que la filosofía kantiana podría transitar para determinar que somos personas idénticas. En efecto, Kant admite una triple perspectiva desde la cual es posible considerar el yo: como yo en sí, como yo trascendental y como yo fenoménico. Cabría pues preguntarse acerca de la posibilidad de determinar nuestra identidad personal *empíricamente*.

El texto del tercer paralogismo introduce un indicio de cómo podría transitarse esta última vía y de cuáles podrían ser asimismo los obstáculos que ella supone. Como

[5] Contra esta postura, Kant destaca –a través de un ejemplo llamativamente similar a aquellos que aparecen en el *Ensayo*… de Locke- que la identidad de la conciencia no necesariamente supone identidad sustancial. Podría perfectamente ocurrir que se diera una serie de sustancias que se fueran comunicando unas a otras sus estados, junto con la conciencia de ellos, de modo tal que la última tuviera conciencia de los estados de las anteriores como si fueran propios. Habría en este caso una conciencia idéntica en la cual las representaciones quedarían reunidas, sin que hubiera una y la misma persona a través del transcurrir de estas representaciones (*KrV*, A 363 nota).

[6] Ameriks (2000: 133-134) interpreta que el tercer paralogismo expresa la confusión entre la afirmación incuestionable, pero a la vez *indeterminada*, de que no puedo ser consciente de mí mismo como siendo una pluralidad de seres –es decir, que no puedo ser internamente consciente de experiencias dadas en diferentes tiempos como perteneciéndole a otro- y la afirmación *determinada* de que soy numéricamente idéntico a través del tiempo.

mencionamos anteriormente, Kant comienza este texto destacando que el criterio empírico para determinar la identidad numérica en el tiempo de un objeto externo es la *permanencia*. Y unas pocas líneas más abajo advierte, en un oscuro pasaje, que somos representados *en* el tiempo, ante todo, desde el punto de vista de un observador *externo* (*KrV*, A 362-363). De aquí se sigue, por un lado, que, si queremos indagar la posibilidad de determinar empíricamente nuestra identidad personal, tenemos que analizar hasta qué punto el yo fenoménico puede ser determinado como permanente. Y, por otro lado, debemos hacerlo advertidos de que tal vez nuestra permanencia pueda ser sólo determinada desde el punto de vista de un observador externo. Dicho de otra manera, tal vez sólo nuestro cuerpo pueda ser determinado como permanente.

Uno de los pasajes más significativos para indagar la posibilidad de determinar la permanencia del yo fenoménico es, sin duda, el de la 'Refutación del idealismo' que Kant agrega en la segunda edición de la *KrV* (B 274-279). En este texto, se presenta un argumento para refutar la tesis cartesiana de que la existencia del mundo exterior puede ser puesta en duda, partiendo –presuntamente- de una premisa que Descartes podría hacer suya: somos conscientes de nuestra propia existencia como determinada en el tiempo.

Más allá de que los presupuestos del argumento sean, a nuestro entender, decididamente kantianos y no cartesianos, lo que nos interesa destacar es que el *cogito* del que se está partiendo tiene que ver con lo que Kant entiende por apercepción empírica, es decir, con la autoconciencia de nosotros mismos en tanto fenómenos dados temporalmente en el sentido interno. Curiosamente, la tesis central que permite probar que la existencia del mundo exterior no puede ser puesta en duda consiste en la negación de que el yo fenoménico pueda ser determinado como permanente. En efecto, el sentido interno nos presenta un flujo de representaciones en el que nada permanece. Pero para que esa sucesión de estados internos pueda determinarse como tal – es decir, como sucesión- se requiere algo permanente en la percepción que no puede ser otra cosa más que un objeto en el espacio. La conciencia temporalmente determinada de nuestra propia existencia –dada a través del sentido interno- sólo puede tener lugar, por tanto, en el caso de que seamos conscientes de objetos permanentes en el espacio. Dicho con otras palabras, no podemos afirmar nuestra propia existencia si no afirmamos, a la vez, la existencia del mundo exterior.

Así pues, la tesis de la ausencia de algo permanente en el sentido interno es el núcleo argumentativo que permite refutar el escepticismo de Descartes respecto de la posibilidad de probar que los objetos físicos existen. Pero esta estrategia que Kant implementa arroja curiosamente un doble resultado: por un lado, permite refutar el escepticismo cartesiano y, por otro, abre las puertas al escepticismo respecto del conocimiento de nosotros mismos. En efecto, si el yo fenoménico no puede ser determinado como permanente, entonces no estamos en presencia de un yo sustancial, ya que el esquema de permanencia es el que permite la aplicación de la categoría de sustancia. Y si esto es así, el yo fenoménico no es un objeto en sentido estricto, ya que no se deja subsumir bajo uno de los conceptos cuya aplicación es condición de posibilidad de la constitución de un orden objetivo.

Este problema va de la mano con el de la posibilidad de establecer nuestra identidad personal. Si, como mencionamos anteriormente, la permanencia es el criterio empírico que permite determinar la identidad de un objeto en el tiempo, entonces el yo fenoménico no responde a este criterio. El sentido interno da lugar, por cierto, a una forma de autoconciencia temporal. Pero el fenómeno que allí aparece es un yo "fluyente",[7] es decir, un yo que no es autoconsciente de su *identidad* en el tiempo, y que no puede ser, por tanto, calificado como 'persona'.

Con esto se cierra la única vía que podría haber sido transitada para determinar nuestra identidad personal. Ya vimos que la apercepción trascendental no puede ser interpretada como autoconciencia de nuestra identidad *en* el tiempo. Tampoco, desde luego, puede ser colocada en el tiempo el alma como entidad metafísica, como yo en sí, ya que el tiempo es una las formas puras de nuestra sensibilidad. La única posibilidad que parecía quedar abierta era la de que fuéramos autoconscientes de nuestra identidad en el tiempo en cuanto yoes fenoménicos. Pero no habiendo permanencia en el sentido interno, esa posibilidad debe ser también descartada. Nos encontramos pues frente a una teoría gnoseológica que no puede dar cuenta de algo, al parecer, indiscutible, y es que, de hecho, nos auto-atribuimos siempre identidad personal.

Cabe decir que, aun suponiendo que este tipo de identidad sea absolutamente incognoscible, los textos kantianos ofrecen algunas herramientas para responder al problema. La *idea* de un alma que perdura tiene un uso legítimo siempre que no sea

[7] La concepción kantiana del yo empírico es llamativamente semejante con la consideración del yo como "haz de percepciones" que Hume propone en el libro I, parte IV, sección VI del *Tratado de la naturaleza humana*.

considerada como el concepto de una cosa real, sino como una suerte de foco imaginario que se encuentra fuera de los límites de la experiencia y que sirve para conferir a los conceptos del entendimiento la mayor unidad combinada con la mayor extensión.[8] Dice Kant que la idea de alma permite conectar todos los fenómenos, todas las acciones y toda la receptividad de la mente, *como si* ella fuera una sustancia simple que perdura con identidad personal mientras que sus estados están en constante cambio (*KrV*, A 672 = B 700). Por otra parte, aun suponiendo que nuestra identidad personal sea incognoscible, dice Kant que es posible rescatar la concepción del yo como sustancia perdurable para su empleo práctico (*KrV*, A 365). Si bien no aclara exactamente a qué se está refiriendo, es posible que esta afirmación tenga que ver con la función que cumple la idea de un yo que permanece y que conserva su identidad aún después de la muerte. Uno de los postulados de la razón práctica consiste precisamente en la afirmación de la inmortalidad del alma. Desde el momento en que el fin último de una voluntad buena es alcanzar el mayor bien, y que este bien supremo no ha de ser probablemente alcanzado en esta vida, es necesario suponer la inmortalidad del alma a fin de contar con una duración adecuada para el perfecto cumplimiento de la ley moral.

Hemos mencionado recién dos maneras de retener, en el marco de los presupuestos del idealismo trascendental, la afirmación de la identidad personal del yo, aun negando la posibilidad de que la misma sea, en rigor, cognoscible. Cabe preguntarse, sin embargo, si los textos kantianos no ofrecen al menos un indicio de cómo podría resolverse esta cuestión desde un punto de vista estrictamente gnoseológico.

Según los pasajes que hemos estado analizando, se denomina 'persona' a aquello que es autoconsciente de su identidad en el tiempo, y el criterio empírico de identidad en el tiempo es la permanencia. Además mencionamos que el yo trascendental y el yo en sí no están en el tiempo, y que, por tanto, no pueden ser determinados como permanentes. Sólo el yo fenoménico está en el tiempo. Pero como en el sentido interno no hay permanencia, ese yo fenoménico no puede ser determinado tampoco como permanente. Y como no responde al criterio empírico de identidad en el tiempo, no puede ser, por ende, calificado como persona.

También en uno de los textos que analizamos –el del Tercer Paralogismo- se menciona que quien, ante todo, nos coloca en el tiempo es un observador *externo*, y esta

[8] Ésta es la función que Kant atribuye a las ideas trascendentales (cf. *KrV*, A 644 = B 672).

reflexión resulta coherente con la tesis de la Refutación del Idealismo según la cual sólo los objetos *exteriores* pueden ser determinados como permanentes. Es preciso pues indagar hasta qué punto los criterios empíricos *externos* de identidad en el tiempo pueden llegar a colaborar para que nos consideremos como personas idénticas. Y dado que la autoconciencia forma parte de la definición de 'persona', no es suficiente que alguien nos considere fenómenos permanentes desde el punto de vista de *su* sensibilidad, sino que la autoconciencia empírica misma debería suponer, de alguna manera, la aplicación de criterios de identidad externos.[9]

Si bien esta posibilidad podría parecer, en principio, poco kantiana, la encontramos sugerida, curiosamente, en un grupo de reflexiones que datan del período que va desde 1788 hasta 1793.[10] Particularmente en la que se suele denominar "reflexión de Leningrado",[11] Kant retoma algunas cuestiones que ya habían sido desarrolladas en la Refutación del Idealismo, *i. e.* que la conciencia de nuestra existencia en el tiempo supone la conciencia de objetos que existen en un orden temporal diferente de aquel en el que se encuentran nuestros estados internos. En el marco de estas consideraciones, Kant insiste una vez más en la diferencia entre la apercepción trascendental y la apercepción empírica, pero identifica ahora esta última con una suerte de *apercepción cosmológica*, por la cual la conciencia empírica de nosotros mismos se muestra como relacional, es decir, como esencialmente puesta en relación con otras cosas fuera de nosotros que pueden ser determinadas como simultáneas. La simultaneidad, al igual que la permanencia, es, para Kant, una determinación temporal sólo atribuible a los objetos en el espacio. En el sentido interno, como ya lo mencionamos anteriormente, encontramos meramente un fluir de representaciones, es decir, encontramos sólo sucesión.

[9] Algunos autores han interpretado que la función que desempeñaría este observador externo sería la de corregir una falsa auto-atribución de identidad originada, por ejemplo, en falencias de la memoria (cf. J. Bennett, 1974: 100 y ss.).
Creemos que si bien el observador externo podría desempeñar esta función de corrección, no es ésta la razón por la cual Kant lo introduce en la discusión. No es el problema de la falibilidad de la memoria lo que da origen a la necesidad de completar, con criterios empíricos externos de identidad, lo aportado por la experiencia interna, sino ciertos aspectos formales de la última, que la vuelven dependiente de la experiencia externa, y que determinan que nuestra identidad no pueda ser establecida meramente a partir del sentido interno.

[10] Cf. por ejemplo las reflexiones 5653-5654 (AA 18: 305-313), 6313-6316 (AA 18: 613-623) y 6319 (AA 18: 633-634).

[11] I. Kant, "Vom inneren Sinne", transcripción alemana publicada por primera vez en R. Brandt & W. Stark (eds.), *Kant-Forschungen*, Hamburg, F. Meiner Verlag, 1987, vol. I, pp. 18-21. En las referencias al texto, utilizamos números romanos para indicar las páginas y números arábigos para indicar las líneas.

Hasta aquí podría parecer que Kant está repitiendo lo que ya había establecido en la *KrV*, agregando ahora una ligera diferencia de matiz: la sucesión de estados en el sentido interno sólo puede ser determinada como tal en tanto se la relaciona con objetos permanentes en el espacio, que además pueden ser determinados como simultáneos entre sí.

Sin embargo la reflexión de Leningrado introduce, a nuestro entender, algo más que un matiz nuevo en la manera de comprender la experiencia interna; y aporta, por ende, nuevos elementos para resolver el problema de la posibilidad de determinar empíricamente nuestra identidad personal a partir de nosotros mismos. No sólo se establece aquí que la autoconciencia empírica depende de la conciencia de un orden espacio-temporal que de alguna manera excede el orden temporal subjetivo de nuestros estados internos, sino además que, para ser empíricamente autoconscientes, *debemos considerarnos a nosotros mismos como parte de aquel orden***.** "Yo soy – dice Kant- inmediata y originalmente consciente de mí mismo como una entidad en el mundo, y, por esta única razón, mi propia existencia es determinable como fenómeno, como magnitud en el tiempo (L II, 4-6)."[12]

Esta tesis se reconfirma en la reflexión 6315, escrita aproximadamente en la misma época, en la que Kant afirma que somos para nosotros mismos, ante todo, objetos del sentido *externo*.[13] La apercepción empírica se revela pues como una forma de autoconciencia originariamente encarnada. Somos empíricamente autoconscientes de nuestra propia existencia no sólo en tanto nos percatamos de la sucesión subjetiva de nuestros estados internos puesta en estrecha conexión con la conciencia de los objetos en el espacio, sino en cuanto consideramos que nosotros mismos somos seres psicofísicos. La conciencia de nuestro propio cuerpo como objeto *permanente* que, en simultaneidad con otros cuerpos, interactúa con el resto del mundo, forma parte de la conciencia de nosotros mismos como existentes. Y si esto es así, somos empíricamente conscientes de nuestra identidad *en* tiempo, es decir, somos personas.

Vemos así pues que la única vía que podía ser transitable para auto-determinarnos como objetos permanentes –*i. e.* la vía empírica- efectivamente nos condujo al establecimiento de nuestra identidad personal. Pero para ello tuvimos que abandonar la pretensión de algún tipo de auto-conocimiento que se funde meramente en

[12] Traducción propia.
[13] Cf. Reflex. 6313 (AA 18: 619). La misma idea aparece en el *Opus postumum* (cf. AA 11: 63)

lo que el sentido interno deja aparecer como fenómeno. El análisis que hemos realizado pone de manifiesto que la experiencia interna carece de autonomía para dar lugar por sí misma a algún tipo de auto-conocimiento. Sólo podemos ser conscientes de nosotros mismos en el contexto de la trama total de la experiencia, es decir, en tanto nos consideramos como apareciendo fenoménicamente a través del fluir de nuestra vida psíquica, y *como poseyendo además un cuerpo que se nos aparece en interacción con otros cuerpos en el espacio*. Desgajada de esta trama total de lo empíricamente dado, la experiencia interna no es más que una abstracción (si se quiere una abstracción cartesiana), y, como tal, no puede dar lugar a la determinación empírica de nuestra identidad. Sólo en tanto nos consideramos como algo más que un flujo de estados internos, es decir, en cuanto nos consideramos como seres psicofísicos que son parte del mundo, podemos determinarnos empíricamente como personas que mantienen su identidad a través del tiempo.

Bibliografía

Ameriks, Karl (2000) *Kant´s Theory of Mind. An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason,* Oxford Clarendon Press.

Bennett, Jonathan (1974), *Kant's Dialectic*, Cambridge University Press.

Henrich, Dieter (1976), *Identität und Objektivität*. *Eine Untersuchung über Kants transzendentale Deduktion*,Heidelberg, Carl Winter.

David Hume (1739) *A Treatise of Human Nature*, ed. L.A. Selby-Bigge, Oxford University Press, 1958.

Kant, Immanuel (1781/1787) *Kritik der reinen Vernunft* en *Kants gesammelte Schriften herausgegeben von der Preussischen und der Deutschen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1902ss. (AA)

Kant, Immanuel "Vom inneren Sinne" en R. Brandt & W. Stark (eds.) (1987) *Kant-Forschungen*, Hamburg, Felix Meiner, vol. 1, pp. 18-21.

Leibniz, Gottfried (1765) *Nouveaux essais sur l'entendement par l'auteur du systeme de l'harmonie preestablie*, en Gerhardt, C. (ed.) (1978) *Die philosophische Schriften von Gottfried Leibniz*, Hildesheim-New York, Olms, vol. V.

Locke, John (1690) *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. H. Nidditch, Oxford 1975.

Pierre Charron y la sabiduría escéptica en el siglo XVII

Fernando Bahr (UNL-CONICET)

Introducción

Desde que Richard Popkin publicara la primera de sus versiones de *The History of Scepticism*, hace medio siglo, el panorama de la Filosofía Moderna ha experimentado un cambio importante hasta el punto de que hay quienes sostienen que estudiar el pensamiento de los siglos XVI y XVII sin prestar atención al influjo escéptico resultaría hoy tan imposible como intentar comprender el siglo XIII sin referirse al aristotelismo o el siglo XV sin aludir a Platón[1]. En cualquier caso, los trabajos de Popkin sobre el escepticismo moderno abrieron muchos caminos novedosos, que fueron explorados por otros especialistas como Gianni Paganini en Italia, José Raimundo Maia Neto en Brasil o nuestro recordado Ezequiel de Olaso en Argentina. Estos estudios han corregido algunas de las interpretaciones de Popkin, quien relacionó estrechamente el escepticismo con las controversias en torno a la regla de la fe, pero también dejaron en claro que Popkin estaba en lo cierto al proponer la necesidad de interpretar el escepticismo moderno en su especificidad, como un conjunto de textos en los que los términos griegos (*zétesis* o investigación, *isostheneia* o equipolencia, *epoché* o suspensión de juicio, *dogma*, *phainomenon*, etc.) se adaptaban adquiriendo con frecuencia nuevas acepciones. Los trece o catorce o trece siglos transcurridos entre las obras de Sexto Empírico y, por ejemplo, los *Ensayos* de Montaigne habían hecho su obra de transformación y olvido. El escepticismo moderno, entre otras cosas, se vió en la obligación de situarse frente a una religión que afirmaba categóricamente su verdad y, por lo tanto, ya no podía manejarse con comodidad en una defensa puramente social de

[1] Recordemos que el estudio de Popkin fue publicado originalmente en 1960 (Assen, Van Gorcum) bajo el título de *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes* y tuvo dos ediciones posteriores, cada una de las cuales introdujo ampliaciones considerables respecto de la anterior: *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley / Los Angeles / London, University of California Press, 1979, y *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, New York, Oxford University Press, 2003.

la piedad como el escepticismo griego. También los adversarios filosóficos habían cambiado: les era más difícil a los escépticos modernos hallar elementos en común con la tradición socrático-platónica, que de libre discusión racional había pasado a ser doctrina, y, en cambio, en tanto fuerzas disruptivas, podía unirse o mirar con simpatía a enconados adversarios del pasado como el epicureísmo o el estoicismo. Sus propias disidencias "internas", por decirlo así, habían pasado a un segundo plano; en el siglo XVII ya pocos consideraban determinante aquella famosa diferenciación establecida por Sexto Empírico entre quienes declaraban incognoscible la verdad (los académicos) y quienes continuaban buscándola (los pirrónicos), y la *ataraxía*, el sorpresivo fin de los ejercicios pirrónicos, podía convivir cómodamente con lo razonable (*eúlogon*) de Arcesilao o lo persuasivo (*pithanón*) de Carnéades. La traducción de Sexto, en este sentido, no eclipsó ni mucho menos la lectura de los *Academica* de Cicerón, y no deja de ser una curiosidad que el más famoso de los pirrónicos modernos, Montaigne, jamás cite a Sexto y recuerde cientos de veces a Cicerón, cientos de veces a Plutarco, cientos de veces a Platón, cientos de veces a Séneca. Todas estas novedades hacen del escepticismo moderno un objeto resbaloso, que burla todo intento de definición irreprochable y parece siempre dispuesto a anunciar sus impurezas y límites. Se entiende que Popkin haya querido salir del atolladero dándole un corte abrupto a esta profusión de matices y observara el escepticismo precartesiano principalmente desde la perspectiva de su relación con la fe cristiana.

En el presente trabajo nos proponemos hacer otro corte. Nuestra perspectiva será moral e intentaremos comprender el escepticismo de la temprana filosofía moderna desde el ideal de sabiduría. Después de varios años dedicados a estos temas, juzgamos, en efecto, que más allá de las semejanzas en las simpatías y en las aversiones teóricas, lo que permite incluir a ciertos escritores como Montaigne, Charron o La Mothe le Vayer en el conjunto de los escépticos es el encomio de un ideal de conducta que podría definirse de manera provisoria como "el vivir gozosamente sin certezas". Los franceses del siglo XVII llamaban a tal ideal "*esprit fort*", expresión que es mejor traducir al español, acaso bajo la influencia de Nietzsche, como "espíritu libre". Limitaremos nuestra exposición a uno de los tres autores nombrados, Pierre Charron, precisamente quien se ocupó de definir ese ideal de manera ordenada y abundante en su tratado *De la sagesse*.

1. El escepticismo de *La sagesse*

Pierre Charron vivió entre 1541 y 1603. Publicó *De la sagesse* en 1601, despertando fuertes polémicas por varias ideas novedosas que fueron juzgadas "un semillero de irreligión y ateísmo"[2]. A raíz de estas acusaciones, decidió suavizar algunos pasajes y aclarar otros en la segunda edición, de 1604, que ya no pudo ver terminada. Sus precauciones dieron escaso resultado, pues la *Sagesse* fue puesta en el *Index librorum prohibitorum* en 1605. Esta prohibición, sin embargo, no afectó la difusión en Francia. Al contrario, el éxito del libro fue tal que recibió cerca de 40 reimpresiones entre 1604 y 1672 e hizo de su autor, a juicio del libertino erudito Gabriel Naudé, un filósofo comparable a Sócrates, e incluso superior por haber sido capaz de darle orden a la sabiduría, convirtiéndola en un arte[3].

El tratado es extenso, algo más de ochocientas páginas *in cuarto*, y en él se encuentran muchos pasajes tomados de otros autores, tanto antiguos (Séneca, Cicerón, Plutarco, Tácito, Pablo de Tarso) como contemporáneos (Montaigne, Du Vair, Bodin, Lipsius, Maquiavelo), ingrediente acerca del cual el propio Charron alerta al lector desde el prefacio de la primera edición (Charron, 1986: 33-34)[4]. Su propósito, en todo caso, no es ser original, aunque también lo sea, sino reunir ideas que permitan reavivar un saber que la época, según juzga, ha olvidado; en términos del propio Charron, el saber "ocuparse de uno mismo, en salud y reposo" (Charron, 1986: 414)[5]. El mérito que le adjudica Naudé, sin embargo, tiene que ver con un aspecto tan notable como criticado de la obra, su carácter de lección sistemáticamente organizada, en condiciones de ser transmitida al "discípulo" (Charron, 1986: 509)[6] según una serie de reglas precisas e

[2] La expresión se encuentra en Marin Mersenne (2005: 154). Para entonces, Charron ya había publicado dos obras: *Les Trois Véritez Contre les Athées, Idolatres, Juifs, Mahumetans, Hérétiques, & Schismatiques* (1ª ed., 1593) y *Discours Chrestiens* (1600-1601).

[3] Así recuerda Charles Sorel las palabras de Naudé: "Qu'il l'estimoit tant qu'il le préféroit à Socrate; Qu' Socrate n'avoit parlé a ses disciples que confusément, & selon les ocurrences, au lieu que Charron avoit réduit la Sagesse en Art, ce qui estoit une oeuvre Divine" (Sorel, *Bibliothèque françoise*; citado por Pierre Bayle, 1740 : II, 147a)

[4] "J'adjouste ici deux ou trois mots de bonne foy, l'un que j'ay questé par cy par là, et tiré la plus part des materiaux de cet ouvrage des meilleurs autheurs qui ont traitté cette matiere Morale et Politique, vraye science de l'homme, tant ancienne, specialement Seneque et Plutarque, grands docteurs en icelle, que modernes. C'est le recueil d'une partie de mes estudes: la forme et l'ordre sont à moy".

[5] "[S]e tenant toujours à soy, en santé et repos".

[6] "Mais je mettray icy les points et chefs principaux de prudence, qui seront advis generaux et communs pour instruire en gros nótre disciple, à se bien et sagement conduire et porter au trafic et commerce du monde, et au maniment de tous affaires". En éste y en varios otros aspectos, el tratado *De la sagesse* podría ser relacionado con la *Ética a Nicómaco*.

incluyendo temas que van desde el matrimonio hasta la prudencia política, desde las diversas maneras de vestirse hasta el modo más adecuado de criar a los hijos o tratar a los sirvientes[7]. Se podría entender *De la sagesse*, por lo tanto, como un tratado de educación, o, mejor, un tratado de iniciación en un modo de pensar y actuar que, frecuente en la antigüedad, Charron considera que cayó poco a poco en el olvido, como parte y reflejo de una cultura enferma en la que los seres humanos "se toman todo en serio, excepto vivir" (Charron, 1986: 629)[8].

La ilustración que se encuentra en el frontispicio de la edición de 1604 nos sirve de guía a lo largo del recorrido. El centro de dicha ilustración está dominado por una mujer desnuda sobre un pedestal, que se abraza a sí misma y sonríe mientras se mira en un espejo sostenido por un ángel. La secundan dos divisas. En una se lee, "*je ne sçay*"; en la otra, "*paix et peu*". Al pie del pedestal, tomadas del cuello por cadenas que se desprenden del mismo, aparecen cuatro figuras, "cuatro pequeñas mujeres, feas, enclenques, arrugadas, encadenadas" (Charron, 1986: 7)[9]: son la pasión, la opinión, la superstición y la ciencia. La pasión, con un dedo levantado, advierte de su poder; la opinión está sostenida con esfuerzo por un gran número de personas, es el vulgo; la superstición, con las manos juntas y el cuerpo doblado, se presenta como "una sirviente que tiembla de miedo"; la ciencia, finalmente, "virtud o probidad (*prud'hommie*) artificial, adquirida, pedante, furiosa de leyes y costumbres, con rostro engreído, vanidoso, arrogante y cejas elevadas (…) lee un libro donde está escrito SÍ, NO" (Charron, 1986: 7-8)[10].

La hermosa y desnuda Sabiduría, sonríe desde su altura, contenta de sí, "sin sostenerse en nada" (Charron, 1986: 34)[11]. Esta alegre carencia de apoyo, junto a la divisa "no sé", opuesta tanto en su sentido como en su lugar dentro del cuadro al "sí, no" que lee la ciencia con rostro "engreído, vanidoso y arrogante", señalan la disposición escéptica. La ciencia, dice Charron, es un "bastón" que sostiene a los

[7] Una de las quejas más famosas por el orden "excesivo" de la obra de Charron se encuentra en Pascal, para quien las divisiones de la *Sagesse* "entristecen y aburren" (Pascal, 1963: Lafuma, 513).
[8] "Ces gens icy font tout à bon escient, sauf de vivre".
[9] "Au dessoubs, y a quatre petites femmes, laides, chetives, ridees, enchaisnées, et leur chaisnes se rendent et aboutissent au Cube qui est sous les pieds de la Sagesse, qui les mesprise, condamne et foule aux pieds".
[10] "La Passion maigre, au visage tout alteré: l'Opinion, aux yeux esgarez, volage, est ourdie, soustenüe et par nombre de personnes, c'est le Peuple. Les deux autres sont de l'autre costé de l'inscription: sçavoir, superstition au visage transy, joignant les mains comme une servante qui tremble de peur: Et la science, vertu ou prud'hommie artificielle, acquise, pedantesque, ferue des loix et coustumes, au visage enflé, glorieux, arrogant, avec les sourcils relevez, qui lit en un livre, où y a escrit, OUY, NON".
[11] "[N]e se tenant à rien, en son pur et simple naturel".

pedantes: "a tales espíritus débiles de naturaleza, prejuiciosos, engreídos e impedidos por lo que adquieren, en tanto enemigos formales de la sabiduría, hago expresamente la guerra en mi libro" (Charron, 1986: 39)[12]. Contra el "sí, no" de los libros, que sostiene y protege, pues, se levanta el "espíritu neto, libre, franco, universal, que considera y juzga acerca de todas las cosas sin obligarse ni jurar por ninguna" (Charron, 1986: 33)[13]. Charron se ocupa de definir con precisión los verbos que utiliza. "Por juzgar no entendemos resolver, afirmar, determinar, lo cual sería contrario a lo segundo, no obligarse a nada; sino que es examinar, ponderar, balancear las razones y contrarrazones de todas las partes, el peso y mérito de éstas, y así buscar la verdad" (Charron, 1986: 386)[14]. Acto seguido, enfrenta dos de las objeciones clásicas contra el escepticismo: la objeción de *apraxia*, a saber, que es imposible actuar sin opiniones; y la objeción según la cual el "creer sin determinar" en lugar de tranquilizar al espíritu lo lleva a una inquietud extrema cercana a la locura, como tan vívidamente lo expresó David Hume ciento cuarenta años después, en la conclusión del primer libro del *Tratado de la naturaleza humana*.

Charron desactiva la objeción de *apraxia* por medio de dos observaciones. Primero, distingue entre "fuero interno" y "fuero externo" de acuerdo a una frase atribuida a Cesare Cremonini: "*intus ut libet, foris ut moris est*"[15]. "Pues quiero que en las acciones externas y comunes de la vida, y en todo lo que es de uso corriente, estemos de acuerdo y nos acomodemos con el común de la gente, nuestra regla no toca para nada el afuera y el hacer, sino el adentro, el pensar y juzgar secreto e interno" (Charron, 1986: 386-387)[16]. Segundo, sostiene que incluso en el fuero interno el sabio puede regular su conducta tal como enseñaron a hacerlo los escépticos académicos: "e incluso en lo secreto e interno, admito que se adhiera y se adopte lo que parezca más verosímil, más honesto, más útil, más cómodo, pero que sea sin determinación,

[12] "Or à tels esprits foibles de nature, preoccupez, enflez, et empeschez de l'acquis, comme ennemis formels de sagesse, je fay la guerre par exprez en mon livre".
[13] "[S]on esprit net, libre, franc, universel, considerant et jugeant de toutes choses, sans s'obliger ny jurer à aucune".
[14] "Par juger nous n'entendons pas resoudre, affirmer, determiner; Cecy seroit contraire au second qui est ne s'obliger à rien; mais c'est examiner, peser, balancer les raisons et contreraisons de toutes parts, le poids et merite d'icelles, et ainsi quester la verité".
[15] Una de las primeras referencias a este *motto*, sin atribución específica, se encuentra en Gui Patin (1846: II, 277). René Pintard (1943 : I, 109) se la adjudica a Cremonini.
[16] "Car je veux qu'en actions externes et communes de la vie, et en tout ce qui est d'usage ordinaire, l'on s'accorde et accommode avec le commun, nostre regle ne touche point le dehors et le faire, mais le dedans, le penser, et juger secrete et interne".

resolución o afirmación alguna (…) Éste es el medio de ejercer lo primero, que es juzgar y permanecer siempre en busca de la verdad" (Charron, 1986: 387)[17].

Para responder a la objeción de que la falta de certezas lleva a la inquietud y a la desesperación, nunca a la tranquilidad de ánimo[18], Charron establece otra distinción fundamental, la de "espíritus débiles" y "espíritus fuertes". Sólo los primeros, dice, vinculan certeza con tranquilidad pues "no tienen la fuerza de mantenerse derechos sobre sus pies y necesitan que se los apoye, (…) no pueden vivir sino en matrimonio ni mantenerse libres, gente nacida para la servidumbre, que temen a los duendes o al lobo que los puede comer si están solos" (Charron, 1986: 403)[19]. Los fuertes, en cambio, disfrutan de la incertidumbre; encuentran en ella "el asiento más seguro, el estado más dichoso del espíritu, que por este medio se mantiene firme, derecho, sereno, inflexible, siempre libre y dueño de sí" (Charron, 1986: 404)[20]. Para utilizar una expresión de La Mothe Le Vayer, los fuertes disfrutan y se aquietan en la "navegación espiritual" (La Mothe Le Vayer, 1988: 148)[21].

Es notable en este punto cómo Charron, al igual que Montaigne o La Mothe Le Vayer, reflejan y hacen frente a las tres grandes conmociones de la temprana historia

[17] "[E]t encores en ce secret et interne, je consents que l'on adhere, et l'on se tienne à ce qui semble plus vray semblable, plus honneste, plus utile, plus commode, mais que ce soit sans determination, resolution, ou affirmation aucune (…) Car c'est le moyen d'exercer le premier, qui est juger et entier tousjours en queste de la verité".

[18] Un pasaje al respecto, entre muchos que pueden citarse, es éste de Marin Mersenne: "Car quel contentement pouvez vous recevoir de votre suspension à laquelle toute la nature semble s'opposer, comme vous ressentez dans vous même par l'aiguillon & le désir qui vous pousse & vous porte à conoistre quelque chose de certain, c'est ce désir que la nature a gravé dans le plus profond de l'esprit & qui fait que nous préférons nos yeux & nos oreilles aus autres sens, d'autant que ces deux sens nous servent davantage pour apprendre les sciences" (Mersenne, 1625 : 204)

[19] "Ils diront aussi que c'est une grande peine de ne se pouvoir resouldre, demeurer toujours en doute et perplex, voire qu'il est difficile de se tenir longuement en cest état. Ils ont raison de le dire, car ils le sentent ainsi en eux-mesmes; cela est aux fols et aux foibles, aux fols présomptueux, partisans, passionnés, prévenus et aheurtés à certaines opinions, qui condamnent fièrement toutes les autres, encores qu'ils soyent convaincus, ne se rendent jamais, se despitent et mettent en cholere, ne recognoissent bonne foy. (…) Aux foibles qui n'ont la force de se tenir droict sur leurs pieds, faut qu'ils soient appuyés; ne peuvent vivre sinon en mariage, ny se maintenir libres, gens nais à la servitude, craignent les lutins, ou que le loup les mange s'ils estoyent seuls".

[20] "[M]ais aux sages, modestes, retenus, c'est au rebours la plus seure assiette, le plus heureux état de l'esprit, qui par ce moyen se tient ferme, droict, rassis, inflexible, tousjours libre et à soy".

[21] "¿Crees que todos los días se encuentra en el globo intelectual lugares todavía no descifrados ni cultivados, tal como lo hemos visto aparecer materialmente ante nosotros, lugares que, por lo que se sabe, no hayan sido hasta aquí descubiertos ni habitados por nadie? Ésta es una de las correspondencias y de las relaciones más verdaderas entre el mundo grande y el pequeño. Y si el descubrimiento no se hace en uno tanto como en el otro sólo es por falta de ánimo o de destreza, por completo desprecio o abandono del arte de especular y meditar, la navegación espiritual, conformándose cada uno con el conocimiento o la ciencia de sus padres, tal como uno se conformaba con las tierras de este país sin interesarse por las de Canadá. Sin embargo, cuando en este océano espiritual aparecen almas heroicas, como las de Tifis o Colón, se abren rutas completamente nuevas, rutas que conducen a países desconocidos, plenos de rarezas y de admiración" (La Mothe Le Vayer, 2005: 195-196).

moderna europea: el estallido del centro geográfico con el descubrimiento de América, el estallido del centro religioso con la Reforma protestante y el estallido del centro astronómico con la teoría copernicana. El sabio es para Charron, en tal sentido, el "espíritu universal", por oposición al espíritu "provinciano", "partidario" o "municipal"; su mirada "observa y considera todo el universo, sin asentarse en cierto lugar, costumbre o manera de vida" (Charron, 1986: 392)[22], entiende "un reino, un imperio y acaso este mundo (puesto que es una gran y auténtica opinión que hay muchos) como un punto hecho por una pluma muy fina" (Charron, 1986: 393)[23]. El tonto, en cambio, "si se le dice que hay otras creencias, costumbres, leyes completamente contrarias a las que ve tener y ejercer, abomina de ellas y las condena rápidamente como barbarie, o bien descree de tales relatos, tan sometida tiene el alma a sus [creencias] municipales, a las que estima como las únicas verdaderas, naturales, universales"(Charron, 1986: 392)[24].

Charron, por lo demás, entiende que tal respeto de la diversidad debe darse asimismo en el terreno religioso. Tanto al interior del cristianismo, dado que el sabio no condena "otros pareceres o juicios contrarios o diversos, viejos o nuevos" (Charron, 1986: 387), como en la relación del cristianismo con otras religiones, puesto que

> en las nuevas tierras, casi todas las cosas que estimamos tanto aquí y las tenemos por reveladas y enviadas del cielo primeramente a nosotros, eran objetos de creencia y común observancia muchos miles de años antes de que tuviéramos noticias de ellas, como la creencia en un solo primer hombre padre de todos, en el diluvio universal, en un Dios que vivió en otro tiempo como hombre virgen y santo (Charron, 1986: 397-398)[25].

[22] "Or le vray moyen d'obtenir et se maintenir en ceste belle liberté de jugement, et qui sera encores une autre belle leçon et disposition à la sagesse, c'est d'avoir un esprit universel, jettant sa veuë et consideration sur tout l'univers, et non l'asseoir en certain lieu, loy, coustume et maniere de vie (…) estre citoyen du monde, commo Socrates, et non d'une ville".

[23] "Or il se faut affranchir de ceste brutalité, et se faut presenter commen un tableau ceste grande image de nostre mere nature en son entiere majesté, remarquer l'a dedans un royaume, un empire, et peut estre ce monde (car c'est una grande et authentique opinion, qu'il y en a plusieurs) comme le traict d'une pointe tres delicate".

[24] "Le sot, si l'on recite y avoit autres creances, coustumes, loix toutes contraires à celles qu'il voit tenir et usiter, il les abomine et condamne promptement comme barbaries, ou bien il mescroit tels recits, tant il a l'ame asservie aux siennes municipales, qu'il estime estre les seules vrayes, naturelles, universelles".

[25] "Secondement, nous trouvons qu'en ces nouvelles terres, presque toutes les choses que nous estimons icy tant, et les tenons pour avoir esté premierement revelées et envoyées du ciel, estoit en creance et observance commune plusieurs mille ans auparavant qu'en eussions ouy les premieres nouvelles, soit au fait de religion, comme la creance d'un seul premier homme pere de tous, du deluge universel, d'un Dieu qui vesquit autrefois en homme vierge et saint".

Esta sorprendente inmersión de la tradición judeo cristiana en la historia antiquísima de la humanidad, tomando sus relatos como motivos míticos a los que muchas otras culturas han recurrido "muchos miles de años antes de que tuviéramos noticias", afecta sin embargo sólo a los aspectos externos y ceremoniales de la religión, precisamente aquellos de los que Jesús, según Charron, intentó liberarnos. No podemos detenernos ahora en este tema, pero tampoco podemos dejar de citar, a modo de invitación, un pasaje notable al respecto. El contexto del mismo es una crítica al concepto de religión como sacrificio y al énfasis en los aspectos rituales y sacramentales del cristianismo; a continuación, Charron agrega: "Y, en fin, el hijo de Dios, doctor en verdad, habiendo venido para destetar (*sevrer*) y despabilar (*deniaiser*) al mundo, los ha abolido a todos [los sacrificios]" (Charron, 1986: 245)[26]. En este sentido puede entenderse que Charron, en uno de los pasajes más controvertidos, haya sostenido que "[t]odas las religiones son extrañas y horribles para el sentido común", pues todas son extrañas a la naturaleza (Charron, 1986: 449)[27]. La misión de Jesús sería entonces liberar a los hombres de esa violencia a que los rituales religiosos los someten (Charron, 1986: 447)[28], devolverlos a lo natural emancipándolos de la enferma identificación entre sacrificio (moral o intelectual) y fe (Charron, 1986: 426)[29]. No es difícil que estas ideas traigan al recuerdo algunos pasajes de Spinoza (del *Tratado teológico-político*, por ejemplo)[30] o nos lleven a pensar que Sabrié acaso descifró una de las claves para entender la dirección general del pensamiento de Charron al decir que "[l]a *Sagesse* no profesa formalmente el deísmo pero tiene el espíritu y las tendencias que conducen hacia él" (Sabrié, 1913: 379)[31].

[26] "Et en fin le fils de Dieu Docteur de verité estant venu pour sevrer et deniaiser le monde, les a du tout abolis".
[27] "Toutes les religions ont cela, qu'elles sont estranges et horribles au sens commun". El título marginal reza "Toutes sont estranges à la nature".
[28] "[J]amais la nature humaine ne cessera, et ne verra la fin d'inventer des moyens de se donner de la peine et du tourment, ce qui vient de l'opinion que Dieu prend plaisir, et se plaist au tourment et deffaite de ses creatures".
[29] "[N]ous avons ce vice que nous n'estimons point ce qui croit chez nous, nous n'estimons que ce qui s'achepte, ce qui coute, et s'apporte de dehors; nous preferons l'art à la nature, nous fermons en plain midy les fenestres, et allumons les chandelles".
[30] Puede verse, entre otros, el capítulo V, titulado "Por qué han sido instituidas las ceremonias y por qué y para quienes es necesaria la fe en las historias" (Spinoza, 2003: 152-169)
[31] Al respecto, también es bueno recordar que cuando Marin Mersenne ataca la filosofía de Charron, no lo hace, como cabría esperar en *La vérité des sciences: contre les sceptiques ou pyrrhoniens*, sino en *L'impieté des déistes* (cfr. Mersenne, 2005: 160-164). Mersenne entiende, pues, que las ideas de Charron alimentan el deísmo; lo mismo pensará cien años después César Chesnau Du Marsais en su *Examen de la religion* (1745), aunque, claro, considerándolo por ello digno del mayor elogio, no de crítica.

2. Escepticismo y naturaleza

Hasta aquí hemos mencionado en varias oportunidades términos como "naturaleza" o "natural" aludiendo al sentido positivo que tienen estos términos en el tratado *De la sagesse*. Más aún, la desnudez de la bella Sabiduría que aparece en el frontispicio del libro simboliza esa inocencia risueña de la naturaleza que se opone a la artificialidad adquirida y dogmática de la ciencia. La ciencia, con sus supuestas certezas, es para Charron, efectivamente, un obstáculo para la recuperación o el renacimiento del saber más importante, que no es un saber creer sino un saber "vivir y morir bien" (Charron, 1986: 33)[32]. Habría un vínculo directo e íntimo entre la naturaleza y este tipo de saber, vínculo que la ciencia, con su carga erudita, cortaría para encerrar al hombre en sus propias fantasías y entorpecer o imposibilitar así el fluir espontáneo y suave de su deseo. Se ha comparado con razón esta idea, central en el tratado *De la sagesse*, con la concepción cartesiana según la cual los falsos saberes de la memoria representan un impedimento para que la razón o luz natural reconozca en sí misma las huellas del saber que ya posee. Descartes lo dice en varios de sus escritos; entre ellos, en el diálogo inconcluso titulado *Búsqueda de la verdad mediante la razón natural*, donde aparecen tres personajes: Eudoxo, "un hombre de inteligencia corriente, pero cuyo juicio no está pervertido por ninguna creencia falsa y que posee toda la razón en su pureza natural", Poliandro, que "nunca ha estudiado nada" y Epistemón, que "conoce con exactitud todo lo que puede conocerse en las escuelas" (Descartes, 2009: 52-53)[33]. Como se sabe, Descartes-Eudoxo muestra finalmente que al erudito Epistemón, agobiado por los prejuicios del supuesto saber, le resulta mucho más difícil reconstruir la cadena natural de verdades que al buen salvaje Poliandro, quien "dado que no sigue a más maestro que al sentido común y su razón no está maleada por ningún falso prejuicio, es casi imposible que se equivoque" (Descartes, 2009: 101).

En el diálogo de Descartes, además del vínculo mencionado entre naturaleza y razón, o erudición y prejuicio, se pueden descubrir varias otras semejanzas con la

[32] "Voyla pourquoy cest oeuvre, qui instruit la vie et les moeurs à bien vivre et bien mourir, est intitulé Sagesse".

[33] No hay seguridad acerca del año en que fue compuesto este diálogo; algunos (Popkin, por ejemplo) lo consideran una obra de juventud, para Charles Adam debería datarse en 1641, para Henri Gouhier correspondería pensar más bien en 1647; Geneviève Rodis-Lewis, por su parte, considera probable que Descartes haya proyectado el diálogo como un regalo a Cristina de Suecia, regalo que la muerte le impidió terminar (cfr. G. Rodis-Lewis, 1996: 249).

Sagesse de Charron. Así, por ejemplo, se ha visto que Descartes, como Charron, admite dos maneras de llegar a la sabiduría, o en virtud de un temperamento natural privilegiado o en virtud de las instrucciones de algún sabio que nos desengañe de las malas doctrinas aprendidas[34]. También parece muy similar la distinción entre los tres tipos humanos que reconoce Charron y los representados en el diálogo por Descartes: el sabio, el erudito y el ignorante. Uno y otro reconocen que los peores son los segundos, que creen saber y, por lo tanto, no se dejan enseñar[35]. Por último, el hecho de que ambos filósofos ofrezcan un camino que les ha sido personalmente útil, sin establecerlo como obligatorio o el único posible. "Yo no me he propuesto nunca prescribir a otros el método que deben seguir en la búsqueda de la verdad, sino tan sólo exponer el que empleado yo para que, si parece malo, se rechace", dice Eudoxo-Descartes (Descartes, 2009: 99); Charron, por su parte, había aclarado: "en todo lo que propongo, no pretendo obligar a nadie, solamente presento las cosas y las exhibo sobre el tablero; de ninguna manera me enojaré si no se me cree, eso es propio de los pedantes" (Charron, 1986: 41)[36].

Hay, sin embargo, otra semejanza que resulta un poco desconcertante y nos lleva directamente al punto más difícil de resolver en la obra de Charron. Descartes, como se sabe, sostiene que hay "algunas primeras semillas de verdades depositadas por la naturaleza en los espíritus humanos que nosotros ahogamos leyendo y escuchando diariamente tantos y tan diversos errores" (Descartes, 1980: 49). La ciencia consistiría justamente en despertarlas para que en su mismo, natural, despliegue nos lleven fácilmente a la verdad. Pues bien, Charron afirma algo muy semejante, a saber, que hay en el alma una "semilla de la razón universal (…) por la cual se actúa según Dios, según

[34] "Pues el hombre ha llegado ignorante al mundo y, al no haberse apoyado su conocimiento desde temprana edad sino en la debilidad de sus sentidos y en la autoridad de sus preceptores, es casi imposible que su imaginación no esté llena de falsos pensamientos hasta que esa razón pueda tomar las riendas; así que necesita, además, o muy buena condición natural o instrucciones de alguien prudente (*sage*)" (Descartes, 2009: 49-50). Charron dice, por su parte: "Pour acquerir et parvenir à cette sagesse, il y a duex moyens, le premier est en la conformation originelle, et trempe premiere, c'est à dire au temperament de la semence des parens (…) Le second moyen est en l'estude de la Philosophie, je n'entens de toutes ses parties, mais de la morale (sans toutefois oublier la naturelle) qui est la lampe, le guide, et la regle de nostre vie" (Charron, 1986: 36). Sobre esta semejanza, véase J. R. Maia Neto (2003: 104-105).

[35] "Ceux de la premiere et derniere [classe] ne troublent point le monde (…) Ceux du milieu font tout le bruit, et les disputes qui sont au monde, presomptueux, tousjours agitez et agitans" (Charron, 1986: 292-293). Sobre esta tricotomía, véase Gianni Paganini, 1987: 113-156.

[36] "Tiercemente en tout ce que je propose, je ne pretends y obliger personne, je presente suelement les choses, et les estalle comme sur le tablier : je ne me metz pas en cholere si l'on ne m'en croit, c'est à faire aux pedans"

uno mismo, según la naturaleza, según el orden y el reglamento universal del mundo" (Charron, 1986: 424)[37]. Este y otros pasajes semejantes han sido considerados pruebas innegables de un influjo estoico, más aún cuando van acompañados de citas de Séneca, "¿qué es la naturaleza sino Dios y la razón divina inserta en todo el mundo y en todas sus partes?" (Charron, 1986: 424)[38], que parecen completar la idea, y se toma nota del gran número de pasajes y citas de Guillaume Du Vair en el libro III del tratado[39].

Esta afiliación estoica, sin embargo, que muchos intérpretes defienden, tropieza entre otras cosas con la defensa de Epicuro, "el gran doctor de la voluptuosidad" (Charron, 1986: 790), con la crítica a quienes pretenden separar la voluptuosidad espiritual de la corporal (Charron, 1986: 785)[40], con el hecho de considerar al dolor y la enfermedad los únicos males (Charron, 1986: 67 y 255)[41], con el hecho de considerar la bondad más cercana a la sabiduría que la virtud (Charron, 1986: 432-433)[42] y, por supuesto, con el creer sin determinación que define al sabio. Quedémonos en este último punto formulándolo explícitamente como cuestión a resolver. ¿Cómo es posible que, para Charron, "esa semilla de razón universal por la cual se actúa según Dios, según uno mismo, según la naturaleza" no sólo sea compatible con la *epoché* sino que nos lleve a ella? Dicho en otros términos, y poniendo en duda el título de mi propio

[37] "Voicy donc une preud'hommie essentielle, radicale, et fondamentale, née en nous de ses propes racines, par la semence de la raison universelle, qui est en l'ame, comme le ressort et balancier en l'horloge, comme la chaleur nauturelle au corps, se maintient de soy-mesme forte et invincible, par lequelle l'on agit selon Dieu, selon soy, selon nature, selon l'ordre et la police universelle du monde, quietement, doucement, et ainsi sombrement et obscurement, sans bruit, comme le batteau qui n'est poussé que du fil et du cours naturel et ordinaire de l'eau". Recordemos que también Michel de Montaigne alude a "la semence de la raison universelle empreinte en tout homme non desnaturé" (Montaigne, 2004: 1059)

[38] "Quid Natura nisi Deus, et divina ratio toti mundo et partibus eius inserta?" (cita modificada de Séneca, *De beneficiis*, IV, 7, 1)

[39] Guillaume Du Vair (1556-1621) fue el gran populizador de las ideas estoicas hacia finales del siglo XVI y comienzos del XVII. Charron toma pasajes tanto de *La Philosophie morale des Stoiques* como de *La Sainte Philosophie* en, por lo menos, los capítulos XXXI, "Contre la colere", XXXIII, "Contre l'envie", XXXIV, "Contre la vengeance", XXXV, "Contre le jalousie", XLI, "Plaisir charnel, Chasteté, Continence", y XLII, "De la gloire et l'ambition". Recordemos, por otra parte, que alguien, tal vez Guez de Balzac, calificó a Charron, despectivamente, de "secretario de Montaigne y Du Vair" (Sorel, *Bibliothéque françoise*, citado por Pierre Bayle, 1740: II, 147a). Entre quienes han considerado a Charron un estoico "sui generis" se encuentra Michel Adam (1991).

[40] "Il y en a de spirituelles et corporelles, non a vray dire elles soyent separées: car elles sont toutes de l'homme entier et de tout le sujet composé".

[41] "La maladie et la douleur (…) son les plus grands, et peut estre les seuls maux de l'homme".

[42] "[M]ais pource que la vertu fait plus de bruit et déclat, et agit avec plus de vehemence que la bonté, elle est plus admirée et estimée du populaire, qui est sot juge, mais c'est à tort. Car ces grandes enleveures et extravagantes productions, qui semblent étre tout zele et tout feu, ne sont pas du jeu, et n'appartiennent aucunement à la vraye preud'hommie; ce sont plustost maladies et accez fievreux, bien eslongnez de la sagesse, que nour requerons icy, douce, equable, et uniforme".

trabajo, ¿cómo es posible una sabiduría escéptica cuando la sabiduría estuvo, desde Aristóteles por lo menos, ligada al conocimiento más elevado y cierto?

Para intentar responder a esta cuestión, es preciso hacer una aclaración preliminar. Charron distingue tres tipos de sabiduría: la divina, la humana y la mundana. La primera es competencia de los teólogos, que educan para el claustro. La segunda, en cambio, competencia específica del tratado que analizamos, tiene por objeto formar "un hombre para el mundo", para "la vida común o civil" (Charron, 1986: 35)[43]. En este sentido, el tema del cual se ocupa Charron tiene su correspondencia más famosa con la *phrónesis* aristotélica. Ahora bien, en Aristóteles parece haber problemas serios para conciliar ambos tipos de saber, la *sophía* y la *phrónesis*, en el marco de una sola teoría moral (Guariglia, 1997: 331-332). Charron, en cambio, resuelve esta dificultad de un plumazo. La sabiduría divina no es un *saber* sino un *creer* y puede darse "sin probidad, acción y sin virtud moral alguna" (Charron, 1986: 825). Idea notable que por un lado separa claramente la religión de la moral y por el otro ratifica que no es necesario tener certezas para ser hombre de bien.

El punto más directamente relacionado con nuestro tema, sin embargo, se abre a partir de la otra distinción, la que se da entre sabiduría mundana y sabiduría humana. La mundana es la del vulgo, que corresponde, dice Charron, "a la naturaleza enviciada y corrupta" dominada por la opinión y la supuesta ciencia. La sabiduría humana, por el contrario, corresponde "a la naturaleza pura y completa" (Charron, 1986: 824)[44]. En esta última expresión se encuentra, a nuestro juicio, la clave desde la cual concibe Charron la posibilidad de una sabiduría escéptica. En efecto, me atrevería a decir que el núcleo del tratado de la *Sagesse* se encuentra en un concepto enaltecido y acaso sacralizado de *naturaleza*[45]. Por eso su libro exhorta a que "aprendamos de los animales" tal como lo han hecho Sócrates y todos los grandes sabios (Charron, 1986: 845)[46]. Por eso sostiene

[43] "[J]e ne formois icy ou instruisois un homme pour le cloistre, mais pour le monde, la vie commune et civile, ny ne faisois icy le Theologien ni le Cathedran, ou dogmatisant, ne m'assubjettissant scrupuleusement à leurs formes, regles, stile, ains usois de la liberté Academique et Philosophique".

[44] "Or nous pouvons dire qu'il y a trois sortes et degrez de Sagesse, Divine, Humaine, Mondaine, qui respondent à Dieu, nature pure et entiere, nature viciee et corrompuë".

[45] Creo que Michel Adam pudo haber dado aquí en la tecla al decir que el estoicismo de Charron "puede ser entendido como una secularización de la manera en que el *poverelo* [es decir, Francisco de Asís] vivía su vínculo con la naturaleza" (Adam, 1991: 70).

[46] "Apprenons des bestes, lesquelles se laissent guider à la simplicité de nature, et menent une vie douce, paisible, innocente avec toute liberté, repos, seureté, exemptes de tant de maux, vices, dereglemens, que l'homme prend pour sa part à faute de croire et suivre nature. Qui a rendu Socrates et tous les autres grands hommes que j'ay nommé au commencement si sages, que la pratique de cette leçon?".

que bastaría con "seguir la naturaleza" para ser sabio (Charron, 1986: 33-34)[47], aconseja el disfrute (Charron, 1986: 263)[48], critica el valor que se atribuye a lo difícil y penoso (Charron, 1986: 259-260)[49] o afirma que las religiones son en buena medida inventos de los hombres para infligirse castigos (Charron, 1986: 446-447)[50].

Pueden identificarse aquí enseñanzas del estoicismo y del epicureísmo; no obstante ello, Charron sigue sosteniendo que desconocemos la verdad, que únicamente Dios la posee y que a nosotros sólo nos corresponde buscarla (Charron, 1986: 138)[51]. Es más, afirma que carecemos de un criterio de verdad (Charron, 1986: 138)[52] y, al mismo tiempo, sostiene que "las opiniones y juicios naturales son siempre verdaderos, buenos y santos" sin ver contradicción alguna entre estos postulados (Charron, 1986: 857)[53]. Parece que la única, o al menos la mejor, conclusión a derivar de ellos es que, para Charron, el impulso natural nunca se equivoca. Ahora bien, para alcanzar o recuperar tal seguridad implícita en el impulso natural es necesario aprender a separarlo de toda la carga de prejuicios y fantasías (filosóficas, teológicas) que la cultura nos ha impuesto[54].

[47] "Cognoissance de soy, Liberté d'esprit nette et genereuse, Suyvre nature (cettuy-cy ha tres grande estendue, et presque seul suffiroit), Vray contentement: lesquelz ne se peuvent trouver ailleurs qu'au sage. Celuy qui faut en l'un de ces points n'est point sage".

[48] "Nous n'avons la suffisance de jouïr, mais suelement de desirer".

[49] La tristeza, dice Charron, "vient d'une opinion qui tient le monde enchanté et miserable, qu'il n'y a rien utile, s'il n'est penible, rien ne vaut s'il ne couste, l'aisance luy est suspecte".

[50] "Toutes [les religions] croient que le principal et plus plaisant service à Dieu et puissant moyen de l'appaiser, et pratiquer sa bonne grace, c'est se donner la peine, se tailler imposer, et charger de force besogne difficile et douloureuse (…) jamais la nature humaine ne cessera, et ne verra la fin d'inventer des moyens de se donner de la peine et du tourment, ce qui vient de l'opinion que Dieu prend plaisir, et se plaist au torment et deffaite de ses creatures".

[51] "[N]ous sommes nais à quester la verité: la posseder appartient à une plus haute et grande puissance".

[52] "Quand il [l'homme] adviendroit que quelque verité se rencontrast entre ses mains, ce seroit par hazard, il ne la sçauroit tenir, posseder, ny distinguer du mensonge. Les erreurs se reçoivent en nostre ame, par mesme voye et conduicte que le verité, l'esprit n'a pas de quoy les distinguer et choisir".

[53] Vale la pena citar el pasaje completo: "Mais repliquera-on, si cette liberté n'est moderee et bridee, il y a danger que l'esprit s'esgarera y se perdra, se remplissant de foles et fausses opinions: comme souvent s'est veu; cela esta vray, mais objecter cela, c'est montrer que lon ne prend pas ma peinture toute entiere: car comment se pourra-il perdre, ny seulement faillir aucunement, quand bien il voudroit, s'il ne determine rien, s'il ne s'oblige et ne s'attache à rien, comme veut la cinquiesme et sixiesme leçon de Sagesse. Item, si en jugeant il fuit en tout et par tout nature, comme porte la septiesme et derniere leçon, les opinions et jugemens naturels sont toujours vrays, bons et sains".

[54] Me parece que lo que intenta explicar Charron podría entenderse a partir de este pasaje de Plutarco, donde defiende el vivir sin opiniones de los académicos: "El alma tiene tres movimientos: impresión, impulso y asentimiento. El movimiento de impresión no puede quitarse, aunque quisiéramos; antes bien, tan pronto como se nos aparecen las cosas, tenemos una impresión y somos afectados por ellas. El movimiento de impulso, que se origina en el de impresión, nos lleva activamente hacia los objetos apropiados dado que se produce una inclinación, una suerte de desequilibrio en la balanza del principio dirigente. De manera que los que suspenden el juicio acerca de todo tampoco excluyen este movimiento sino que hacen un uso del impulso que los lleva naturalmente hacia lo que parece apropiado. ¿Qué es, por tanto, lo único que evitan? Aquello en donde se originan la falsedad y el engaño: opinar y asentir precipitadamente, lo cual es ceder ante las apariencias en virtud de la debilidad y no implica nada útil. (…) Porque la suspensión de juicio no nos aparta de la sensación ni establece un cambio en las afecciones

Devolver la razón a su pureza original, en la cual se encuentra o más bien se funde, con la naturaleza. En este sentido creo que debemos tomarnos muy en serio la idea de que la sabiduría humana corresponde a la "naturaleza pura y completa". Lo notable es que el sabio de Charron parece poder alcanzar esta correspondencia con sus solas fuerzas, algo que acaso Pelagio o Pedro Abelardo mirarían con cierta simpatía pero nunca Agustín, Calvino o Lutero[55]. No podemos ocuparnos de este punto, por supuesto, pero en todo caso el mismo nos sirve de camino para descubrir lo que según creo estaría en el origen del escepticismo de Charron. Para Charron, como para los escépticos antiguos, el escepticismo era el mejor purificador de toda certeza, incluso de la suya propia en tanto se transformaba en *dogma*, teoría que detiene el movimiento de la vida y se superpone a ella. La ejercicios escépticos, mostrando "que no hay razón que no tenga una contraria" (Charron, 1986: 137)[56], resguardarían precisamente de la reificación de la certeza llevando al sabio a un estado de pura atención al acontecer natural, donde la imaginación, fuente de inquietud (Charron, 1986: 156)[57], no interviene y en consecuencia se puede disfrutar serenamente de lo que *es*. Por ello, Charron puede decir que el sabio recupera su parentesco con los animales, que "no se conforman ni se alimentan con opiniones y fantasías, sino con lo presente, palpable y verdadero" (Charron, 1986: 234)[58].

Bibliografía

Adam, Michel (1991) *Études sur Pierre Charron*, Talence, Presses Universitaires de Bordeaux.

irracionales y en los mismos movimientos; sólo desactiva nuestras opiniones, pero hace un uso natural de todo lo demás" (Plutarco, *Adversus Colotem*, 1122 B-F; en Long y Sedley, 1987: I, 450).

[55] Es notable en este sentido un pasaje de *Les trois véritez* donde Charron afirma que "el peché n'est pas chose que subsiste de soy, n'a vie que autant que ta volonté et approbation luy en done: si tost qu'il te deplaist, il perd son venin, son esguillon" (Charron, 1635: 65). Véase al respecto Faye (1998: 241-280)

[56] "Il n'y a raison qui n'en aye une contraire, dit la plus saine et plus seure Philosophie: ce qui se montreroit par tout qui voudroit".

[57] "[C]ette puissance [l'imagination] qui est au dessous de l'entendement, et au dessus des sens, à laquelle appartient le premier jugement des choses, se laisse la plupart du temps corrompre ou tromper, dont elle juge mal et temerairement, puis elle manie et remue nos affections mal à propos, et nous remplit de trouble et d'inquietude".

[58] "Les bestes ne se contentent, ny ne se paissent d'opinions et de fantasies, mais de ce qui est present, palpable et en verité".

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

Charron, Pierre (1986) *De la sagesse*, Paris, Fayard.

Charron, Pierre (1635) *Les trois véritez. Derniere edition, reveuë, corrigée, & de beaucoup augmenté*, à Paris, chez Jacques Villery.

Descartes, René (2009) *La búsqueda de la verdad mediante la razón natural*, traducción e introducción de Juan Canal, Oviedo. KRK.

Descartes, René (1980) *Reglas para la dirección del espíritu*, en *Obras escogidas*, traducción de E. de Olaso y T. Zwanck, Buenos Aires, Charcas.

Faye, Emmanuel (1998) *Philosophie et perfection de l'homme. De la Renaissance à Descartes*, Paris, Vrin.

Guariglia, Osvaldo (1997) *Aristóteles o la Moral de la Virtud*, Buenos Aires, Eudeba.
La Mothe Le Vayer, François (1988) *Discours faits à l'imitation des anciens*, Paris, Fayard.

Long, A. A. y Sedley, D. N. (1987) *The Hellenistic Philosophers*, Vol. I, Cambridge, Cambridge University Press.

La Mothe Le Vayer (2005) *Diálogos del escéptico*, edición de F. Bahr, Buenos Aires, El cuenco de plata.

Maia Neto, José Raimundo (2003) "Charron's *épochè* and Descartes' *cogito*: the sceptical base of Descartes' refutation of scepticism", en G. Paganini (ed.), *The Return of Scepticism from Hobbes and Descartes to Bayle*, Dordrecht, Kluwer.

Mersenne, Marin (2005) *L'impieté des déistes*, édition et annotation par Dominique Descotes, Paris, Honoré Champion.

Mersenne, Marin (1625) *La vérité des sciences: contre les sceptiques ou pyrrhoniens*, Paris, chez Toussaint de Bray.

Montaigne, Michel de (2004) *Les Essais*, édition Villey-Saulnier, Paris, PUF.

Paganini, Gianni (1987) "«Sages», «spirituels», «esprits forts». Filosofia dell'«esprit» e tipologia umana nell'opera di Pierre Charron", en AA.VV., *La saggezza moderna. Temi e problemi dell'opera di Pierre Charron*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane.

Patin, Gui (1846) *Lettres de Gui Patin*, edición de J.-H. Reveillé-Parise, Paris, chez J.-B. Bailliére.

Pascal, Blaise, (1963) *Œuvres complètes*, édition Louis Lafuma, Paris, Du Seuil.

Pintard, René (1943) *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe. siècle*, Paris, Boivin.

Rodis-Lewis, Geneviève (1996), *Descartes. Biografía*, Barcelona, Península.

Sabrié, J.-B. (1913) *De l'humanisme au rationalisme. Pierre Charron (1541-1603*), Paris, Alcan.

Spinoza, Baruch (2003) *Tratado teológico-político*, edición de A. Domínguez, Madrid, Alianza.

Hegel como precursor del giro lingüístico Reconocimiento, intersubjetividad y lenguaje en la primera Filosofía del espíritu de Hegel (1803/04)[1]

Julio De Zan (UNSAM-CONICET)

Introducción

El texto al que me voy a referir es parte de los materiales manuscritos elaborados por Hegel para sus *Lecciones* dictadas en la Universidad de Jena en el semestre de inverno de 1803/04, con el título de "Sistema de Filosofía especulativa". La primera transcripción y edición del texto, realizada por Hoffmeister en 1932 era defectuosa, y ha sido reemplazada por el Volumen 6 de la Edición crítica de las *Gesammelte Werke*, preparada en el Hegel-Archiv de Bochum por Klaus Düssing y Heinz Kimmerle. Una primera traducción castellana está en preparación[2].

Este primer esbozo de la filosofía del espíritu de Hegel comienza con una teoría de la conciencia en el sentido de una genealogía que muestra cómo, a través de sucesivas mediaciones, esta se desarrolla y se constituye como espíritu. Mientras que en la *Enciclopedia* la conciencia no es más que un momento del espíritu subjetivo, aparece aquí como la determinación más esencial del concepto del espíritu en general: "El

[1] He trabajado con el texto de la edición crítica de las obras de Hegel que está siendo publicada desde 1968 en la Editorial Félix Meiner de Hamburg por la Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und Deutsche Froschungsgemeinschaft. K. Düssing y H. Kimmerle, editores del tomo 6, *Jenaer Systementwürfe I*, han reconstruido el texto "definitivamente válido" del manuscrito de 1803/1804 sobre Filosofía de la naturaleza y Filosofía del espíritu. Esta edición reemplaza la más antigua de J. Hoffmeister: *Jenaer Real philosophie I*, Leipzig, 1932. Este manuscrito, como el de la *Filosofía Real de 1805/06*, fueron redactados como soportes de las *Lecciones* dictadas por Hegel durante los años respectivos en la Universidad de Jena. Por eso se alude también a ellos como las *Lecciones de Jena*. La traducción de los textos citados es nuestra, y vale como anticipo de la edición castellana completa de esta primera "Filosofía del espíritu", que estoy preparando para la Editorial Cuenco de Plata, Bs. As. 2011. He considerado justificado transcribir algunas citas relativamente extensas de mi traducción, porque creo que este texto no ha sido leído todavía nunca en castellano, y porque, dada la forma de apunte borrador del original alemán, la traducción conlleva necesariamente una interpretación del sentido de las expresiones de Hegel. Se cita en adelante con la sigla HGW, que remite a la edición indicada del texto.

[2] Hegel (1975) *Gesammelte Werke*, Bd. 6, *Jenaer Systementwürfe I*, hrsgg. v. K. Düssing u. H. Kimmerle, Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und Deutsche Forschungsgemeinschaft, Félix Meiner Verlag, Hamburg. Se cita en el texto con la sigla HGW.

concepto del espíritu, tal como se determina aquí, es lo que se denomina conciencia" (HGW 6. 266), y el lenguaje no es una propiedad suya entre otras, sino el propio ser en sí y para sí del espíritu como conciencia[3]. Desde el punto de vista del método la exposición presenta rasgos de lo que será el método fenomenológico de Hegel en la gran obra de 1807[4].

Aquí la conciencia aparece a continuación de la Filosofía de la naturaleza orgánica, en el análisis de la sensación, que es común al hombre y al animal. A partir de la intuición sensible la conciencia se separa en el hombre y se contrapone a la naturaleza como el objeto de su conocimiento y acción (HGW 6. 275). Se eleva luego a la conciencia de sí misma como la potencia de la aprensión y la representación del mundo de los objetos en cuanto tales. "La conciencia es en primer lugar lo que se opone a aquello de lo cual ella es conciencia". Pero la conciencia se mostrará también como "lo contrario de esta separación, el absoluto ser uno de la diferencia" (HGW 6. 266). Ella solamente puede reconocerse a sí misma por la mediación del conocimiento de sus objetos. A través del conocimiento de *lo que es para ella* el mundo, de *lo que ella hace* con las cosas y del *reconocimiento que recibe de los otros*, llega la conciencia al conocimiento de lo que ella es en sí y para sí. Pero el ser de la conciencia en cuanto contrapuesta a la naturaleza y al mundo como totalidad objetiva no tiene, sin embargo, en sí mismo, ninguna realidad, es solamente algo subjetivo (el puro ser para sí que se diferencia del en sí), y carece de existencia exterior. En un segundo paso, a través de la memoria y la imaginación, la conciencia cobra una vida propia, autónoma, en cuanto es capaz de evocar y combinar sus contenidos independientemente de la percepción, en un ordenamiento libre del espacio y del tiempo. Esta vida de la conciencia en la imaginación empírica "no tiene [tampoco, sin embargo] ninguna realidad, es algo subjetivo, carece de existencia exterior... y la conciencia en cuanto imaginación empírica es un sueño ilusorio, despierto o dormido, pero vacío y privado de verdad, una demencia permanente, o un estado transitorio de enfermedad" (HGW 6. 285). Puede verse aquí una alusión al experimento de Calderón de la Barca, pero el insoluble problema de *La vida es sueño* no se le plantea al filósofo porque: "La esencia de la

[3] En su presentación panorámica sobre la Filosofía del Lenguaje en las obras de Hegel, Th. S, Hoffmann (1996) ha llamado la atención sobre la especial importancia del texto que aquí se analiza. Agradezco a Daniel Lesserre que me ha facilitado el conocimiento de este artículo.

[4] Para un análisis lógico, o *sistematológico* de la concepción de Hegel en los fragmentos de 1803/04, y para su confrontación con los otros textos de Jena anteriores a la *Fenomenología*, cfr.: Kimmerle, (1970).

conciencia consiste en ser absoluta unidad de los opuestos... En esta unidad de opuestos el ser consciente de sí es uno de los lados de la oposición, y aquello de lo cual aquel es consciente es el otro lado" (HGW 6, 273). Finalmente, como escribirá más tarde, en el lenguaje, "el mundo, la naturaleza, ya no es más un reino de imágenes conservadas en la interioridad, que no tienen ningún ser, sino un reino de los nombres. Aquel reino de las imágenes es el espíritu en sueños... su despertar es el reino de los nombres" (HGW 8, 190).

La primera forma de la toma de posesión del mundo por el hombre es *la designación, el ponerles nombres a las cosas* (HGW 6, 288). La designación, o el juego nominativo de lenguaje, para usar la expresión de Wittgenstein, no es uno más, entre otros infinitos juegos posibles de lenguaje, sino el que realiza su función referencial, sin la cual no puede establecerse la diferencia entre la intuición y el sueño, entre realidad y fantasía. La preeminencia del sentido sobre la referencia en la teoría del significado lleva a hipostasiar el lenguaje. Pero este no es el caso en Hegel por el anclaje de la referencia de los nombres.

Kimmerle resume los momentos del análisis de Hegel del desarrollo de la conciencia a partir de la sensación de esta manera: "intuición, imaginación, recuerdo y memoria tienen su existencia exterior en el *nombre*. Este supera la *referencia muda* de la intuición en sí". Para análisis psicológico de la reflexión que objetiva los fenómenos de la conciencia, la intuición sigue siendo *una cosa* [interior] que es puesta en conexión con *otras imágenes* solamente mediante el acto subjetivo del relacionar [o de la asociación]. Al llegar al lenguaje Hegel abandona este enfoque psicológico, subraya que ya el simple nombre en cambio es *en sí* un signo que "*permanece* idéntico independientemente de la cosa y del propio sujeto. Existe en definitiva *como lenguaje*, como término medio entre un sujeto y los otros sujetos" (Kimmerle, 1970: 249). El significado del lenguaje ya no es solamente *para mí*, tiene una referencia objetiva, y un sentido intersubjetivo, que es esencialmente comunicable. La intersubjetividad de los significados del lenguaje disuelve el problema del idealismo subjetivo y del solipsismo de la conciencia. Por eso intercala Hegel, en el contexto de esta filosofía del lenguaje unos párrafos sobre el debate del idealismo y el realismo filosófico.

1. El concepto del lenguaje

Mediante las representaciones de la aprehensión intuitiva, de *lo que es para la conciencia*, esta produce ya en sí misma un término medio con referencia al objeto de la intuición. La imagen empírica es en cierto modo un *signo* y un *término medio*, pero como algo interior, sometida al flujo de la conciencia.

> Aquí el significado del signo no existe más que en relación al sujeto [o para la conciencia], depende de su arbitrio, y por lo tanto solamente a través del propio sujeto se puede saber lo que él piensa con este signo [mental]. El signo carece todavía de significado en sí mismo, porque, el significado no se ha separado del sujeto (HGW 6. 286 15-287).

En la medida en que el significado de los signos es solamente para la conciencia, "depende de su arbitrio"; tales signos no forman por lo tanto un lenguaje, no son comunicables, y para saber lo que el sujeto piensa con estos signos mentales habría que usar *un verdadero lenguaje* para preguntárselo, y para que él pueda responder de manera comprensible, hacerse entender por los demás, y entender-*se* incluso a sí mismo porque, como diríamos nosotros con Ricoeur: el propio pensar es un diálogo consigo mismo, pero como un otro.

Refiriéndose luego a los conceptos del entendimiento, escribe Hegel: "El lenguaje, que se eleva hasta el entendimiento, llega a ser con esto en sí, guarda (o conserva) el nombre singular que ha sido dicho, -el concepto, como todo lo demás, cae también en el lenguaje, y es con ello algo absolutamente comunicable (absolut mitzutheilender)" (HGW 6.294, 12-14). El camino de la formación del concepto no va del entendimiento al lenguaje, para pasar luego a la comunicación, sino que es el lenguaje mismo el que se eleva al concepto, y *es esencialmente comunicable*. "El concepto del entendimiento no es más que la unidad de la conciencia que, desde el nombre, retorna a sí misma" (*die aus dem Nahmen zurückkehrende Bwußtsein* HGW 6.294, 18). Estos textos pueden interpretarse ya como una clara y precisa indicación de la dependencia del pensamiento con respecto a los signos del lenguaje, de la imposibilidad de un sentido objetivo pre-lingüístico, e incluso como una anticipación de la tesis de Wittgenstein sobre la imposibilidad de un lenguaje privado. Está claro que un individuo sólo, encerrado en el solipsismo de la conciencia y sus fantasmas, no puede tener un lenguaje, y no sería más que un *animal enfermo*, delirante, cuya única cura

sería retornar a los límites de la inmediatez del realismo empírico inmediato de la vida sensitiva[5].

La expresión "*absolutamente* comunicable" en el párrafo citado más arriba quiere decir que la comunicabilidad es esencial al lenguaje en sí mismo, y que la comunicación no es un uso ulterior e instrumental del lenguaje, como algo ya constituido de manera pre-comunicativa; quiere decir, en otros términos, que la semántica no es independiente de la pragmática, o del uso comunicativo del lenguaje. "Un verdadero lenguaje" solamente puede existir en un espacio público de comunicación intersubjetiva, como el *Volksgeist*, en términos de Hegel. Podría decirse también que es mediante el lenguaje de la propia acción comunicativa que se genera performativamente el espíritu objetivo, o la intersubjetividad. Esta terminología no es ya ciertamente de Hegel, pero del texto resulta, con toda claridad, que no es posible construir una adecuada teoría del significado del lenguaje a partir de la filosofía de la conciencia.

Pero este giro pragmático no deja sin embargo el significado flotando en el mar de la contingencia. "El significado tiene que existir por sí, contrapuesto a aquello que significa [es decir: al referente], y contrapuesto a aquel para quien tiene significado" [es decir, al interlocutor al que se dirige la expresión]. "*Die Bedeutung muß für sich sein, entgegengesetzt dem, das bedeutet, und dem für welches es die Bedeutung hat*" (HGW 6. 287). El significado de los nombres cobra una permanencia independiente de la fluidez de la conciencia subjetiva, pero también de la contingencia del acto de habla que lo expresa y de la mutabilidad de las cosas. La existencia lingüística de los significados es el término medio entre un sujeto y los otros sujetos, permite el entendimiento intersubjetivo. "El término medio (*die Mitte*) es aquello en lo cual la conciencia se libera de sus verdaderas oposiciones, así, en el lenguaje, supera la separación de los otros a los que habla (*von andern zu denen er spricht*)" (HGW 6.278)[6]. El lenguaje

[5] En las últimas páginas de la "Filosofía de la naturaleza", al hablar de la enfermedad, había escrito Hegel en este mismo manuscrito: "*Mit der Krankheit überschreitet das Thiers die Gräntze seiner Natur: die Krankheit des Thiers ist das Werden des Geistes"* (HGW 6. 259, 13-15).

[6] Con la expresión "término medio" traduzco el vocablo *"Mitte*", que es clave en todo el manuscrito. Si bien este término se considera tomado de la lógica de Aristóteles, no tiene en el texto de Hegel un significado meramente lógico formal, sino ontológico, e histórico-hermenéutico, y alude a una mediación activa entre el singular y lo universal, o entre la conciencia y el ser; por eso creo que se puede traducir también como "mediación", aunque no aparezca aquí todavía el término posterior: *Vermittlung*. *Mitte* son fundamentalmente el lenguaje, la herramienta, la *Sittlichkeit*, el *Volksgeist.* El lenguaje del autor es sin embargo algo fluctuante y, en algunos casos, el término es usado con el significado más común, meramente instrumental, como "medio".

cobra realidad significativa en el habla, al pronunciar ya los nombres, pero "*el acto de habla* no se fija y cesa de ser inmediatamente, cuando ha sido realizado"[7]. Hegel expresa aquí de manera plástica esta pura actualidad del habla, como vibración del aire. El acto fonético del habla, como la voz inarticulada del animal, tiene "una realidad que se cancela en el momento mismo de su producción, ya que la expansión del sonido es, al mismo tiempo, su extinción" (*Enz.* § 401). El significado permanece y se trasmite en cambio en el significante simbólico del lenguaje[8].

El "proceso teorético" del desarrollo de la conciencia culmina con el lenguaje. A continuación el texto pasa al "proceso práctico" del trabajo y la herramienta, y lo describe conforme al mismo modelo de la mediación lingüística (HGW 6.280-281). Como el acto de habla, la acción de trabajar tampoco trasciende al sujeto, y su producto se destruye y se aniquila con el uso y el consumo. Lo que tiene existencia real independiente, permanece y hace historia, es el término medio, la herramienta y la técnica, que es como *el lenguaje de la acción*, porque tiene una estructura significativa que puede ser interpretada y reactualizada por el trabajo de otros para producir siempre de nuevo aquello para lo cual la herramienta ha sido creada. Así como la palabra significa lo que es, el ser, en la herramienta podemos leer lo que hay que hacer, y como hacerlo para satisfacer un deseo, o una necesidad.

Esta aproximación del lenguaje a la herramienta del trabajo es esclarecedora del significado que Hegel le atribuye a la herramienta, pero puede oscurecer el significado del lenguaje si se entiende la relación en sentido inverso, como la comprensión del lenguaje conforme al modelo de la herramienta. Este no es el pensamiento del autor en el texto que estamos comentando, desde el momento en que el lenguaje está ubicado en la potencia teórica. El lenguaje no es instrumento, o medio de expresión de un sentido ya constituido en la conciencia de manera pre-lingüística, sino que es un momento esencial de la constitución de la propia conciencia y de todo sentido en cuanto intersubjetivo. Esta es una diferencia importante de la filosofía del lenguaje que

[7] Con las expresiones "acto de habla", o de hablar, que se han tornado usuales en la filosofía del lenguaje a partir de Austin y de Searle, traduzco las expresiones de Hegel: *blosses Sprechen*, o simplemente *Sprechen*. La proximidad y el paralelismo entre lo que el hombre hace con el lenguaje y con el trabajo, tal como aparece en los textos hegelianos de Jena, permite decir incluso que el hablar es también una forma de acción, de *hacer cosas con palabras*, que construye y reconstruye el mundo del espíritu objetivo.

[8] Aunque la dimensión pragmática del lenguaje parece pasar a un segundo plano en la *Enciclopedia*, "Como lo será después en Saussure, el lenguaje hablado es aquí el "patrón" del signo [y del símbolo], y la lingüística es el modelo de una semiología de la que seguirá siendo, sin embargo, una parte", como se puede comprobar en las *Lecciones de Estética*, Introducción al "Arte simbólico" (Derrida 1973).

encontramos aquí con respecto al *Sistema del mundo ético* en el cual se decía: "La palabra es el término medio ideal, racional, el instrumento de la razón, el hijo del ser inteligente"[9]. La metáfora del hijo daba a entender la imagen del lenguaje como un ser que sale ya formado de las entrañas del pensamiento del sujeto. Y el concepto del lenguaje como "instrumento de la razón" implica que la razón es en sí misma independiente del lenguaje, y que usa de él como un instrumento de trabajo.

H. Kimmerle observa que en la *Filosofía del espíritu de 1803/04*:

> El lenguaje ya no es más considerado, al igual que en el *System der Sittlichkeit*, como un momento de 'la totalidad del trabajo', sino que su exposición viene antes, como la primera potencia de la existencia de la conciencia en cuanto tal, en la cual se resume la concepción general del momento teorético de aquella primitiva filosofía práctica… La concepción del lenguaje como una totalidad independiente frente a la totalidad del mundo del trabajo, la cual no se puede reducir a esta última, forma en el desarrollo del pensamiento hegeliano el punto de partida para una concepción conforme a la cual los momentos de la potencia teorética de la filosofía del espíritu se comprenden como lingüísticamente determinados. (Kimmerle, 1970: 249 y 254-255)

Yo interpreto esta lingüisticidad como determinante no solamente del espíritu subjetivo, sino también del espíritu objetivo, lo cual está claramente expresado en la parte final del texto, y del espíritu absoluto, el cual no está diferenciado sin embargo todavía en este escrito. El espíritu de un pueblo, el arte, la religión la ciencia, la filosofía, existen como lenguajes, o como formas simbólicas cuyos significados se actualizan mediante la comprensión, y la *Lógica* tiene que leerse como la *gramática profunda* de estos lenguajes.

2. La realidad del lenguaje: el mundo de la intersubjetividad

El tema del lenguaje es tratado dos veces, primero en su concepto y luego, al final, en su realidad concreta, como constituyente del espíritu de un pueblo. Este es un procedimiento semejante al que encontramos por ejemplo en la *Filosofía del Derecho*, que se ocupa primero del derecho abstracto y del concepto de la moralidad, cuya

[9] "Die ideelle vernünftige Mitte ist die Rede, das Werkzeug der Vernunft, das Kind der intelligenten Wesen" (Lasson, 1967).

realidad reside en la eticidad concreta y en el sistema de las Instituciones que se exponen en la Tercera parte de aquel libro.

El término medio (*die Mitte*) que supera la dualidad del sujeto y el mundo no es la mera experiencia, el puro pensamiento, ni la proposición en su estructura sintáctico-semántica, sino el discurso (*die Rede*). El concepto que expone aquí el autor es compatible con el giro pragmático de la Filosofía contemporánea, según el cual el sentido y la comprensión del mundo se construyen intersubjetivamente, por la mediación comunicativa del lenguaje. El significado objetivo del lenguaje humano, "tiene una existencia universal comunicativa (*allgemein mittheilende Existenz*)" (HGW 6. 288). En virtud de esta universalidad comunicativa el lenguaje adquiere en la comunidad comunicativa, o en el espíritu universal de un pueblo, una objetividad y permanencia independiente de los actos singulares de habla, y este es "el lenguaje en su realidad"[10].

> *El lenguaje no existe más que como lenguaje de un pueblo, del mismo modo que el entendimiento y la razón* [el destacado es nuestro: JDZ][11]. Solamente como la obra de un pueblo es el lenguaje la existencia ideal del espíritu, en el cual se revela [a sí mismo como] lo que él es conforme a su esencia y en su ser; el lenguaje es en sí un universal reconocido, que resuena de la misma manera en la conciencia de todos; al hablar, cada conciencia llega a ser… inmediatamente en otra conciencia. En lo que respecta a su contenido, solamente en un pueblo el lenguaje llega a ser un verdadero lenguaje, y a [poder] explicar lo que cada uno quiere expresar. Los bárbaros no saben decir lo que ellos quieren decir; lo dicen solamente a medias, o [expresan] justamente lo contrario de lo que quieren decir (HGW 6, 318).

El lenguaje primitivo, como la voz inarticulada del animal, entraña un primer despuntar de la conciencia viviente: "*la voz es lo más cercano al pensar*" (*Enz.* § 351). La voz inarticulada del animal es ya significativa pero su sentido es todavía

[10] La expresión *Volksgeist*, tomada de Herder y usual en el romanticismo, no remite en este escrito de Hegel, y en sus textos posteriores, a un principio sustantivo, o a un sujeto colectivo determinante del pensamiento y de la acción de los sujetos singulares, sino a la autocomprensión y el sentido que se actualiza en el discurso de la *comunidad de comunicación* e *interacción comunicativa*. Estas expresiones traducirían mejor el concepto hegeliano del *Volksgeist* que la transcripción castellana literal del vocablo alemán, y evitan los mencionados malentendidos. No obstante lo dicho, mantengo en la traducción la expresión "espíritu del pueblo".

[11] La diferencia de estos dos niveles de análisis del lenguaje puede compararse con los dos niveles de análisis que encontramos en la *Filosofía del derecho*, cuyo texto está compuesto de dos tipos de exposición, que no siempre se han diferenciado adecuadamente: 1) la primera, que comprende el "Derecho abstracto" y la "Moralidad", en la que se realiza el análisis conceptual y la crítica de estos campos semánticos, y 2) la "Eticidad", que trata de la realidad concreta de las instituciones del mundo del espíritu objetivo solamente tienen existencia, o son efectivamente reales los derechos y la moralidad. (Cfr. De Zan, 2009: 149-172).

indeterminado. El ladrido del perro, cuando alguien llega, es expresivo y tiene un claro destinatario, pero su significado es ambiguo, y quien no conoce bien a *este* animal no sabe si quiere decir que lo reconoce, o que lo desconoce. Los significados objetivos, que se pueden comprender de manera determinada, existen solamente en el mundo de la intersubjetividad humana. El mundo intersubjetivo se constituye, a su vez, al mismo tiempo, mediante el habla y la comunicación misma: "Solamente en un pueblo está ya dado, conservado (a buen resguardo)[12], y disponible como una conciencia ideal, universal, aquello que la memoria, el llegar al lenguaje ha transformado en algo ideal". En la comunidad comunicativa de un pueblo se conserva y se trasmite al mismo tiempo "la forma del habla" (HGW 6, 318); es decir, el significado, el pensamiento, la memoria histórica, o la semántica y la gramática de la lengua, están presentes en el habla y en la literatura de un pueblo. El lenguaje es pensado como un reservorio de sentido, sin que se aclare explícitamente si el sentido es constitutivamente lingüístico, o el pensamiento precede al lenguaje. La lectura actual de todo el texto deja sin embargo la clara impresión de que, ya para Hegel, pensamiento y lenguaje son indisociables, y que él adopta en este texto el punto de vista de Hamann y de Herder, que "el hombre piensa con palabras".

"La formación del mundo para (o en) el lenguaje es algo en sí ya disponible (*Die Bildung der Welt zur Sprache ist an sich vorhanden*). Como el devenir del entendimiento y de la razón, esta [formación] acontece en la educación". El mundo no adviene a la conciencia en formación como algo absolutamente *exterior*, sino procesado mediante la forma de la conciencia… es *el saber de los padres*… tiene la forma de la *idealidad*" (HGW 6, 318-319). La madurez de la *Bildung* tendrá que pasar todavía por la experiencia de la diferencia, o de la contradicción de esta idealidad, es decir, de las representaciones y conceptos recibidos en la educación, con la realidad tal como es para propia conciencia de la nueva generación. A este paso lo denomina Hegel aquí "la actividad de referir", de ajustar la referencia (*die Thätigkeit des Beziehens*), o de remitir "el uno al otro" los dos mundos, de la idealidad y de la realidad, o del lenguaje (el reino de los nombres) y el mundo de las cosas. Este proceso a través del cual el individuo

[12] Con el verbo conservar, o resguardar, traduzco en este caso *aufheben* (que es también sinónimo de *aufbewahren*). Normalmente se lo traduce en el lenguaje de Hegel como "superar", con el cual se pretende dar a entender el doble sentido del concepto dialéctico de *Aufhebung*. En este escrito no encontramos el sustantivo *Aufhebung*, y *aufheben* (conservar, elevar y suprimir) no es usado siempre con un sentido técnico preciso. Elijo entonces, de acuerdo al contexto, la traducción más pertinente entre los términos mencionados. Adopto en algún caso la versión derridiana de *aufheben* como "relevar".

incorpora en la educación la riqueza del discurso, vuelve a pensar, actualiza y ajusta su significado en confrontación con su propia experiencia de las cosas, es considerado también, desde otro punto de vista, como el proceso mediante el cual el lenguaje se reconstruye a sí mismo en el mundo de la vida.

> El lenguaje [la lengua] es por lo tanto reconstruido en un pueblo de tal manera que él, en cuanto algo exterior, para llegar a ser significante, para ser lo que es en sí según su concepto, tiene que ser destruido, superado [mediante el habla viva]. La lengua, que es en un pueblo algo muerto, dado a la conciencia como algo otro que sí misma, llega a ser una totalidad viva en cuanto se supera su exterioridad, y deviene hacia su concepto. (HGW 6, 319).

Este devenir de la lengua que reconstruye su significado es lo que acontece en el habla, la conversación, o el discurso.

El *método reconstructivo*, en un sentido muy próximo al que ostenta el término en el texto citado, ha sido reivindicado por lingüistas y filósofos del lenguaje como el método propio de la gramática (Chomsky) y de la pragmática del lenguaje y de la acción comunicativa (Habermas). Hegel está pensando aquí especialmente en la reconstrucción del significado (semántica), y no como un trabajo externo de las ciencias del lenguaje, o de la hermenéutica filosófica, sino como el trabajo inmanente y constitutivo del mundo de la vida intersubjetiva.

3. El giro lingüístico en la filosofía alemana

De acuerdo a lo visto, puede decirse que para Hegel la sintáctica y la semántica son abstracciones analíticas a partir de la pragmática de la comunicación, o de los actos de habla y del discurso, en el que se constituyen y trasmiten, tanto la forma como los significados de la lengua. El lenguaje como totalidad concreta solamente existe, cobra forma y significado permanente y universal, en el habla de un pueblo, es decir, *en el uso* de las palabras que hacen los hablantes. La pragmática no es entonces una aplicación ulterior que se hace en la comunicación, sino la cosa misma del lenguaje, su concreta

realidad[13]. El texto analizado de Hegel anticipa con esta orientación el nuevo paradigma del lenguaje conforme al cual el significado se constituye en la dimensión pragmática, se aprende por el uso de las expresiones, y la gramática se fija mediante un análisis reconstructivo que permite formular reflexivamente el know how de los hablantes. El lenguaje es una construcción social, intersubjetiva y, como mostrará Wittgenstein, está "entretejido con las formas de vida".

La filosofía del lenguaje esbozada en el manuscrito de 1803/04 se ubica claramente en la tradición del "giro lingüístico" llevado a cabo en la tradición alemana de Hamann-Herder-Humboldt, "cuyos rasgos principales pueden ser vistos -según Cristina Lafont, como una consecuencia de la identificación de 'lenguaje' y 'razón' (Cf. Lafont, 1993: 231). Esta autora se remite a Ch. Taylor, quien ha acuñado la fórmula: "the triple-H theory" (Taylor, 1985: 248-292). Siguiendo su juego, me gustaría agregar entonces una cuarta H, la de Hegel. La consideración del lenguaje como 'constitutivo' del pensar tiene como consecuencia, en primer lugar –como dice Lafont, "la crítica de la concepción del lenguaje característica de la moderna filosofía de la conciencia, en la que éste es reducido a un mero *instrumento* mediador de la relación sujeto-objeto (o a un medio de expresión de pensamientos prelingüísticos)"[14]. _La tesis de Lafont en el libro citado es algo compleja, pero puede simplificarse en este lugar diciendo que parte de la observación de que el giro lingüístico se ha movido entre los extremos del universalismo y el relativismo, o el contextualismo historicista. Esta fluctuación tendría su raíz en el doble status, tanto empírico como trascendental, que debería tener la lengua

[13] Para poner de relieve la novedad de este concepto bastaría tener en cuenta por ejemplo algunos enunciados elementales que sintetizan el paradigma clásico del lenguaje, vigente todavía hasta mediados del siglo XX. La idea principal de la semiótica, que sirve además de base a su división, puede ser expresada diciendo que el signo, como la palabra, se refiere a un triple orden de cosas: a) su relación con otras palabra: *sintáctica;* b) su significado objetivo: *semántica*; c) los destinatarios de la enunciación: *pragmática*. "Estas tres relaciones de las palabras tienen entre sí una determinada vinculación. La relación pragmática supone la semántica y la sintáctica; la semántica supone [en cambio solamente] la sintáctica. Una palabra sin sentido no puede servir para entenderse, y para que una palabra tenga sentido debe estar en determinadas relaciones con otras palabras. En cambio la relación sintáctica no supone las otras dos, y es posible estudiar la semántica sin atender a la pragmática" (Bochensky, I.M., 1957). Estos enunciados sintetizan la quintaesencia del paradigma sintáctico-semántico del lenguaje como un instrumento ya constituido en estas dos primeras dimensiones. En esta concepción se oscurece la naturaleza esencial y originariamente comunicativa del lenguaje.

[14] El giro lingüístico se despide no solamente de la filosofía de la conciencia, como señala Lafont, sino también de los presupuestos metafísicos del antiguo paradigma del lenguaje en la tradición platónico-aristotélica. El paradigma moderno del lenguaje, en el contexto de la llamada "filosofía de la conciencia", sigue siendo básicamente el mismo paradigma antiguo de la metafísica. En ambos contextos teóricos el significado se constituye en la dimensión sintáctico-semántica, y en la relación diádica del conocimiento (pensar y ser, o sujeto-objeto). En ambas concepciones la tercera dimensión pragmática, o comunicativa del lenguaje, no es constitutiva del significado, sino instrumental.

como constituyente del sentido intersubjetivo en el contexto histórico de un *Lebenswelt;* como portadora de la unidad de sentido que garantiza que pensamos lo mismo cuando hablamos con otros, y permite plantear pretensiones de validez universal para nuestros enunciados proposicionales. Este problema se ha resuelto, o disuelto finalmente mediante una

> *detrascendentalización* de la razón que queda entonces inevitablemente situada en [o identificada con] la pluralidad de los lenguajes históricos o –en términos de Heidegger, con la sucesión epocal de las aperturas lingüísticas del sentido del mundo, que es incapaz de explicar la unidad de la razón de la manera en que lo hacía la instancia extramundana [platónica, o metafísica], o las operaciones de un sujeto trascendental (*loc. cit.*).

Esta sería la segunda consecuencia del nuevo paradigma del lenguaje para la autora citada, que tiene su expresión más acabada en Heidegger y en la hermenéutica de Gadamer, en quienes se hace explícita la despedida de la razón en sentido moderno. La aporía planteada por Lafont como insalvable, que es la aporía de su maestro Habermas, me parece que depende de una manera inadecuada de concebir la unidad de pensamiento y lenguaje.

Hegel reconoce, con Humboldt y con Schlegel las dificultades de la traducción, especialmente cuando se trata de textos de otras culturas que se han desarrollado sin contactos con la nuestra, como la de la India. “Estaría más bien en contradicción con la naturaleza de la cosa el plantear la exigencia de que una expresión de la lengua de un pueblo que tiene frente a la nuestra un sentido peculiar de las cosas y una cultura diferente, sea vertida con otra expresión de nuestra lengua que se corresponda plenamente con aquella en toda su determinación”. Esto es contradictorio con lo que significa propiamente “traducir” entre lenguas que no pertenecen a una misma familia cultural. Hay palabras que no tienen una traducción directa y adecuada, por lo menos –aclara Hegel, cuando se trata de expresiones que

> no se refieren inmediatamente a objetos sensibles, como: “sol”, “mar”, “árbol”, “rosa”, etc., sino a un contenido espiritual (*einen Geistigen Gehalt*). Una palabra de nuestra lengua nos trasmite una determinada representación de tales contenidos, que es la *nuestra*, y por ello precisamente no la de otros pueblos, lo cuales no solamente hablan otra lengua, sino que tienen también otras representaciones (Hegel ThW 11: p. 149).

Estas aseveraciones de Hegel tienen sentido y se pueden entender solamente en tanto el presupone lógicamente que hay otras vías diferentes que la traducción directa por medio de las cuales es posible, no obstante, comprender los significados de palabras intraducibles, "para lo cual se requiere un tacto bien formado (o un sentido del ritmo), y el talento de la agudeza de espíritu". Estas otras vías no son por cierto extralingüísticas, pero van más allá de la mera traducción, son los procedimientos propios del trabajo interpretativo de la *hermenéutica*. La comprensión es posible en definitiva "en tanto *el espíritu* es lo común de todos los pueblos, y en la medida en que la formación del mismo está ya presupuesta…" (*loc. cit*.).

Para Hegel el sentido y la validez universal del pensamiento es, sin embargo, perfectamente compatible con su existencia indisociable del lenguaje, porque el lenguaje es constitutivo del pensamiento, pero en la misma medida en que el pensar es constitutivo del lenguaje. La oposición entre la universalidad de la razón y la particularidad y multiplicidad de sus voces puede considerarse incluso como un paradigma de la dialéctica del concepto en la *Lógica* de Hegel, que supera en la singularidad la oposición de lo universal y lo particular. Lo cierto es que la mencionada aporía no aparece como tal en el temprano texto de la *Filosofía del Espíritu* de 1803/04 que hemos analizado, como tampoco en su tardío encuentro con los textos de Hamann, el iniciador del giro lingüístico en la filosofía alemana.

El escrito fundamental de Hamann que aquí interesa, y que justifica su posición como el iniciador del mencionado giro lingüístico de la Filosofía alemana, es una breve recensión de la *Crítica de la Razón Pura*, que Hamann dio a conocer al propio Kant y a algunos de sus amigos al aparecer el libro, pero no fue publicada por él mismo, y apareció en 1800, después de su muerte, en una colección de escritos sobre la obra de Kant (T. F. Rink, *Mancherlei zur Geschichte der Metakristischen Invasion,* 1800), con el título de *Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft*[15]. Ignoro si Hegel había leído en 1803 este escrito, pero es probable que la conociera, y su concepción de la *Filosofía del espíritu* de 1803/04, por cierto mucho más elaborada, podría estar inspirada en las escuetas pero decisivas indicaciones de Hamann sobre la unidad de

[15] Hegel reseña en el mismo artículo al que me voy a referir enseguida también la fuerte crítica de Hamann "al famoso libro de Herder sobre el origen del lenguaje en un artículo titulado *Ocurrencias y dudas filológicas*… que también el autor se abstuvo de publicar después que Herder, que había tenido noticias del texto, le expresara su deseo de que no lo hiciera público" (*Op. cit.* p. 311-312).

pensamiento y lenguaje. Lo cierto es que Hegel escribió mucho después, en 1828, un extenso artículo sobre Hamann con motivo de la publicación de la primera edición de sus obras completas, en el cual considera a la *Metacrítica* como uno de los principales textos filosóficos de Hamann[16].

Sintetizo la recepción de Hegel (*Op. cit.* p. 326-329), quien interpreta el comienzo de la *Metacrítica* como el enunciado de tres puntos de vista, o momentos de la historia de la purificación ilustrada de la filosofía y de la razón misma. "El primero ha sido el ensayo, en parte malentendido, y en parte fracasado, de independizar a la razón de todo supuesto, de toda tradición y de toda creencia (*Glauben*); la segunda purificación, todavía más trascendental, se extendió a nada menos que a una independencia de la experiencia y de su inducción cotidiana; el *tercero* (subraya Hegel), el más elevado y, en cierto modo también empírico purismo es *entonces* (?!)[17] el *del lenguaje*, el único, primero y último *organon* y criterio de la razón. Y en este lugar agrega Hamann con signo de admiración: *receptividad del lenguaje y espontaneidad del concepto!*" A partir de esta doble fuente de equivocidad concibe la razón pura todos los elementos de su construcción raciocinante (*Rechthaberei*), de su enfermizo dudar de todo *Zweifelsucht*), y de su presunta erección en tribunal de última instancia (*Kunstrichterschaft*). Después de estos y otros desahogos (*Expektorationen* -escribe Hegel con ironía), que apuntan contra el entendimiento razonador, enuncia Hamann su concepto: "*toda la capacidad para pensar* (*das ganze Vermögen zu Denken*) se apoya en el lenguaje, si bien él es también el núcleo de los *desentendimientos* de la razón consigo misma".

A continuación expone Hegel también a grandes rasgos la crítica que hace Hamann, desde el punto de vista del lenguaje, a la separación kantiana de sensibilidad y entendimiento, de lo que es puro, o a priori, y lo empírico, separación que él considera como un acto de violencia contra las propias palabras del lenguaje, dado que "en cuanto visibles y audibles las palabras pertenecen al ámbito de la sensibilidad y de la intuición,

[16] Hegel, *Werke*, 11, *Berliner Schriften*, 275-352: "Hamanns Schriften", Herausgegeben von Friedrich Roth, VII Teile, Berlin, bei Reimer 1821-1825, publicado en: *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, 1828, Nº 77/78 y 79/80. El artículo comienza diciendo: "El público es deudor de un gran agradecimiento al señor editor por haber puesto en sus manos gracias a su organización y tenacidad las obras de Hamann, las cuales hasta ahora eran de difícil acceso y para muy pocos de manera completa, y después de haber fracasado diversos intentos de una reimpresión del conjunto de la misma" por parte de Goethe, Jacobi, y otros.

[17] Los signos de interrogación y admiración a la partícula de consecuencia (*also*) son de Hegel.

pero en cuanto al *espíritu* de su invención y a su significado, pertenecen al *entendimiento* y al *concepto*[18], y son al mismo tiempo, tanto intuiciones puras y empíricas, como también conceptos puros y empíricos". Con esto, para Hegel: "Hamann se ubica en el centro del problema de la razón, y expone la resolución (*Auflösung*) del mismo; pero la concibe en la figura del *lenguaje*". El "pero" que nuestro autor opone a la solución de Hamann no anula la correcta ubicación del planteamiento del problema de la razón en el terreno del lenguaje. En la *Lógica* Hegel dirá que este es justamente el punto de partida, porque las determinaciones del pensamiento están ya consignadas en el lenguaje de los hombres, y por eso el trabajo reconstructivo de la filosofía tiene que comenzar *zunächst* con el lenguaje. El reproche que Hegel le hace a Hamann más adelante es el no haber avanzado sistemáticamente en este trabajo, el carecer de la paciencia reconstructiva del concepto.

Es significativo ciertamente que el nuevo paradigma del lenguaje esbozado por Hegel en 1803/04, no ha tenido en sus grandes obras de la madurez el desarrollo que podría esperar el lector de este manuscrito del período de Jena, y no es claro *prima facie* que Hegel haya mantenido incluso el punto de vista de la teoría del lenguaje que había planteado aquí. En la *Fenomenología* no encontramos un capítulo *sobre* el lenguaje, pero las sucesivas figuras de la autoconciencia y del espíritu son, en cierto modo acontecimientos que tienen lugar en determinadas comunidades de comunicación (*Sprachgeschehen*)[19]. La confrontación de los escritos sistemáticos posteriores sería tema de otro estudio, pero aquí quiero aducir por lo menos algunos textos de la *Enciclopedia* y de la *Ciencia de la Lógica*, de los cuales se puede inferir que Hegel no ha abandonado la concepción del lenguaje expuesta en 1803/04.

[18] Las palabras espíritu (*Geist*), entendimiento (*Verstand*) y concepto (*Begriff*) están subrayadas por Hegel, quizás para indicar que las está usando en el sentido de su propia filosofía.
[19] Cf. Hoffmann, 1996: p. 268. Este autor señala aquí también especialmente como las distintas formas de la Religión son clasificadas por Hegel a partir de sus determinados modos de lingüisticidad, lo cual adquiere su mayor significación en la religión revelada, o religión de la palabra.

4. El lenguaje en la *Enciclopedia* y en la *Ciencia de la Lógica*

El concepto del lenguaje no es un tema que ocupe un lugar central en la estructura del sistema enciclopédico, sino que es tratado de manera marginal en el capítulo sobre la psicología del espíritu subjetivo. El tema se anticipa en el § 444, al decir que "el producto del espíritu subjetivo es, en lo teórico, *la palabra*". A continuación especifica la actividad propia del espíritu teórico diciendo que "el obrar de la inteligencia (*das Tun der Intelligenz*) en tanto espíritu teórico es lo que se llama el *conocer*… de tal modo que el conocer mismo *es* la realidad efectiva de la inteligencia" (§ 445), con lo cual queda establecida la intrínseca relación entre saber y lenguaje. El tratamiento del tema en este lugar se corresponde con la primera exposición introductoria del lenguaje según su concepto, en el texto de 1803/04, como hemos visto, pero la exposición es menos analítica, y ni siquiera está dentro del texto principal de los parágrafos sobre la imaginación en los que aparece más directamente tratado (§§ 458 y 459), sino en los comentarios a los mismos que, sin embargo, son llamativamente mucho más extensos que los textos a los que están adosados.

El propio Hegel observa allí mismo críticamente lo inadecuado de la remisión del tema del signo y del lenguaje "irgendwo als *Anhang,* como *apéndice* de la psicología, o incluso de la lógica, sin pensar en su necesidad, ni en su [universal] conexión en todo el sistema de la inteligencia" (§ 458), y advierte que su tratamiento en este lugar está lejos de agotar su significación filosófica, por cuanto "atiende solamente a esa determinidad peculiar (*eigentümliche Bestimtheit*) del lenguaje de manifestar en un elemento exterior las representaciones de la inteligencia… Pero *la forma* del lenguaje es la obra del entendimiento, el cual configura en él sus categorías" (§ 459). El último enunciado apunta ya a toda la actividad del espíritu teórico, pero lo más relevante para la filosofía parece ser ahora para Hegel *lo formal* del lenguaje, es decir, la *gramática*, en la cual se revela un *instinto lógico*: "*dieser logische Instinkt bringt das Grammatische derselben hervor*" (§ 459). Lo gramatical de los lenguajes naturales es obra del entendimiento (*das Werk des Verstandes*), no de la razón. "Otra cosa sería el lenguaje especulativo", anota don Ramón Valls Plana en su traducción. Enseguida diré algo más sobre el lenguaje especulativo de la lógica.

Las advertencias sobre la inadecuación del tratamiento del concepto del lenguaje como apéndice de la psicología, pueden interpretarse como indicación del propio autor de que el lenguaje *en su realidad* está presente como elemento constitutivo en el espíritu objetivo, pero también en el lenguaje del Arte, de la Religión y en el lenguaje especulativo de la Filosofía. Por eso el punto de vista limitado de la exposición *sobre* el lenguaje en el contexto de la psicología no es obstáculo para considerar que el lenguaje juega un papel fundamental *en* todo el sistema, ni para la interpretación de la exposición hegeliana de los temas sustantivos de su filosofía en clave lingüística, como la de J. Simon (1982), o para la relectura de los textos hegelianos desde la filosofía del lenguaje por parte de filósofos actuales de la tradición analítica, como Robert Brandom, o John McDowell y otros estudiosos. En su famoso artículo sobre "El pozo y la pirámide. Introducción a la semiología de Hegel", J. Derrida no ha tenido en cuenta adecuadamente este encuadre sistemático más amplio del tema, y por eso interpreta la concepción hegeliana del lenguaje a partir del tratamiento de la *Enciclopedia*, en continuidad con la filosofía tradicional en la cual "la semiología no es más un capítulo de la psicología… No solamente nos reconduce a numerosas tentativas semiológicas de la Edad Media, o del siglo XVIII, que son todas, directamente o no, psicologías, sino a Aristóteles" (D'Hondt, Derrida, Althusser, y otros 1973: p. 37). Este punto de vista conlleva una lectura reductivista instrumental de la concepción del lenguaje en Hegel, como medio de expresión o exteriorización de la subjetividad.

Con referencia al lenguaje especulativo he usado más arriba una expresión de Wittgenstein al decir que la *Ciencia de la lógica* reconstruye en cierto modo "la gramática profunda" de todos los lenguajes. En la "Introducción" a la edición de *La Lógica* (1812/13), refiriéndose a la formación del individuo, dice Hegel que en esta ciencia, como en el aprendizaje de la gramática de la lengua ordinaria, hay dos experiencias muy diferentes:

> La lógica es una cosa para quien da los primeros pasos hacia ella y hacia la ciencia en general, y algo muy diferente para quien retorna a ella desde las ciencias [cuando habla de las ciencias diferentes de la lógica misma, alude Hegel especialmente a la *Filosofía Real,* que comprende la Filosofía de la naturaleza y del espíritu subjetivo, objetivo y absoluto]. De la misma manera, quien comienza a estudiar la gramática encuentra en sus formas y en sus reglas secas abstracciones… Pero en cambio quien ya domina una lengua… a él solamente le es dada la experiencia del espíritu y de la cultura de un pueblo en la gramática de su lengua, y

> puede reconocer a través de la gramática [o del lenguaje] la expresión del espíritu en sí mismo, la lógica (*Werke* 5, *WL* I: p. 53).

Al final del párrafo, lo que aparecía como un paralelismo, o semejanza externa entre el aprendizaje de la lógica y el de la gramática, resulta ser de algún modo lo mismo, porque termina diciendo que: reconocer el espíritu del lenguaje, eso es lo que hace la lógica. Y así como para comprender toda la significación de la gramática de una lengua, hay que hablarla, así también "lo lógico alcanza la apreciación de su valor recién cuando se ha llegado a ello como resultado de la experiencia de las ciencias" (*Loc. cit*. 55).

El domino de la lengua como condición para la comprensión del espíritu de un pueblo se tiene que complementar, sugiere Hegel, con el estudio comparado de otras lenguas, que permite contrastar las diferencias. Con lo cual queda claro que las lenguas no son para él universos cerrados e incomunicables, y además de la particularidad del espíritu de un pueblo ellas conllevan también la universalidad de lo lógico, como veremos enseguida. De esta manera la unidad de pensamiento y lenguaje no implica en la filosofía del Hegel maduro ninguna consecuencia historicista o relativista. Las lenguas particulares tienen que aprender las unas de las otras y pueden enriquecerse mediante la incorporación de elementos extranjeros.

Las diferencias más esenciales entre la lógica del lenguaje y la ciencia de la lógica son dos:

1. que

> la ciencia de la lógica hace objeto de su tratamiento las determinaciones del pensamiento que impregnan completamente nuestro espíritu de manera instintiva e inconsciente y que, al estar incorporadas al lenguaje, no son objetivadas y permanecen inadvertidas, por lo tanto *la lógica* en cuanto tal será la reconstrucción racional de esas mismas determinaciones puestas de relieve [ya] por la reflexión [de la sintáctica gramatical y la lógica formal], y fijadas por ella como formas subjetivas exteriores a la materia y contenido [del pensamiento]. (HW, 5, *Wissenschaft der Logik* I, p. 30).

2. La otra diferencia es la que se da a entender al final del texto citado: las determinaciones lógicas que están en el lenguaje no son tratadas por la ciencia de la lógica "como formas subjetivas exteriores a la materia y al contenido del pensamiento", sino como determinaciones objetivas inmanentes a la cosa misma del pensar.

El lugar en la *Wissenschaft der Logik* donde se define escuetamente la función ontológica del lenguaje como el término medio de la comunicación entre la subjetividad y la objetividad del concepto, es al final del Libro Tercero, "La doctrina del concepto", Sección sobre "La objetividad", que introduce con estos términos: "En el punto de vista al que hemos llegado ya en nuestro tratamiento [de la lógica], la objetividad tiene ante todo el significado del *ser-en-y-para-sí del ser del concepto*, el cual ha elevado *la mediación* establecida en su autodeterminación a la relación inmediata consigo mismo". Después de analizar en particular la objetividad de los objetos y procesos de la física y la química, se refiere al término medio en el cual los extremos de la subjetivad y la objetividad quedan unificados, y acota finalmente: "En tanto tiene lugar en lo espiritual algo análogo a una relación de este tipo, [la función del término medio] es en lo espiritual de manera general *el signo*, y más precisamente *el lenguaje*" (*Werke* 6, *WL* II, p. 408 y 431).

Finalmente, en el "Prólogo" a la Segunda edición de la Lógica del ser, texto fechado por Hegel el 7 de noviembre de 1831, una semana antes de su muerte, después de un primer párrafo sobre la Primera edición y las dificultades que se propone resolver en la Segunda, comienza el nuevo "Prólogo" con este enunciado: "Las determinaciones de pensamiento (die Denkbestimmungen) están expuestas y depositadas (o consignadas) en el lenguaje". Es decir: los pensamientos no son fenómenos de la conciencia, su lugar es el lenguaje.

> Ciertamente el 'pensar' [en sentido amplio] es 'más' que el lenguaje -comenta F. Duque, lo precede en sus formas inferiores: la intuición empírica [y las imágenes en cuanto signos pre-lingüísticos de la conciencia]; y lo excede en la superior: la intuición de la verdad [o *lo absoluto*, que trasciende los límites del lenguaje]. Pero eso solamente *desde* y *en* el lenguaje se puede saber (Duque (1998): nota 1362).

Después del primer enunciado sobre el carácter lingüístico de las determinaciones lógicas, la frase que sigue en el texto de Hegel explicita los dos lados de esta relación de pensamiento y lenguaje:

> En todo lo que llega a ser algo interior al hombre, en sus representaciones en general, en lo que él hace suyo, se ha entremezclado el lenguaje, y lo que el hombre hace con el lenguaje y expresa en él contiene encubierta, mezclada, o [ya] elaborada una categoría; hasta tal punto es connatural al hombre lo lógico, o más bien habría que decir que ello [el *logos*] es incluso su propia naturaleza. (*Werke* 5, *WL* I, p. 20).

Un poco más adelante observa Hegel el especial interés para la filosofía de las lenguas que poseen mayor "riqueza de expresiones lógicas", como las preposiciones y otras partículas, conectivas, adversativas, etc. El idioma chino es en este aspecto más pobre según su opinión que las europeas. Cree poder decir en cambio que la lengua alemana presenta algunas ventajas para la filosofía frente a otras lenguas modernas, "en cuanto muchas palabras tienen la propiedad de la amplitud para expresar no sólo significados diferentes, sino incluso contrapuestos, de tal manera que no es posible desconocer en esto incluso un espíritu especulativo del lenguaje…" (*Lo. cit.*). Lo que interesa aquí no son las opiniones de Hegel sobre el idioma chino o el alemán, sino la significación que le reconoce a la lengua para el pensar. "La Filosofía no necesita en absoluto una terminología especial", pero sí tiene que ayudarse con el recurso a ciertos términos de otras lenguas en las que lo que se busca ya ha sido de alguna manera pensado. Muchos términos extranjeros han adquirido ya carta de ciudadanía en el lenguaje filosófico, lo cual pone en evidencia los límites de las lenguas particulares. "En todo caso, un afectado purismo (del lenguaje) no puede tener lugar aquí donde lo que importa es la cosa" (*Werke* 5, p. 20). El "purismo" que Hegel rechaza aquí es uno que tendría un significado inverso a los purismos de la razón pura criticados por Hamann: sería el purismo de una lengua nacional depurada de toda contaminación extranjera, o universal.

Para estudiar la concepción del lenguaje y su rendimiento cognitivo en los grandes textos sistemáticos de Hegel hay que analizar, más allá de lo que el autor *dice sobre* el lenguaje, lo que él *hace* con él en la elaboración de los conceptos y sus relaciones, especialmente en la *Ciencia de la Lógica.* Este es el tipo de análisis que ha realizado Félix Duque en un texto que lleva como título: "El lenguaje de la lógica y la lógica del lenguaje", el cual comienza por destacar el hecho de que, "a primera vista la *Lógica* (especialmente en su parte "objetiva") se ocupa de los términos más usados en el lenguaje cotidiano… se niega a abandonar [inmediatamente] el terreno de lo empírico, comenzando en consecuencia por exponer algo así como *una lógica del lenguaje ordinario*". Es claro sin embargo para el lector atento que en los términos de este lenguaje resuenan ya los significados que las ciencias, la lógica habitual, la vida social y política, y la religión de los pueblos han "depositado y consignando" en ellos. Hegel

presta especial atención al mismo tiempo a la forma como estos significados han sido, a su vez

> asumidos por la historia de la filosofía, a través de la cual se ha ido sedimentando también un rico acervo terminológico, en el que han quedado las huellas dejadas por la constante traducción de términos entre los idiomas cultos (y por ende vivos) y las grandes lenguas clásicas, así como por la traslación [o el pasaje] de nociones entre épocas, escuelas y disciplinas diferentes… Este lenguaje, este léxico, está en la Lógica, pero no es el lenguaje *de* la Lógica… (Duque, 1998: pp. 577-587)

Si bien el lenguaje lógico de Hegel no es meramente formal, abstracto, ni un lenguaje artificial, sino que trabaja con la lengua viva en la que él escribe, su trabajo consiste, podríamos decir, en la deconstrucción de la sintáctica y la semántica del lenguaje natural, para hacer jugar entre sus elementos unas relaciones dialécticas que pone en movimiento el trabajo productivo de la razón en la construcción de la lógica del lenguaje de su propia filosofía especulativa. La pretensión del autor es mostrar que la Ciencia de la Lógica se articula con la gramática y la semántica del lenguaje natural, las cuales deberían aparecer como elementos abstractos que son *relevados* (en el doble sentido de elevados y reemplazados) por la lógica especulativa. Si Hegel logra su objetivo, o no, esta ya es otra cuestión.

5. El reconocimiento como presupuesto del lenguaje y la intersubjetividad

Para cerrar esta exposición, no puedo dejar de aludir a otro de los ejes temáticos del escrito de 1803/04, que es la figura de la lucha por el reconocimiento. El dualismo y las contraposiciones de la vida y de la *filosofía de la conciencia* se superan conforme al texto que he analizado al comienzo mediante el discurso (*die Rede*), que es constitutivo de la intersubjetividad. Este rendimiento trascendental del discurso no puede comprenderse todavía sin embargo por sí mismo, sin otras presuposiciones. La superación comunicativa del solipsismo, de las oposiciones fácticas, y de los conflictos entre los hombres mediante el uso del lenguaje solamente es posible a partir de la superación de la conflictividad real originaria del estado de naturaleza, mediante la dura experiencia del proceso que se desencadena con la lucha por el reconocimiento (*Kampf um Anerkennung*). El discurso y, por lo tanto, el lenguaje mismo, solamente pueden

existir y funcionar en el ámbito de lo que Hegel llama "el estado de reconocimiento" (*Annerktantsein*), como una situación ya alcanzada y estabilizada[20]. Por eso Hegel no puede pasar directamente del tratamiento del lenguaje según su concepto al análisis de su realidad, como lo he hecho aquí más arriba. Entre estos dos momentos de la exposición sobre el lenguaje encontramos intercalada una de las versiones más significativas de la famosa figura la lucha por el reconocimiento, cuyo resultado es condición de posibilidad de la existencia real y del desarrollo del lenguaje[21].

La filosofía contemporánea se ha planteado de nuevo el problema de cómo es posible el conocimiento de los otros *sujetos en cuanto tales*. Este saber no es un mero conocimiento objetivo, sino la relación intersubjetiva del *reconocimiento,* de la que se sigue inmediatamente la exigencia moral del *respeto* del otro como persona.

> El reconocimiento presupone el ser-ahí (el *Dasein*) de la intersubjetividad. De manera semejante a Fichte, y como después también Husserl, Hegel no considera sin embargo la existencia de la intersubjetividad como algo simplemente dado, [o como una experiencia inmediata], y se propone entonces demostrar cómo se produce, para un individuo autoconsciente [o que es una autoconciencia independiente], la génesis del significado de la expresión: *otra autoconciencia*. La exposición de la génesis de este significado no es sin embargo para Hegel ninguna deducción a partir del ser ahí (*Dasein*) del otro, como tampoco lo era en la teoría fichteana de la exhortación (*Aufforderung*), y no lo será en la teoría de la *apresentación* de Husserl. (Düsing E., 1986, p. 313).

Podría decirse mejor que el reconocimiento mutuo es el primer paso de la construcción de la comunidad intersubjetiva que, como lo mostrará Husserl en la *Quinta meditación cartesiana*, es además "la única garantía del mundo objetivo, el cual aparece como correlato de la intersubjetividad que lo constituye" (Cf. Candioti, 1996). En cuanto a la explicación fichteana del origen del reconocimiento a partir de la *Aufforderung*, en cuya línea podría situarse también el pensamiento moral de Levinás y de Ricoeur, solamente puedo decir aquí que la "exhortación", "la interpelación del

[20] De este otro tema fundamental de la Filosofía práctica de Jena me he ocupado ampliamente en otros trabajos anteriores, cfr.: De Zan, (2009b: 285-328), De Zan (2009c: 141-169) y De Zan (2010).

[21] A. Honneth (1992) ha creído ver en este escrito, y en la *Filosofía Real* de 1805/06, una pérdida de significación del principio del reconocimiento con respecto al *System der Sittlichkeit*, o *Sistema del Mundo ético*, debido al abandono del modelo comunitario de la eticidad aristotélica y al papel central que ocupa ahora en la construcción sistemática la conciencia. Esta tesis me parece errada en lo fundamental, por cuanto el modelo comunitarista de la eticidad antigua no es intersubjetivista, sino más bien substancialista. Solamente a partir del principio moderno de la filosofía de la conciencia puede desarrollarse, más allá, pero no más acá del sujeto moderno, el modelo intersubjetivista en el cual cobra todo su significado el principio del reconocimiento recíproco, que este autor considera como la gramática moral de las luchas sociales. (Cfr. De Zan, 2010: 307-318)

rostro del otro", o la comprensión del "sí mismo como un otro", solamente pueden cobrar significado en cuanto presuponen el reconocimiento, o son diversas expresiones del mismo. Para Hegel la explicación del *Anerkennung* no es, sin embargo, un problema gnoseológico, de conocimiento, como en la Fenomenología de Husserl, sino una cuestión del campo de la *praxis*, o el problema fundamental de la Filosofía práctica, que se plantea ante todo en la interacción entre los hombres.

El reconocimiento del otro como otro sujeto, o autoconciencia autónoma, no se adquiere inmediatamente por una intuición empírica, o intelectual; no procede tampoco de una actitud o un sentimiento moral natural de benevolencia en las relaciones interpersonales, ni de un cálculo racional del autointerés egoísta al estilo de Hobbes o de Rawls, sino que es el resultado de una larga y dolorosa experiencia de luchas, de relaciones de dominación, y de la superación de las mismas. Hegel explica expresamente en este lugar que no se puede salir de la situación radicalmente conflictiva del no reconocimiento mediante el habla, "ya se trate de aseveraciones o amenazas", es decir, del uso comunicativo o estratégico del lenguaje (HGW 6.308). La radical imposibilidad de una mediación comunicativa se hace evidente si se comprende este conflicto en el contexto del estado de naturaleza, porque ya los gestos primarios de los que nace el lenguaje presuponen el reconocimiento, e incluso en la sociedad civil, quien no es reconocido no tiene el uso de la palabra, o no es escuchado como interlocutor válido. También el estado de derecho y la constitución de los sujetos morales presuponen el aprendizaje del reconocimiento del otro y de sí mismo por la mediación del otro. La genealogía del reconocimiento no se puede explicar por lo tanto a partir de la comunicación, o del discurso, ni a partir del derecho, o de una actitud moral del sujeto, porque todas esas explicaciones incurren en *petitio principii*. El reconocimiento es un acontecimiento impensado que no puede explicarse mediante el recurso a reglas, o a instancias normativas, porque todas ellas lo presuponen. Incluso la expresión "lucha por el reconocimiento", usada por Hegel, es equívoca y ha engañado a algunos filósofos (como Paul Ricoeur y Axel Honneth) que intentan apropiarse de esta figura, pero malinterpretan el sentido de la lucha originaria como una acción moral, una lucha por la justicia y los derechos. Para los propios actores involucrados en ese proceso se trata de una lucha *por el ser de la autoconciencia absoluta.* Podría hablarse también de una lucha por el poder, o mejor, por la dominación. Pero el resultado de aquella lucha es lo contrario de lo que los contendientes buscaban, a saber: la aniquilación de la pretendida

autoconciencia absoluta, y por la mediación de esa negatividad se produce el resultado no buscado del reconocimiento recíproco, en cuyo contexto comienza la historia de la formación del lenguaje, del espíritu, de la moral y del derecho. Pero solamente para nosotros (*für uns*) puede aparecer ahora aquel proceso violento y trágico como una lucha *por el reconocimiento*, porque nosotros somos parte de la *Wirkungsgeschichte* de aquel acontecimiento, y lo interpretamos retrospectivamente desde la situación de reconocimiento ya existente en la moderna sociedad civil. Nuestra posición no es tampoco, por cierto la del fin de la historia, y ya podemos anticipar el juicio de un tiempo futuro, quizás no tan lejano, en el que se dirá que nuestro sentido del reconocimiento es también un engaño, o en el mejor de los casos, una mera idea moral.

Lo que produce entonces ante todo el reconocimiento del otro como autoconciencia independiente es un *descentramiento radical de la conciencia, la crisis y el derrumbe de toda concepción del mundo centrada en el sujeto*, que hace posible la apertura de la intersubjetividad, del sentido del lenguaje humano, y del discurso racional sobre las pretensiones de *validez* de la *verdad* y la *justicia*. El estado de reconocimiento (*Anerkanntsein*) es el presupuesto de toda *conducta social conforme a reglas*, y del juego de respetar en general reglas, que es un rasgo definitorio del lenguaje y de toda forma de racionalidad.

Bibliografía

Bochensky, I.M. (1957) *Los métodos actuales del pensamiento*, Madrid.

Candioti, M. E. (1996) Tesis inédita, Universidad Católica de Santa Fe.

Derrida, J. (1973) "El pozo y la pirámide. Introducción a la semiología de Hegel", en Jean Hippolite, *Hegel y el pensamiento moderno*, Bs. Aires, Siglo XXI.
D'Hondt, J., Derrida, J., Althusser, L. y otros, (1973) *Hegel y el pensamiento moderno. Seminario dirigido por J. Hyppolite*, siglo XXI.

De Zan, J. (2009a) "Para leer la Filosofía del Derecho de Hegel", en *TÓPICOS. Revista de Filosofía de Santa Fe*, ISSN 1666-485X, Nº 17, pp. 149-172.

De Zan, J. (2009b) *La Filosofía social y política de Hegel,* Bs. As., Ediciones del Signo.

De Zan, J. (2009c) "La figura fenomenológica de la lucha por el reconocimiento en H. Honneth y en P. Ricoeur", en C. Ambrosini (comp.), *Ética. Convergencias y divergencias*, Universidad Nacional de Lanús, pp. 141-169.

De Zan, J. (2010) **"**La lucha por el reconocimiento: acontecimiento moral, o antropológico? Discusión de algunas interpretaciones recientes", en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía,* Nº especial sobre *La antropología de Hegel*, I, p. 307-318, Málaga.

Duque, F. (1998) *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*, Madrid, Akal.

Hegel (1975) *Gesammelte Werke*, Bd. 6, *Jenaer Systementwürfe I*, hrsgg. v. K. Düssing u. H. Kimmerle, Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und Deutsche Forschungsgemeinschaft, Félix Meiner Verlag, Hamburg.

Hoffmann, Th. S (1996) "GWF Hegel", en T. Borsche (Hrsg.), *Klassiker der Sprachphilosophie*, München, C.H. Beck.

Honneth, A. (1992) *Kampf um Anerkennung,* Frankfurt: Suhrkamp Verlag, traducción española: Barcelona, 1997.

Kimmerle, H. (1970) *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels "System der Philosophie*" *in den Jahren 1800-1804.* Bonn: H. Bouvier u. Co. Verlag.

Lafont, Cristina (1993) *La razón como lenguaje. Una revisión del 'giro lingüístico' en la filosofía del lenguaje alemana*, Madrid, Visor.

Lasson, G. (Hrsgg.) (1967) *System der Sittlichkeit*, Hamburg, Felix Meiner Verlag (reimpresión de la edición de 1923).

Taylor, Ch. (1985) “Theory of Meaning”, en *Human Agency and Language*, Cambridge MA, Philosophical Papers, pp. 248-292.

Titularidad y ejercicio de la soberanía en el joven Fichte[1]

Alberto Mario Damiani (UNR - UBA - CONICET)

La tensión entre las nociones de representación política y soberanía popular atraviesa la reflexión filosófico política durante la modernidad. La primera noción fija una distancia entre el gobernante y el gobernado, subordinando éste a aquél. La segunda, en cambio, parece anular tal distancia o subordinar el gobernante al gobernado. Los filósofos modernos que suprimieron esta tensión, lo hicieron eliminando o debilitando una de las nociones mencionadas y dándole preeminencia a la otra. Incluso si se considera sólo la tradición contractualista, es posible encontrar posiciones variadas respecto de la relación entre las nociones de representación política y de soberanía popular. Thomas Hobbes, por ejemplo, da preeminencia, por un lado, al vínculo de representación o autorización que subordina a los pactantes a la voluntad del soberano. A la vez, por otro lado, no considera necesaria la soberanía popular para legitimar el poder político, sino que la atribuye sólo a una de las formas posibles de república (Cf. Hobbes, 1968: caps. XVI, XVII). En el extremo opuesto, Jean Jacques Rousseau eleva la soberanía popular a principio de legitimación política y rechaza radicalmente la posibilidad de que la voluntad general pueda ser representada (Cf. Rousseau, 1996: 61-62). Al interior de la tradición contractualista y entre estos dos extremos, que eliminan la tensión mencionada, se encuentra un abanico de propuestas que pretenden elaborar conceptualmente la relación entre los principios de representación política y de soberanía popular. Como heredero y cultor de dicha tradición, Johann Gottlieb Fichte formula, ya en sus primeros escritos políticos, una propuesta filosófica que pretende garantizar el ejercicio de la soberanía popular sin eliminar la representación política. El interés epocal y la relevancia filosófica de la propuesta fichteana se hace patente tan pronto como se piensa en la Constitución de la república francesa de 1793, texto legal que contiene los dos principios mencionados.

[1] Una versión más extensa de este trabajo aparecerá en *Deus mortalis. Cuaderno de filosofía política*, 10, 2011.

En esta conferencia me propongo reconstruir la articulación entre las nociones de titularidad y ejercicio de la soberanía popular, tal como aparece en el *Fundamento del derecho natural* (1796). Para ello, comienzo presentando los lineamientos generales de la teoría fichteana del contrato social y luego intento establecer la función que cumple en dicha teoría la institución del eforato en relación con el ejercicio de la soberanía popular.

En su *Fundamento* Fichte presenta una compleja y original teoría contractualista, mediante la cual pretende *deducir* el concepto de república, esto es, establecer el diseño institucional de un Estado político que pueda ser racionalmente justificado. Un aspecto determinante de la complejidad de esta teoría consiste en la multiplicidad de aspectos contenidos en la noción de contrato de ciudadanía. La exposición filosófica de estos aspectos asume como punto de partida lo que Fichte denomina el "presupuesto de un egoísmo universal".[2] Con este presupuesto, la ciencia filosófica del derecho gana autonomía respecto de la doctrina moral, porque el razonamiento filosófico político no necesita atribuir una buena voluntad a los contratantes ni, en general, a los agentes de derecho.[3]

[2] Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, § 16, 2, B, en: Fichte, Johann Gottlieb: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. hg. v. Lauth, R./ Gliwitzky, H., Stuttgart- Bad Canstatt: Frommann, 1966, Bd. I/3, p. 434 (en adelante: *Grundlage* § 16 II B, GA I/3 434).

[3] Este presupuesto viene acompañado de la negación de la posibilidad de deducir el derecho natural partiendo de la ley moral. Esta negación, formulada en la *Grundlage*, parece incompatible con la conexión que Fichte había establecido unos años antes entre ley moral y derecho natural en su *Beitrag*. Esta presunta incompatibilidad ha dado lugar a distintas interpretaciones. Por un lado 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 (Fichte, 1973: XLVI-LV). Frederick Neuhauser, 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 (Breazeale, 1994: 158-180). 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) (Merle, 2001: 21-37). Por su parte, Violetta L. Waibel indica que Fichte en el *Beitrag* no habla de "deducción" del derecho a partir de la moral (Rockmore, 2006: 45-58). 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 (James, 2009: 337-348). Véase: Richard Schottky, "Einleitung des Herausgebes" (Fichte, 1973: XLVI-LV); Frederick Neuhauser, "Fichte and the Relationship between Right and Morality", (Breazeale, 1994: 158-180); Wolfgang Kersting (2001); Violetta L. Waibel (2006); David James (2009)

Fichte deduce del concepto de derecho tres aspectos del contrato de ciudadanía. Esos aspectos son: un contrato de propiedad, un contrato de protección y un contrato de unión estatal. Mediante el primero, cada uno de los individuos libres e iguales, que habitan la ficticia situación pre-estatal denominada "estado de naturaleza", se comprometen recíprocamente a limitar sus acciones a una esfera específica, a fin de no interferir en la libre actividad del prójimo. Este primer contrato tiene, según Fichte, un valor simplemente negativo, en cuanto su contenido consiste sólo en la expresión de una renuncia. En esta renuncia se origina la obligación de cada uno de abstenerse de lesionar el derecho de propiedad de los demás contratantes.[4]Asumiendo el mencionado presupuesto de un egoísmo universal, la demostración filosófica permite reconocer las dificultades de este primer contrato. Estas dificultades se advierten tan pronto como se piensa en el caso de un individuo que rompe el contrato de propiedad, lesionando la propiedad de otro contratante. Este caso es jurídicamente paradigmático precisamente porque, mediante el presupuesto mencionado, se ha hecho abstracción de la posible buena voluntad de los contratantes. La consideración de este caso conduce a demostrar la necesidad de *una garantía* del cumplimiento de la palabra empeñada en el contrato de propiedad. Fichte encuentra esta garantía en un segundo contrato, denominado «contrato de protección». Mediante este segundo aspecto del contrato de ciudadanía, los pactantes no se limitan ya a prometer no dañar la propiedad ajena, sino que se comprometen recíprocamente a ayudar al propietario damnificado por la acción de un agresor.

El mencionado presupuesto de un egoísmo universal permite advertir, sin embargo, también las dificultades inherentes a este segundo contrato. Las mismas radican en el carácter positivo de la obligación asumida en el contrato de protección y en el consiguiente carácter contingente de su cumplimiento. Dichas dificultades pueden presentarse del siguiente modo. Mediante el primer contrato, cada pactante promete abstenerse de interferir en la propiedad ajena. El cumplimiento de esta promesa de

[4] Cf. *Grundlage*, § 17 B I, GA I/4 8-9. Esta renuncia a la lesión de la propiedad ajena supone, por cierto, un momento material consistente en la declaración pública de la propiedad propia, realizada por cada contratante ante los demás y el reconocimiento recíproco de la validez de estas declaraciones. La propiedad privada declarada remite al derecho de cada ciudadano a disponer libremente de una esfera exclusiva para el ejercicio de su actividad. Ello significa que no se trata, en primer término, de un derecho de propiedad sobre cosas sino de un derecho al ejercicio efectivo de una actividad laboral, garantizada por la potencia republicana (Cf. *Grundlage*, §18 III-V, GA I/4 22-25). Sobre el concepto de propiedad en el joven Fichte véase: Papadopoulos (1993: 166-206); Braun (1991: 16-25); Merle (2001: 159-172). Sobre las dimensiones metafísica y jurídica de la noción fichteana de trabajo véase: Batscha (1981: 259-337). Sobre la recepción de esta concepción fichteana en el pensamiento socialista alemán, me permito remitir al lector a: Damiani (2008).

abstención puede ser constatada, por cualquier pactante y en cualquier momento, considerando el comportamiento ajeno. En cambio, el cumplimiento de la promesa de ayudar al propietario damnificado nunca puede ser constatada con certeza, porque en ella no se establece el momento preciso en que se debe efectivizar la ayuda prometida.

> ¿Por qué, entonces, el otro requerido para la protección no podría decir?: «nuestro contrato es un contrato condicionado; sólo por medio de la prestación de tu protección recibes el derecho a mi protección. Pues bien, tú no has cumplido realmente la condición. La cuestión no es si has podido cumplirla o si has tenido constantemente la buena voluntad de cumplirla, si se hubiese dado la ocasión. Sólo se trata del hecho de que no la has cumplido. Pero si no tiene lugar la condición, tampoco lo condicionado.» Del mismo modo, el otro argumentará por su parte: «y así, lo condicionado nunca se dará porque la condición no puede nunca darse». Si uno asiste realmente al otro, pueden entablar entre sí una relación de obligación moral, pero jamás una relación jurídica (*Grundlage*, § 17 B III, GA I/4 11-12).[5]

La fórmula del contrato de protección es: "si proteges mi derecho, yo protegeré el tuyo". Esta fórmula, sostiene Fichte, es nula y, por consiguiente, de ella no puede seguirse ninguna obligación efectiva y jurídicamente vinculante. Las razones de esta nulidad consisten en lo siguiente. Por un lado, la promesa de protección de un contratante no se encuentra condicionada por la mera buena voluntad que el prójimo pueda tener de protegerme, sino por la protección efectiva que el prójimo me suministre. En efecto, la condición de la fórmula es "si *proteges* mi derecho" y no meramente "si quieres proteger mi derecho". Por otro lado, para cumplir efectivamente con esa condición, no basta con que el prójimo me haya protegido una vez o repetidas veces en el pasado. La condición de la fórmula, no dice "si protegiste mi derecho". El beneficio de la protección recibida en el pasado puede generar, es cierto, la obligación moral de gratitud, pero no una obligación jurídica de reciprocidad.

De la imposibilidad de cumplir efectivamente con la condición indicada en la fórmula del contrato de protección se sigue la nulidad del mismo. De esta nulidad, a su vez, se sigue la incertidumbre del contrato de propiedad y la consiguiente demostración de la necesidad de *una nueva garantía*, que Fichte encuentra en al contrato estatal (*Staatsvertrag*), tercer momento del contrato de ciudadanía.

Mediante la instauración del Estado político como potencia protectora, se unen sintéticamente, según Fichte, los dos elementos que se encontraban separados en el contrato de protección: la promesa de protección y su cumplimiento. El resultado de

[5] La traducción de los pasajes citados es mía.

esta síntesis no es ya el mero concepto de todos los pactantes que se comprometen a limitar su libertad o a protegerse recíprocamente, formando un *compositum*, sino una totalidad real (*totum*) en la que necesariamente confluyen las voluntades particulares de todos los pactantes. El vínculo que liga esta unión estatal consiste en el temor que cada uno puede tener a una posible agresión o en la incertidumbre que cada uno tiene respecto del destinatario de la misma. La solidez de dicho vínculo reside entonces en lo siguiente: ningún contratante puede saber quién será la próxima víctima.[6] Esta incertidumbre conduce a una situación en la que cada uno puede creer que el Estado ha sido instituido sólo para protegerlo a él. Por lo tanto, los contratos de propiedad y de protección sólo alcanzan validez y eficacia mediante la instauración de una potencia infinitamente superior a la de cualquier individuo, capaz de resolver las posibles controversias entre los particulares. Dicha resolución consiste en un juicio según leyes preexistentes, civiles y penales, y la ejecución de las sentencias judiciales. Fichte denomina "poder del Estado" (*Staatsgewalt*), a este poder de juzgar y ejecutar (*Grundlage*, § 16 III d, GA I/3 435).

El Estado no es, por tanto, sólo una potencia colectiva y preponderante, sino también una potencia *común*, erigida por la ley. La ley funciona como una limitación del poder de los magistrados. La misma impide que el ejercicio del poder político degenere en la opresión de los débiles por parte de los fuertes. Sin embargo, una vez que los miembros de la comunidad han transferido mediante el contrato su potencia coercitiva al Estado, el poder ejecutivo monopoliza el uso de la fuerza legítima en el territorio estatal. De esta manera, aparece una carencia o una posible deficiencia del poder estatal, consistente en la posibilidad de un abuso del poder político por parte de los magistrados. La ley sólo marca el límite del ejercicio del poder político legítimo, pero es incapaz de sostener por sí misma ese límite contra una posible trasgresión. Asumido el presupuesto del egoísmo universal, es necesario contar con la posibilidad de dicha trasgresión como una dificultad a superar mediante una institución capaz de garantizar que el poder ejecutivo cumpla con la constitución del Estado y no se extralimite en el uso de la fuerza. La institución que funciona como garantía última del

[6] Este argumento utilizado por Fichte para asimilar el Estado a una totalidad real (*totum*) parece guardar alguna analogía con el célebre recurso de John Rawls a su noción de un velo de ignorancia, que garantizaría la imparcialidad del juicio de las personas en una hipotética situación originaria. Cf. John Rawls (1971: 17-22). Para un análisis de esta posible analogía véase los artículos de Robert R. Willams, "Recognition, Right and Social Contract" y de Michael Baur, "Fichte's Impossible Contract", (Rockmore, 2006: 11-44)

cumplimiento de los compromisos mutuos contenidos en todos los aspectos mencionados del contrato de ciudadanía es el eforato.[7]

Esta institución permite superar una dificultad que puede presentarse del siguiente modo. Una vez que los miembros de la comunidad han transferido al Estado los poderes de juzgar las controversias entre particulares y de ejecutar las sentencias correspondientes, es necesario juzgar aún si los magistrados han aplicado el poder del Estado según lo prescripto por la constitución y las leyes.

> Se debe juzgar según una ley si el poder del Estado es aplicado convenientemente. [...] Apenas podría dudarse de que la comunidad no pueda ser a la vez juez y parte; pero quizás sí de que el poder público deba dar cuenta de su aplicación. Pero esto se sigue de todo lo dicho hasta ahora. Cada individuo que entra en el Estado debe estar convencido de la imposibilidad de que él será tratado de un modo contrario a la ley. Pero esta imposibilidad no existe, si no se le pueden pedir cuentas al administrador de la ley (*Grundlage* § 16 VI, GA I/4 439-440).

La necesidad de evaluar el comportamiento de los magistrados se sigue del presupuesto antropológico ya mencionado, sobre el que se asienta toda la doctrina fichteana del derecho: el egoísmo universal. Si bien los magistrados se han comprometido a realizar la voluntad general, es necesario aún *fiscalizar y juzgar* el cumplimiento de dicho compromiso. A fin de que el individuo, devenido ciudadano por propio consentimiento, no sea tratado ilegalmente por los magistrados, estos últimos deben rendir cuentas, ante la comunidad, del ejercicio de las funciones que han aceptado cumplir.[8]

La necesidad de fiscalización y la posibilidad de enjuiciamiento del modo en que los magistrados ejercen el poder de una república se siguen necesariamente, sostiene Fichte, de *la misma naturaleza representativa del poder político*. Las formas de gobierno no representativas no pueden ser consideradas como formas políticas de

[7] La función que Fichte le atribuye al eforato no se limita al poder de veto que Hans Kelsen le asigna al tribunal constitucional, sino que, como veremos, se extiende hasta la suspensión constitucional de los funcionarios del poder ejecutivo, a fin de someterlos al tribunal popular (Cf. Kelsen: 1931).

[8] De esta manera encontramos en Fichte una concepción republicana que combina un elemento liberal, consistente en la protección de los derechos individuales frente a los posibles abusos del poder del Estado, y un elemento democrático, consistente en la participación de los ciudadanos en el control de dicho poder. Según esta concepción, la libertad individual (o negativa) sólo puede ser conservada si se la preserva contra el poder arbitrario de los magistrados. Éste, a su vez, sólo puede evitarse mediante la previsión constitucional de una instancia de control popular de la gestión política. La exigencia de esta previsión constitucional parece ubicarlo a Fichte como un antecedente, lamentablemente no suficientemente reconocido, del republicanismo actual. Véase, por ejemplo: Pettit (1997); Habermas (1998).

gobierno. Fichte identifica a la democracia directa y al despotismo como formas no políticas del ejercicio del poder. En la democracia directa, la comunidad ejerce el poder sin la mediación de los magistrados. En ese caso, la fiscalización y el enjuiciamiento del ejercicio del poder se vuelven imposibles porque la comunidad sería a la vez juez y parte. En el despotismo, los magistrados no son responsables de sus acciones ante una comunidad. En la república representativa, en cambio, la comunidad aliena la administración del poder político en los magistrados y, por tanto, conserva el derecho de juzgar si ellos ejercen correctamente dicho poder. Por ello Fichte *deduce* del concepto mismo de república la necesidad de una peculiar división de poderes. La división fichteana no consiste en la separación entre el poder ejecutivo y el legislativo, usual en otros autores modernos (Locke, Montesquieu, Rousseau, Kant) y que, según nuestro autor, tiene "algo de indeterminado". La división de poderes propuesta separa el poder ejecutivo (en sentido amplio) y el eforato.[9]

El eforato aparece, entonces, en la doctrina fichteana del derecho natural, como una institución que necesariamente debe existir en todas las posibles formas de gobierno políticas, que sean conformes con el concepto de derecho. En el diseño institucional propuesto por Fichte, el eforato es un cuerpo colectivo cuyos miembros son designados por el pueblo, esto es, ni por los magistrados ni por los éforos salientes. La forma y el período del mandato de los éforos deben encontrarse fijados en la constitución de la república. Las funciones de los éforos son las siguientes.

[9] Contra la interpretación establecida y, a mi juicio, también contra la base textual disponible, Ingeborg Maus intenta demostrar que Fichte no es un teórico democrático de la soberanía popular. Para ello lo contrapone a los filósofos republicanos anteriores (Locke, Rousseau, Kant), que pensaron el poder soberano como un poder legislativo y al pueblo como autolegislado. Fichte, en cambio, restauraría, según Maus, una doctrina contractual medieval con el consiguiente derecho de resistencia positivamente regulado (Althusius). Esta interpretación de Maus adolece de algunas dificultades. Por un lado, parece ignorar las diferencias entre las diversas concepciones modernas de la soberanía popular. Para Locke, por ejemplo, la comunidad soberana se autolegisla a través de sus *representantes* del poder legislativo. Este poder se encuentra sometido a restricciones, cuya trasgresión habilita a la comunidad para el ejercicio del derecho de resistencia. Para Rousseau, en cambio, la voluntad popular soberana no puede ser representada y los ciudadanos participan *directa y efectivamente* en el poder legislativo. Dado que esta voluntad general es infalible, la postulación de un derecho de resistencia carece de sentido. En la teoría política de Kant, en cambio, la voluntad popular soberana aparece sólo como una idea regulativa que exige el *posible* consentimiento de los ciudadanos como condición de legitimidad de las leyes. Cf. Maus (2001). Véase: Althusio (1990: 191-225); Locke, *Two Treatises of Government*, Book II, §§ 134-142, 149, 222, en (Locke, 1963); Jean Jacques Rousseau, *Du contrat social*, II. I; Immanuel Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nichts für die Praxis*, Akad. Ausg. VIII, p. 297. La interpretación establecida y a mi juicio correcta, contra la que se vuelve Maus, puede encontrarse en Batscha (1970).

En primer lugar, tienen la función de fiscalizar, inspeccionar y controlar el ejercicio del poder político de los magistrados. Esta función la realizan los éforos de manera simultánea a dicho ejercicio. Por tanto, mientras existe representación política, los éforos controlan si los representantes políticos del pueblo cumplen con las leyes y la constitución de la república, es decir, si estos representantes aplican el poder que les ha sido transferido por el pueblo de acuerdo con la voluntad general de éste. Dado que durante este período ordinario de la vida republicana, el poder político monopoliza el ejercicio legal de la fuerza dentro del territorio del Estado, los éforos carecen de derecho de coacción sobre ese poder. Por ello, la relación entre el poder político y el eforato se presenta durante ese período del siguiente modo.

Por un lado, como se señaló más arriba, el eforato constituye la *garantía* de seguridad y libertad de los ciudadanos frente a los posibles abusos del poder político. Por otro lado, los éforos carecen de poder ejecutivo.[10] Por tanto, para que la mencionada garantía sea efectiva, es necesario resguardar, a su vez, la absoluta seguridad y la absoluta libertad personales de los éforos. Éstas vienen resguardadas como *sacrosanti* en la constitución de la república y son el único contrapeso real del monopolio del ejercicio de la fuerza en manos de los magistrados estatales.

En segundo lugar, el presupuesto del egoísmo universal exige prever también la posible corrupción de los éforos, fiscalizadores del poder político. Por consiguiente, se vuelve necesario diseñar un mecanismo institucional para inspeccionar y fiscalizar el ejercicio de sus funciones. A diferencia de lo que ocurre con el poder político, fiscalizado por los éforos mientras se ejerce, la actividad de los éforos es inspeccionada *post festum*: los nuevos éforos inspeccionan y fiscalizan la gestión realizada por los éforos salientes. Por lo tanto, los éforos no tienen sólo la primera función mencionada, de controlar el ejercicio del poder político actual, sino también una segunda función, consistente en controlar las funciones desempeñadas por los éforos anteriores.

> El éforo saliente debe rendir cuentas al entrante sobre lo ocurrido durante la administración a su cargo: si ha ocurrido algo injusto y perdura aún en sus consecuencias, entonces el nuevo éforo está obligado, sin más dilación, a convocar a la comunidad mediante la proclamación del interdicto, y dejarla que se pronuncie, tanto sobre el éforo saliente como sobre los miembros del poder ejecutivo. Es evidente que el éforo encontrado culpable tiene que ser castigado por alta traición.

[10] En ello radica, según Fichte, la diferencia entre la institución del eforato que él deduce y la históricamente existente en Esparta o en Venecia. La única institución histórica afín mencionada es la de los tribunos del pueblo de la república romana. Cf.: *Grundlage* § 16 IX, GA I/3 449.

> Pero haber administrado el eforato con honor da derecho a las distinciones más honoríficas de por vida (*Grundlage*, § 16, XII, GA I/3 456).

En tercer lugar, si los éforos encuentran en su labor ordinaria de inspección del ejercicio del poder político que éste ha cometido una falta grave, *deben* denunciarlo mediante un "interdicto" ante la comunidad, esto es, ante el pueblo reunido bajo la forma de un tribunal popular. El interdicto introduce *un cierto grado* de excepcionalidad en la vida de la república porque suspende temporalmente la relación de representación política. Mientras existe esta relación, cada ciudadano es sólo una persona privada, sometida voluntariamente (mediante el contrato) al poder del Estado, autorizado para resolver las posibles controversias entre ciudadanos. Ello significa que, mientras existe la relación de representación política, la unidad del representante existe y se mantiene ante la multiplicidad de los representados, reducidos a un mero agregado de partículas.

El interdicto pronunciado por los éforos contra los magistrados tiene, por tanto, dos efectos simultáneos. Por un lado, suspende a estos últimos en sus funciones como miembros del poder político. Por otro, convoca al pueblo a constituirse en comunidad, para que determine si la acusación contra los magistrados es correcta. La excepcionalidad introducida por el interdicto no sólo suspende la relación de representación política existente entre los magistrados y los ciudadanos, sino que también invierte los atributos característicos de los dos polos de esta relación. Los magistrados dejan de ser miembros de la unidad orgánica del poder político y pasan a ser particulares acusados. Los ciudadanos dejan de ser un agregado de particulares y pasan a ser miembros de un tribunal popular, esto es, del soberano en el ejercicio pleno y directo de sus funciones.

Esta inversión de atributos producida por el interdicto tiene como consecuencia que el pueblo recupera temporalmente la potencia transferida a los magistrados en el momento del contrato. A fin de que el interdicto no conduzca ni a la guerra civil ni al despotismo, la potencia del pueblo reunido debe ser tan grande que los miembros del poder político, acusados por los éforos, no puedan resistir a la voluntad de la comunidad. Fichte identifica la magnitud de esta potencia popular con una segunda condición de la legitimidad de la constitución civil y de la preservación del derecho en general. En toda constitución diseñada conforme a la razón, no debe sólo estar prevista la institución del eforato, sino también la capacidad de la república para reunir

rápidamente a las masas populares en las capitales de las provincias, dispuestas a resistir cualquier tentativa de rebelión de los magistrados suspendidos por el interdicto.

Por último, el interdicto tiene como consecuencia también una nueva función del eforato. Luego de pronunciado, los éforos dejan de ser meros inspectores silenciosos del ejercicio del poder político y se convierten en fiscales acusadores del mismo. La acusación formulada por los éforos contra los magistrados del poder político, frente al tribunal popular sólo puede ser la de haber cometido el delito de alta traición contra la república. La pena prevista es la máxima posible: la exclusión definitiva del cuerpo político. La gravedad de la acusación y de la pena cumpliría una doble función. En primer lugar, una función disuasiva. Antes de pronunciar el interdicto, los éforos pueden disuadir a los magistrados de seguir cometiendo los abusos del poder conferido por el pueblo. La sola amenaza del interdicto podría funcionar, sostiene Fichte, como motivación suficiente para que los magistrados rectifiquen el rumbo, limitándose a ejercer sus funciones en el marco prescrito por la constitución y las leyes. La segunda función de la gravedad de la acusación y de la pena remite al caso en que el pueblo encuentre infundado el interdicto, pronunciado por los éforos. En ese caso, la acusación y la pena mencionadas recaen sobre los éforos, lo que significa un nuevo control constitucional. A la ya mencionada inspección de su gestión por parte de los nuevos miembros del eforato, que los sucederán cuando termine su período, se agrega un mecanismo institucional que tiende a proteger a los magistrados de acusaciones infundadas.

De esta manera, la función de los éforos parece realizable sólo en un estrecho campo de acción, limitado por el defecto y el exceso, punibles con el destierro. El defecto de sus funciones de inspección puede ser denunciado por los futuros éforos. El exceso de una acusación infundada puede ser determinado por el mismo tribunal popular, convocado por ellos para juzgar a los magistrados.

Como ya se señaló, una vez pronunciado el interdicto, los magistrados cumplen el rol de acusados, los éforos el de fiscales y el pueblo el de juez *inapelable*, facultado por la constitución para resolver el caso de manera *definitiva*.[11] Fichte afirma que las

[11] Contra quienes le objetan a Fichte debilitar la soberanía popular mediante la representación política (cf. Maus, 2001), cabe señalar que el pueblo constituido en tribunal popular es el portador exclusivo de la diferencia específica del concepto del soberano político: *superiorem non recognoscens*. Sobre esta cuestión, Fichte podría suscribir el siguiente pasaje escrito por quien es unánimemente reconocido como el teórico moderno de la soberanía política: «Tampoco el pueblo se despoja de la soberanía cuando instituye uno o varios lugartenientes con poder absoluto por tiempo limitado, *y mucho menos si el poder*

decisiones populares son o tienden a ser unánimes. Los ejemplos aducidos para justificar esta afirmación son tres. En primer lugar, el contrato social. Sólo quienes pactan declaran que quieren formar parte de la república. Por ello, en el contrato rige el principio de la unanimidad. En segundo lugar, el pueblo elige a los magistrados y a los éforos. En este caso, es exigible una clara mayoría, suficiente para impedir la resistencia de la minoría, obligada a elegir entre la aceptación de la voluntad mayoritaria o la autoexclusión del cuerpo político.[12] El tercer caso es la sentencia del tribunal popular convocado por los éforos, mediante el interdicto, para pronunciarse sobre la legalidad de las acciones del poder político. En este caso no es posible una gran diversidad de opiniones, sino sólo una alternativa. El pueblo es convocado para pronunciarse sobre un hecho verificable, una acción realizada por el poder político. La única pregunta que debe responder el tribunal popular es si esa acción es legal y sólo puede responderse a ella con un "sí" o con un "no". Fichte confía en que esta pregunta será respondida, casi siempre, de manera unánime y en que el curso de la deliberación permitirá convencer a quienes tengan una opinión distinta. Fichte reconoce también el caso de ciudadanos facciosos, refractarios a considerar razones en dicha deliberación, quienes, en última instancia, podrían ser desterrados junto con los culpables (los magistrados o los éforos, según el caso). También reconoce que la amenaza de las molestias del destierro puede producir unanimidad en la sentencia del tribunal popular.

De esta manera puede el siguiente aspecto de los mecanismos institucionales deducidos del concepto de derecho. Fichte confía en que la eficacia de estos mecanismos tiende a volverlos superfluos. Así, por ejemplo, un Estado organizado mediante una constitución que sea acorde al concepto racional de derecho tendrá leyes que velen por la propiedad de los ciudadanos. Con una administración rigurosa, disminuirán progresivamente los crímenes originados en la codicia, porque cada uno sabrá que los transgresores serán efectivamente descubiertos y castigados. Esta certeza hará que la legislación criminal se vuelva, a la larga, prácticamente superflua: "[...] después de medio siglo los conceptos mismos de los crímenes habrán desaparecido" (*Grundlage* § 16 XV, GA I/3 460). Una buena administración restará, por tanto,

es revocable al arbitrio del pueblo, sin plazo predeterminado. En ambos casos, ni uno ni otro tienen nada en propio y deben dar cuenta de sus cargos a aquel del que recibieron el poder de mando.» Jean Bodin, *Les six livres de la république*, I. VIII, el subrayado es mío (Bodin, 1997: 49).

[12] Fichte entiende que esa "clara mayoría" no puede ser menor a los siete octavos de los ciudadanos. Cf. *Grundlage*, § 16 XI.

ocupaciones a los magistrados, quienes tendrán por ello cada vez menos oportunidades de actuar injustamente. Los éforos, entonces, también verán progresivamente reducida su función de inspeccionar a un poder ejecutivo mínimo y, prácticamente, no tendrán ocasión de convocar a la comunidad mediante un interdicto. La instancia del tribunal popular permanecerá, bajo esas condiciones, como una mera posibilidad legal contemplada por la constitución, que no sería necesario actualizar. Por lo tanto, la inclusión en la constitución republicana de la convocatoria al tribunal popular terminaría siendo una disposición adoptada justamente para impedir que ocurra el caso en que tendría que intervenir dicho tribunal. El tribunal popular, advierte Fichte, sería una figura jurídica superflua en los Estados que la contemplan en su constitución y una institución necesaria en los Estados que no la contienen.

Quisiera concluir esta conferencia citando dos pasajes, que permiten determinar la articulación de las nociones de titularidad y de ejercicio de la soberanía popular, tal como aparece en el *Fundamento*. El primer pasaje dice lo siguiente:

> Pero conviene reparar bien en esto, el pueblo no es nunca rebelde, y la expresión rebelión, referida a él, es el mayor disparate que jamás ha sido dicho, pues el pueblo es, de hecho y de derecho, el poder supremo, por encima del cual no hay otro, es la fuente de todo otro poder y es responsable sólo ante Dios. Mediante su reunión en asamblea, el poder ejecutivo pierde *de facto* y *de jure* su propio poder. Sólo contra un superior se produce una rebelión. Pero sobre la tierra ¿qué es superior al pueblo? (*Grundlage* § 16 XIII, GA I/3 457)

En este pasaje se encuentra formulado claramente el principio de soberanía popular, como parte de un argumento a favor del derecho del pueblo a transformar la constitución de la república mediante una revolución. Unos años antes, Fichte había dedicado un libro completo al desarrollo de ese argumento: la *Contribución a la rectificación del juicio del público sobre la revolución francesa* (Fichte, 1973).[13] Este argumento se ve resumido aquí al principio de la soberanía popular: el pueblo detenta una potencia y un derecho supremos, tiene el derecho de mando en última instancia, lo que significa que no debe ya rendir cuentas de sus actos a ninguna otra instancia humana. Este poder legítimo se hace efectivo cuando el pueblo se reúne en asamblea. En ese momento, los miembros del poder político pierden todo derecho a mandar y se reducen a meros particulares. Expresado en los términos de Rousseau: "En el momento

[13] Cf. Johann Gottlieb Fichte, *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution* (Fichte, 1973).

en que el pueblo está legítimamente reunido como cuerpo soberano, toda jurisdicción del gobierno cesa, el poder ejecutivo queda en suspenso [...] porque donde está el representado no existe ya el representante" (Rousseau, 1996: 116). Es decir, cuando el pueblo se reúne en asamblea se vuelve capaz de ejercer la soberanía de manera directa.

El segundo pasaje mencionado es el siguiente:

> Si cumplo ininterrumpidamente y sin excepción mis deberes de ciudadano, a los que en efecto pertenece que yo no trasgreda, tampoco contra otros individuos, los límites de mi libertad indicados por la ley, entonces soy, en lo que concierne a mi carácter público, sólo un *participante de la soberanía*, y, en lo que concierne a mi carácter privado, soy sólo un individuo libre, pero nunca un súbdito. Devengo esto último sólo mediante el incumplimiento de mis deberes (*Grundlage*, § 17 B V, GA I/4 18)[14]

En este pasaje Fichte explicita claramente el siguiente hecho. Los miembros del cuerpo político o ciudadanos siguen *participando* de la soberanía incluso cuando no la ejercen de manera directa bajo la forma de un tribunal popular. Dicha participación consiste en la titularidad del poder legítimo de mando en última instancia dentro del cuerpo político. Dicha titularidad de la soberanía popular la portan todos los ciudadanos que cumplen las leyes durante las situaciones normales de la vida republicana, es decir cuando el poder político representa la capacidad de ejecutar la potencia soberana del pueblo.

Bibliografía

Althusio, Juan (1990) *Política*, trad. P. Mariño Gómez, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales

Batscha, Zwi (1981) "Die Arbeit in der Sozialphilosophie Johann Gottlieb Fichtes", en: id. *Studien zur politischen Theorie des deutschen Frühliberalismus*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, pp. 259-337.

[14] Las cursivas son mías.

Batscha, Zwi (1970) *Gesellschaft und Staat in der politischen Philosophie Fichtes*, Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt

Baur, Michael (2006) "Fichte's Impossible Contract", en: Tom Rockmore, Daniel Breazeale (ed.), *Rights, Bodies and Recognition. New Essays on Fichte's Foundations of Natural Right*, *op. cit*.

Bodin, Jean (1997) *Les six livres de la république*, traducción de P. Bravo Gala, Madrid, Tecnos

Braun, Johann (1991) *Freiheit, Gleichheit, Eigentum: Grundfragen des Rechts im Lichte der Philosophie J. G. Fichtes*, Tübingen, Mohr

Breazeale, Daniel (1994) y Rockmore,Tom (eds.), *Fichte. Historical Contexts/ Contemporary Controversies*, New Jersey, Humanities Press International

Damiani, Alberto Mario (2008) "El Fiche de Lassalle: antecedentes e influencias", en: *Deus mortalis*. *Cuaderno de filosofía política*, 7, pp. 253-275

Fichte, Johann Gottlieb (1966) *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* hg. v. Lauth, R./ Gliwitzky, H., Stuttgart- Bad Canstatt, Frommann

Fichte, Johann Gottlieb (1973) *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution*, Hamburg, Felix Meiner Verlag

Habermas, Jürgen (1998) *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main, Suhrkamp,

Hobbes, Thomas (1968) *Leviathan*, ed. Macpherson, London, Penguin

James, David (2009) "The relation of right to morality in Fichte's Jena theory of the state and society", en: *History of European Ideas*, 35, pp. 337-348

Kant, Immanuel *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nichts für die Praxis*

Kelsen, Hans (1931) *Wer soll der Hüter der Verfassung sein?*, Berlin, Gruenewald

Kersting, Wolfgang (2001) "Die Unabhängigkeit des Rechts von der Moral (Einleitung)", en: Jean-Christophe Merle (Hrsg.), *Johann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts*, Berlin, Akademie Verlag, pp. 21-37

Locke, John (1963) *Two Treatises of Government*, en: id., *The Works of John Locke*, Darmstadt, Scientia Verlag, Vol. V

Maus, Ingeborg (2001) "Die Verfassung und ihre Garantie: das Ephorat (§§ 16, 17 und 21)", en: Jean-Christophe Merle (Hrsg.), *Johann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts*, *op. cit.*, pp. 139-158.

Merle, Jean-Christophe (2001) "Eigentumrecht (§§ 18-19)", en: id. (Hrsg.), *Johann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts*, Berlin, Akademie Verlag, pp. 21-37

Merle, Jean-Christophe (Hrsg.) (2001) *Johann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts*, Berlin, Akademie Verlag

Neuhauser, Frederick (1994) "Fichte and the Relationship between Right and Morality", en: Daniel Breazeale and Tom Rockmore (eds.), *Fichte. Historical Contexts/ Contemporary Controversies*, New Jersey, Humanities Press International

Papadopoulos, Theodoros (1993) *Die Theorie des Eigentums bei J. G. Fichte*, München, Ars Una

Pettit, Phillip (1997) *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Oxford University Press

Rawls, John (1971) *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press

Rockmore, Tom (2006) y Breazeale, Daniel (eds.), *Rights, Bodies and Recognition. New Essays on Fichte's Foundations of Natural Right*, Hampshire, Ashgate

Rousseau, Jean Jacques (1996) *Du contrat social*, Paris, Librairie Générale Française

Waibel, Violetta L. (2006) "On the Fundamental Connections between Moral Law and Natural Right in Fichte's *Contribution* (1793) and *Foundations of Natural Right* (1796/97)", en: Tom Rockmore, Daniel Breazeale (ed.), *op.cit.*, pp. 45-58

Willams, Robert R. (2006) "Recognition, Right and Social Contract", en: Tom Rockmore, Daniel Breazeale (ed.), *Rights, Bodies and Recognition. New Essays on Fichte's Foundations of Natural Right*, *op. cit.*

Kant y Husserl: Facticidad y validez del conocimiento histórico
En torno a la crítica del *Intellectus archetypus*

Graciela Fernández (UNMdP)

La crítica de Husserl a Kant presenta una marcada evolución, que se corresponde con los propios cambios del pensamiento husserliano, caracterizado por un movimiento continuo y expansivo. Como es sabido, Husserl proviene de las matemáticas[1] y sus primeros aportes filosóficos se insertan en el marco teórico de algunos de los problemas de fundamentación que esta ciencia propuso fines del siglo XIX y principios del siglo XX.[2] La filosofía de las matemáticas fue el disparador de uno de los capítulos más interesantes y todavía vigentes del pensamiento contemporáneo. Conociendo ya el conjunto de problemas que se fue generando en torno a la cuestión de la fundamentación de las matemáticas, Husserl se aproximó a la filosofía a través de Franz Brentano y su interpretación psicologista de la *Crítica de la Razón Pura*. Por otra parte, la interpretación psicologista de la primera *Crítica* fue un lugar común en el siglo XIX, cuando la psicología empírica tomaba un auge creciente. El psicologismo no sólo aparece en las aportaciones de Brentano, sino también en otras corrientes y en pensadores aislados. Así, lo encontramos en la escuela Friesiana, en la Neofriesiana, en filósofos como Theodor Lipps, Hermann Lotze y otros. Por ello, no es de extrañar el largo reproche de psicologismo que, al intentar su propio alejamiento de esa primera formación, Husserl endosa a Kant durante muchos años. El acercamiento auténtico vendrá después, a través de lecturas directas y desprejuiciadas de la obra del maestro de Königsberg.

Resulta sorprendente, e incluso paradójico, que Kant mismo haya tenido, con respecto a sus propios escritos, la misma dificultad, mucho tiempo antes de que Husserl pusiese al descubierto el hecho de que la Psicología, a pesar de que fue un punto de

[1] Su tesis doctoral: (1883) *Beiträge zur Variationsrechnung* (*Contribuciones al cálculo de variaciones*)
[2] Cf. García Prada, Ovidio "La fundamentación de la matemática y la génesis de la metódica fenomenológica- reductiva" en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, VI, Universidad Complutense, Madrid, 1986-1989

apoyo para iniciar el estudio de algunos fenómenos de la conciencia (piénsese en el rol definitivo que juega en su pensamiento la noción de "*intencionalidad*") no toca el núcleo de la cuestión de la fundamentación del conocimiento, y particularmente, el de las ciencias. Esa misma preocupación había agitado antes a Kant al redactar la *Crítica de la Razón Pura*, y es la responsable de los cambios entre la primera y la segunda edición. También, posiblemente, constituye una de las principales causas que originan la redacción de los *Prolegómenos*. Kant mismo se había nutrido de lecturas en el campo de la psicología empírica, la que estaba empezando a pisar fuerte ya en el siglo XVIII, pero – por más que las cuestiones psicológicas le interesaran mucho—era consciente de que esa ciencia no podía responder la pregunta fundamental de su nueva obra, esta es: "*¿cómo pueden ser objetivas las condiciones subjetivas del pensar?*" Así, dejaba atrás a la Psicología, para dar paso a la investigación *trascendental*.

Por cierto, el término "*trascendental*" no es inmediatamente trasladable en Kant y en Husserl. [3] En lo que corresponde a Husserl, como puede confirmarse por sus propias declaraciones, por ejemplo, en *Las conferencias de París*, [4] el uso del término guarda una inseparable relación con la presentación cartesiana del conocimiento. Aquí "*trascendental*" presupone un peculiar procedimiento de *retroceso*, una cierta clase de *epoché*, característica del procedimiento cartesiano. En el momento propio del "*descubrimiento*" de lo "*trascendental*", la negación juega un papel importante, específicamente en Descartes. Ese momento previo al descubrimiento del *cogito*, está antecedido por una agitación escéptica que retrotrae al investigador a la evidencia última. No ocurre lo mismo con el modo en que Kant se acerca a la investigación de lo "*trascendental*". Aunque tanto Kant y Descartes se refieren a las "*condiciones de posibilidad*", la negación de éstas no juega ningún papel en el procedimiento crítico kantiano, como tampoco la *evidencia* desempeña un rol definitivo en el apartado de la *Deducción Trascendental*. Sólo aparece mucho más adelante, en relación a la *Metodología*, pero no cumple un rol relevante, al estilo cartesiano, cuando Kant juega todas sus cartas en la mencionada prueba. De ello se derivan consecuencias y dificultades, que no impiden, sin embargo, considerar las investigaciones de ambos autores como involucrados en la misma empresa. Más allá de las estrategias y de los

[3] Con respecto al concepto de lo "trascendental" en Kant, cf. FERNANDEZ, Graciela "¿Es trascendental la ética kantiana?

[4] HUSSERL, K. Die Pariser Vorträge, in *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Hua I).Trad. Antonio Zirión Quijano, *Las conferencias de París*, UNAM, 1988

diversos puntos de partida, la cuestión de la fundamentación es el centro de las preocupaciones filosóficas que organizaron sus respectivos pensamientos.

En su estudio sobre Husserl y Kant, Iso Kern[5] separa las críticas superficiales, relacionadas con la interpretación psicologista de Kant, de las críticas profundas, maduradas durante el transcurso de la evolución de la fenomenología. En el primer grupo habría que incluir, entonces, la interpretación que hacía Husserl, influido sobre todo por su maestro Brentano. La crítica de Brentano a Kant se centra en un rechazo de los juicios sintéticos *a priori*, que son allí considerados como "prejuicios ciegos" *(blinde Vorurteile*) carentes de evidencia. En la *Filosofía de la Aritmética* (1891) disiente Husserl con la fundamentación kantiana de la aritmética, negando que el tiempo sea objeto de ésta. La opinión de que la aritmética tiene carácter analítico (y no sintético), expuesta por Husserl en esa obra, será sostenida por él a lo largo de toda su vida.

También pertenecen a este primer grupo de críticas "*superficiales*" las acusaciones de *dogmatismo* (por las vinculaciones de Kant con la metafísica tradicional), *psicologismo* (en su explicación del conocimiento) y *antropologismo* (por la validez del conocimiento como algo relativo al sujeto humano). Estas son, justamente, las apreciaciones que se irán atenuando o modificando con la evolución del pensamiento de Husserl. La acusación de "*dogmatismo*" será objeto de posterior revisión, y la problemática fundamental de Kant llegará a ser considerada por Husserl como algo en flujo permanente, así como lo es su propia tarea filosófica. Como se ha dicho, la acusación de "*psicologismo*", apunta en mayor medida a sus contemporáneos y no a Kant mismo. Finalmente, la acusación de "*antropologismo*" ofrece mayores elementos de raigambre filosófica. Se refiere, sobre todo, a la restricción de la validez del conocimiento al sujeto humano y, en especial, a la teoría kantiana de la *"cosa en sí"* y del *"intellectus archetypus*", a la que voy a referirme especialmente.

Siguiendo en esto a Riehl[6], Husserl afirma que la idea de una *cosa en sí*, incognoscible, es un concepto vacio, un "*sin sentido*". También carece de sentido postular una causa incognoscible de los fenómenos y una explicación causal del mundo

[5] Iso Kern *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserl's Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, den Haag, M. Nijhoff, *Phaenomenologhica* 16, 1964

[6] Alois RIEHL, *Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*. *Geschichte und System*; 3 Bände, Leipzig 1876-1887: Band 1/1876 : *Geschichte und Methode des philosophischen Kritizismus*. Band 2/1879: *Die sinnlichen und logischen Grundlagen der Erkenntnis*.Band 3/1887: Zur Wissenschaftstheorie und Metaphysik

fenoménico por medio de la afección. Esto implica, según Husserl, una "*naturalización*" de la conciencia, y por lo tanto, la ubicación de ésta en el contexto natural causal. Husserl rechaza la idea del "*intellectus archetypus*", contraponiéndole la tesis de que las cosas no pueden tener, frente a Dios, ninguna otra manera de darse que aquella que investiga la fenomenología.

Esta última afirmación puede ubicarse ya, según Iso Kern, dentro de las críticas "*profundas*" que Husserl dirige a Kant. Se vincula a uno de los puntos fundamentales de la fenomenología: el de la correlación universal entre el *a priori objetivo* (ontológico) y el *subjetivo* (fenomenológico). Aquí se formulan críticas diversas, pero en estrecha correlación, que contienen las divergencias más radicales que puedan señalarse. Tienen quizás su núcleo principal en el hecho de que – en opinión de Husserl -- falta en Kant la comprensión *del a priori* como *eidos.* Esto lo lleva a enunciar el reproche básico: *la filosofía trascendental de Kant padece la carencia del método eidético.* Con tal reproche pueden asociarse también ciertas tesis husserlianas, como la de la intuición categorial, o la que asigna a las categorías el carácter de "*contenidos*" y no de meras "*formas*". "No se puede imaginar – afirma Szilasi—una ruptura más radical con la tradición que la contenida en estas comprobaciones"[7]. Para Husserl este descubrimiento, no alcanzado antes por ninguna crítica del conocimiento, muestra "*con real transparencia*" la relación entre el pensar y el intuir, haciendo comprensible el conocimiento mismo en su esencia.[8]

La idea de una "*intuición categorial*" representa claramente un punto en que la fenomenología se hace incompatible con la filosofía kantiana. Para Husserl, la intuición categorial, *da los objetos*, muestra la cosa misma sin alterarla. No hay, pues, un "*caos*", un material ordenado bajo una forma categorial impuesta por el sujeto. En vinculación con esto, se puede entender la acusación de "*formalismo*" que Husserl dirige a Kant, así como el reproche de *a-criticismo* con respecto a su aceptación de la famosa *"tabla de los juicios"*, que Kant habría admitido sin formular el debido examen previo. Oponiéndose a lo que considera un punto de partida arbitrario, Husserl pretende para la *Fenomenología* una investigación del *a priori* en la esfera de los orígenes, en el ámbito de los "*datos absolutos*" lo que para Kant, dicho sea de paso, hubiera sido no solo un imposible, sino un absurdo metafísico. Husserl formula así lo que considera la tarea

[7] Cf. W. SZILASI, *Introducción a la Fenomelogía de Husserl*, trad. R. Maliandi, Buenos Aires, 1973, p. 48
[8] Cf. Ha VII, p. 146

principal de la fenomenología, esta es: "la comprobación de las formas y estados de cosas originarias", que se dan por sí mismas y por medio de una donación originaria *(Selbstgegebenheit)*[9], idea central para la posterior fenomenología heideggeriana.

El *a priori* intuitivo permitiría, entonces, captar la cosa misma en el modo adecuado, fenómeno imposible desde el punto de vista kantiano, para quien la captación de lo sensible siempre guarda un margen de inadecuación, y por lo tanto es infinitamente perfectible. Una captación perfecta de lo real- fáctico es un concepto límite, nunca alcanzado, dada la finitud de nuestro experimentar sensible, es decir, humano. Desde el punto de vista de Husserl, la única inadecuación radicaría en el carácter fragmentario de la percepción, pero nunca en un supuesto "*ocultamiento*" de lo que no se deja atrapar por completo en una forma --el concepto-- impuesta por el sujeto al material caótico que le ofrece la sensibilidad. Así, la imperfección del experimentar sensible es sólo una especie de "*fragmentación*" desde el punto de vista de la fenomenología husserliana. Ningún sujeto percibe "*todo*", sino tan solo un fragmento, un escorzo; pero lo "*no percibido*" no se corresponde con la idea de lo "*no inteligible*" en el sentido de la *cosa en sí* kantiana. La percepción revela, para Husserl, *la verdad del mundo*; verdad, por cierto, parcial, pero no restringida, en su validez, a la esfera del sujeto humano. Desde el punto de vista de la historia de la filosofía, deben enrolarse las respectivas investigaciones de Husserl y Kant –al margen del giro gnoseológico de la modernidad previo al giro linguístico-- dentro de la más antigua tradición filosófica: el viejo problema que se arrastra desde Parménides y Platón en torno a las relaciones entre *doxa* y *episteme*.

1. El intelecto humano y el divino

Kant distingue el *"intellectus arquetipus"*[10] (intelecto creativo, divino) del humano intelecto "*ectypus*". La mención de ambas formas de intelecto aparece por primera vez en la *Disertación* de 1770 [11] La hipótesis del *intellectus archetypus* reaparece en la carta a Marcus Herz del 21 de febrero de 1772, carta que, según

[9] cf. Ha II, p. 52
[10] Es la idea del intellectus archetypus, tratada en KrV B 723. Intellectus archetypus (lat., der urbildliche Intellekt)
[11] Cf. Disertación Parag. 10

Cassirer, señala el punto de partida de la *Crítica de la Razón Pura*. Una última referencia significativa se vuelve a encontrar en 1790, en la *Crítica del Juicio*.[12]

Desde 1770, el contrapunto entre *intellectus archetypus* e *intellectus ectypus* desempeña un papel importante en muchas de las argumentaciones de Kant. En la esfera de la filosofía práctica encontramos la comparación modélica de la voluntad humana frente a la "*voluntad santa*". Pero el contrapunto entre un intelecto ideal, perfecto, frente a uno limitado, mediado por la sensibilidad, es más fuerte y permite a Kant describir, por defecto, las limitaciones del intelecto humano. En tanto, el modelo de la voluntad santa, no es necesario para justificar la presentación del imperativo categórico. En todo caso, queda claro que la "voluntad santa" está al margen del mandato moral, pues esa voluntad coincide con la razón y prescinde del imperativo moral. No está demás observar que cuando Kant hace este tipo de razonamientos se mueve en el terreno *contrafáctico* que caracteriza su forma de pensar. Ese ámbito del cómo *sí*, que no indica "*existencia*" (intelecto divino, voluntad santa) sino *"mundos pensables*" que permiten, por contrapunto, concebir a los mundos verdaderamente existentes. Este no es el procedimiento de Husserl.

La idea de una inteligencia suprema es presentada por Kant para describir la humana inteligencia, *por defecto*. El entendimiento humano no es un *intellectus archetypus*, es decir, uno que crea sus objetos en forma inmediata, como sí lo hace (en el pensar contrafáctico) el modélico entendimiento divino (sin que esto implique más que un modelo supuesto y nunca una afirmación de existencia). La explicación del error empírico (no así de la llamada "*ilusión trascendental*", recae sobre la finitud de la sensibilidad. Ningún error deviene del entendimiento puro, que si conociera por sí mismo -y no, como de hecho lo hace, mediado por la sensibilidad- sería incapaz de errar. La metafísica tradicional es condenada al silencio teórico, y el conocimiento de lo fáctico a una especie de menesterosidad insalvable: nunca alcanza la verdad *completamente*. Aunque esto no implique escepticismo, el *agnosticismo* de Kant en el terreno metafísico se complementa con un cierto "*falibilismo*" en el terreno empírico. La falibilidad de nuestro humano conocimiento *ectypus* queda descubierta, entonces, por oposición al modélico *intellectus archetypus*. Un conocimiento acorde con las leyes del entendimiento -no mediado por la sensibilidad- carece, por el contrario, de la

[12] Cf. Verstandes (*intellectus ectypus*) und der Zufälligkeit einer solchen Beschaffenheit auf jene Idee (eines intellectus archetypus) geführt werden, diese auch keinen Widerspruch enthalte KU, 351

posibilidad de errar. El error "*trascendental*" en la Dialéctica, la llamada "*ilusión trascendental*" (esto es: la ilusión del conocimiento metafísico) se subsana mediante la *crítica del conocimiento*. Errores empíricos pueden devenir también del mecanismo de la ilusión empírica, como las ilusiones ópticas. Este tipo de error, como los comunes errores en nuestros juicios empíricos, sería causado por la sensibilidad (A 294 B 350), pues el entendimiento, por sí solo, como se dijo, es infalible. Acudiendo a una imagen prestada de la física newtoniana, Kant explica el error empírico como la diagonal de dos fuerzas que determinan el juicio en dos direcciones distintas. La del entendimiento se dirige rectamente a su objeto, en tanto, la sensibilidad desvía a esta primera fuerza. La resultante es el juicio empírico, que al sufrir el "impulso errático de la sensibilidad" hace que los motivos subjetivos se fundan con los objetivos, causando el apartamiento de los últimos (A 294 b 351). En definitiva, a pesar del importante papel que desempeña sensibilidad en toda la obra de Kant, ésta es, sin embargo, la causante de la imperfección. Reaparece aquí – con un nuevo ropaje-- el viejo argumento acerca de que "*los sentidos nos engañan*", al tiempo que Kant no alcanza a concebir la posibilidad de un "*error categorial*", que constituiría, en su sistema, una contradicción flagrante.

¿Qué sería un "error categorial" y cómo podría darse? Uno que deviniera por mala aplicación de las categorías (por ejemplo, por la aplicación de la categoría de "*sustancia*" a lo que no es sustancia, como ha sucedido, paradigmáticamente en la física cuántica) o por un "*ensanchamiento*" o "*crecimiento categorial*", originado en la movilidad de los lenguajes y los nuevos marcos teóricos de la ciencia, por ejemplo, en nuestros días, la informática. Pero habría que esperar más de un siglo, luego de aparecida la *Crítica de la Razón Pura*, para que estas limitaciones en la concepción de las categorías se hiciera patente, sobre todo a la luz del llamado *"sisma de la física"*.

Husserl, por su parte, aborrece la idea de un intelecto idealizado, libre de las "*imperfecciones*" que supone la facticidad del mundo, y rechaza la hipótesis del *intellectus archetypus* como modelo viable para penetrar, aunque sea por defecto, en el comprender humano. Formula así su crítica:

> Si Dios tiene una intuición de cosas, entonces tiene que tener las nuestras, pues, a la esencia de la cosa, pertenece la relación con nuestra intuición y con ninguna otra[13]

[13] Op. Cit. 126, n. 1

De este modo formula Husserl su durísimo juicio contra esta forma de proceder kantiana: si Dios conoce las cosas individuales, entonces es gracias a la afección, y por lo tanto, la intuición divina es tan sensible como la nuestra. La tesis kantiana acerca de que las intuiciones sin conceptos son ciegas, tiene que valer también para Dios. Pues si la intuición divina no fuera conceptual, entonces sería intuición infinita, "*y no representaría el conjunto de la sabiduría infinita, sino el conjunto de la estupidez infinita, ya que ella vería todo, pero no entendería nada"* [14].

Resumiendo, con respecto al conocimiento de lo fáctico, el conocer divino también estaría en la misma situación nuestra, la humana situación de conocimiento fragmentario del mundo. Pero, podemos preguntarnos ¿podemos imaginar a un Dios sumido en la perplejidad antinómica propia de la razón humana? Sin duda es una posibilidad para la literatura fantástica, pero esta imagen de un Dios sumido en la perplejidad sea un capítulo de la Teología occidental. Además, en términos fenomenológicos, la pregunta carece de sentido, desde los presupuestos sobre los que Husserl desarrolla la fenomenología.

A esta altura de las dificultades presentadas, se echa de menos la presencia de una teoría hermenéutica del comprender histórico, una teoría de la experiencia humana *"no naturalizada".* La historia de la filosofía, desde los griegos, presenta el problema del conocimiento como la oposición de un sujeto frente a la cosa natural o, más tarde, en la modernidad, frente al objeto, o al fenómeno. Este presupuesto que denomino -con todos los reparos del caso- "*fisicalista*" también aparece en Kant y en Husserl, quien por razones metodológicas, debidas al solipsismo irremediable que acontece a quien filosofa en primera persona se ve llevado a ofrecer una "prueba" de la existencia del otro en sus *Meditaciones Cartesianas*.

La idea básica que subyace en las reflexiones es la de un sujeto solitario frente al cosmos, al mundo, a la cosa, o al objeto. Un agente, más o menos abstracto, a –histórico, contemplando la realidad físico- natural, sea ésta de tamaño macrocósmico (en la orientación cosmológica) o puntualmente limitado (en el moderno empirismo). Un mundo "*filtrado*" por lo humano, asoma en el giro subjetivista de la filosofía moderna. Pero incluso en la *Crítica de la Razón Pura* -obra con la que culminan los esfuerzos gnoseológicos de dos siglos de investigación continuada sobre el entendimiento humano y su posibilidad de referirse válidamente al mundo- el agente,

[14] Op. Cit. 125, n. 4 Seminario de Invierno 1902- 1903

bajo la forma de "*sujeto trascendental*", también surge de manera solitaria frente al "*fenómeno*", y su referente es, primariamente, la incognoscible *cosa natural*. Recordemos, al pasar, la distinción clara que Kant realiza entre "*fenómeno*" y "*nóumeno*" para "*des-espiritualizar*" al primero, y darle la característica de lo que aquí menciono como orientación "*fisicalista*". Pero en la *Crítica del Juicio*, ya en 1790, comienzan a hacerse patentes las formas intersubjetivas en la constitución del mundo, formas humanas, no exclusivamente cosmológicas. Con Hegel, el protagonismo de la historia irá *in crescendo* en la explicación dialéctica de la experiencia y el problema de la filosofía devendrá no solo *cosmología*, sino también, y principalmente *historia*, mundo humano.

Para finalizar quiero reformular algunas cuestiones a favor y en contra del uso kantiano del modelo del *intellectus archetypus*, jaqueado por la poderosa herramienta husserliana. Encuentro razones en pro y en contra de la crítica de Husserl. Éste tiene razón al afirmar que si se trata de conocer lo determinado, lo finito, la idea del *intellectus archetypus* es, desde cierto punto de vista, vacía, o, en su provocativa mención, *estúpida*. La finitud, toda finitud, constituye tanto el principio de limitación, como, a la vez, el de *realización* de la cosa finita. De modo que si se elimina esta limitación, no es el conocimiento infinito lo que sobreviene, sino la nada. Quizás este es el mejor argumento para comprender no como un obstáculo, sino como un desafío, la esencia de lo histórico. En la polémica *comprensión-explicación* proporciona razones para penetrar en lo histórico no como algo menesteroso, una forma caída frente a la objetividad legaliforme de las ciencias naturales. En este punto le doy la razón a Husserl.

Pero, al mismo tiempo, sigo viendo a Kant provisto de una carta poderosa para describir la insoportable zozobra del conocer humano. Ese continuo ir y venir sobre los propios fracasos, la precariedad de sus logros, su falibilidad característica, que se torna patente contraponiéndola con una supuesta perfección, de mero carácter contrafáctico, modo de razonar -el kantiano- que se enraíza en la fábrica del pensamiento utópico y aparece siempre por contraposición con una perfección no existente y revela la propia imperfección, la propia carencia.

Tampoco se puede soslayar, observando el fondo de la discusión, que en ésta no sólo se debate una cuestión gnoseológica, aunque, primariamente, la discusión se

presente como tal. En las profundidades se agita todo el tiempo, sin que se la mencione, la Teología y, específicamente, la posición de ambos autores con respecto a la cuestión de Dios: el *agnosticismo insuperable de uno y la religiosidad creciente quasi confesional del otro.*

Ciertamente, el Dios modélico en debate es traído a propósito de una tercera cosa: la explicación de la *facticidad* del mundo, la toma de posición frente al conocer humano, etc., pero no se puede mencionar concepto de Dios, o de la idea de Dios, sin caer en la cuestión teológica. Sería ingenuo negar que, como trasfondo de los argumentos de Kant y los Husserl, se evidencia sólo una toma de posición, más o menos explícita, al respecto. Al respecto, el agnosticismo de Kant se hace patente aquí una vez más. Un *intellectus archetypus* considerado como una idea límite, funciona como una idea regulativa que permite, por contraste, explorar las características del conocer humano. El problema de la existencia de Dios es marginal, no entra en caso, no se presenta como alcanzable y toma una aplicación meramente funcional. *La Teología no es un problema para la filosofía trascendental.*

En el caso de Husserl, la cuestión de Dios, en el transcurso de la fenomenología, se va convirtiendo en central. El Dios de Husserl no es el modelo moral de la *Religión dentro de los límites de la pura razón*. Tampoco es el Dios panteísta de Spinoza, ni una función garante al estilo cartesiano, ni siquiera al berkeleyano, o una mera herramienta para la explicación del movimiento como pudiera comprenderse desde la perspectiva aristotélica: es un Dios trascendente, judeo-cristiano, para usar una imagen patente: *es un Dios con barba*. Al respecto expresa Roberto Walton:

> el carácter absoluto de Dios debe ser distinto del carácter absoluto de la subjetividad trascendental si se quiere dar cuenta de la racionalidad de los procesos constituyentes Se caería en un círculo vicioso si se pretendiera buscar el principio teológico del orden del mundo en el mundo mismo o si se lo considerara inmanente al modo de la inmanencia de las vivencias. Por tanto, el carácter trascendente de Dios y su carácter absoluto tienen un sentido particular: "Sería, pues, un *'Absoluto' en un sentido totalmente distinto del absoluto de la conciencia*, así como por otro lado sería algo *trascendente en un sentido totalmente distinto* de lo trascendente en el sentido del mundo (Hua III/1, 125)[15].

[15] Cf. § 58 de *Ideas I*, posición que, según Walton, se mantiene en los escritos de la década del 30 en términos de un absoluto supramundano, suprahumano y supratrascendental. Cf. (HuaDok III/7, 20); también Edmund Husserl, *Briefwechsel*, *Husserliana – Dokumente* III/1-10, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academia Publishers, 1994. Carta de Husserl a Émile Baudin (26.V/8.VI.1934) y se encuentra también en el Ms. E III 4, 36 ab. (Citado por R. Walton)

Dios no es un "*telos*", ni una idea regulativa. En numerosos lugares, Walton señala las referencias en donde Husserl insiste en la idea de Dios como surgiendo frente al fenómeno del orden del mundo. Mientras que para Kant, justamente, cualquier orden es producto de la razón, para Husserl se hace inapartable la continuada sorpresa frente a la ordenación del mundo. El cosmos aparece así como un *factum*, una cosa dada que no se desprende, necesariamente, de la exigencia eidética. En estos razonamientos husserlianos aparecen mezcladas la segunda, la cuarta y la quinta vía tomista en tanto accesis a la idea de Dios.

En cuanto al conocimiento de lo fáctico, que ha sido el tema central de esta lectura, la idea de Dios se aproxima también en este punto a la idea cartesiana de la creación de verdades, que Husserl reconoce explícitamente:

> La contingencia inherente al factum del mundo dado implica que ese mundo podría no ser o bien ser de otra manera" Se trata aquí de una idea asimilable a la cartesiana "creación de la verdad" : "El factum de que el mundo exista cuando su existencia no está exigida de un modo excluyente….el factum de que, en tanto existente, sea este mundo y no otro entre los mundos posibles, es decir, que sea la efectivización de determinadas posibilidades ideales en lugar de otras. (Hua XXVIII, 181).

Para terminar. Señaladas estas diferencias profundas, y la posición con respecto a lo religioso de ambos autores, debe volver a reconocerse el progresivo acercamiento de Husserl a Kant. Y al final de su sendero, Husserl puede decir, independientemente de los piadosos sentimientos que rodean el centenario de Kant, que su propio objetivo es "comprender el más profundo sentido de la filosofía kantiana" (HUA, VII: 287). Si el enfoque y el procedimiento perseguidos por la investigación fenomenológica "pueden estar justificados", entonces Husserl está convencido de que tal intento tendrá éxito. En este sentido la "herencia kantiana" no puede ni debe ser "abandonada". Más bien debería ser "inmortalizada a través de la clarificación y la evaluación de su total contenido" (VII: 286).

Crítica y perplejidad en Kant

Ricardo Maliandi

La *Crítica de la razón pura* (KrV) se inicia con la declaración de un conflicto básico de la razón que no sólo reaparece, bajo distintas formulaciones, en distintos lugares de la obra, sino que además sugiere una específica interpretación de lo que Kant entiende por actitud crítica. Ya la primera frase del "Prólogo" a la primera edición sostiene, en efecto, que "la razón humana tiene el particular destino, en una especie de sus conocimientos, de que está asediada (*belästigt wird*) por preguntas que ella no puede desatender, pues le son propuestas por la misma naturaleza de la razón, pero que tampoco puede responder, ya que sobrepasan (*übersteigen*) todas sus facultades" (KrV, A VII). Para designar esta curiosa y a la vez relevante situación se vale Kant del concepto de "perplejidad" (*Verlegenheit*). En otros términos: la razón está perpleja ante sí misma. Me atrevo a sostener que, en definitiva, toda la KrV podría ser estimada como un modo, o –según la imagen usada por el propio Kant-- un largo *camino* (*Weg*) a través del cual alcanzar una superación de semejante perplejidad. Se trata ciertamente de un camino acerca del cual Kant afirma que, dado que no se puede ser indiferente frente a la naturaleza humana, ni al hecho de que la razón tiene que emprender su autoconocimienmto y, a la vez, instituir un tribunal que garantice sus pretensiones legítimas y acabe de una vez con sus arrogancias infundadas –y no lo haga con afirmaciones de autoridad, sino son las leyes de la propia razón—era el único camino que quedaba. (cf.KrV, A, XII). Semejante tribunal es el de una "crítica de la razón pura", entendida como crítica de la facultad de la razón respecto a los conocimientos en que es posible prescindir de la experiencia y de decidir acerca de la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general. Kant entiende, sin falsa modestia, que recorriendo ese camino ha logrado "la supresión de todos los errores que hasta ahora habían dividido la razón consigo misma en su uso no empírico" (KrV,A, XII).

La perplejidad, pues, tiene la forma de una escisión (*Entzweiung*) de la razón, una división consigo misma, es decir, un conflicto *intrasistemático*. [1] La solución, o resolución, o disolución de tal conflicto es, en todo caso, tarea de la crítica, aunque por de pronto ella sólo tiene que denunciarlo. Conviene tener en cuenta, si bien se vincula sin duda a la "apariencia trascendental", no es un mero conflicto aparente. En cuanto conflicto es auténtico, de modo similar a como la apariencia en cuanto apariencia (*der Schein als Schein*) es "una ilusión natural e inevitable" (KrV, A 298, B 354). La razón no es culpable de ella; cae en perplejidad "sin su culpa" (KrV, A, VII), al recurrir inevitablemente a algunos principios que van más allá de toda experiencia. Aquí surgen ciertas dificultades que justifican una observación más detallada de esta circunstancia.

La famosa frase con que inicia Kant el Prólogo no permite ver con claridad cuándo, cómo y por qué la razón incurre en perplejidad. Pero algo es seguro: se trata, como dije, de una escisión de la razón, en la que ésta tiene que hacer algo que no *puede*, a saber, tiene que dar respuesta a preguntas que sobrepasan su capacidad. Sin embargo, es también seguro que ella da algunas respuestas (las propias de la metafísica dogmática), por más falsas o absurdas que sean. Es justamente en el acto de darlas cuando ella excede los límites de la experiencia. El problema es entonces si la perplejidad aparece *antes* o *después* de esa translimitación. Podría creerse, por un lado, que la razón queda perpleja porque no encuentra respuestas a preguntas "que ella no puede desatender", y que, por tanto, estaría perpleja ya *antes* de incurrir en ese procedimiento ilegítimo. Pero, por otro lado, la perplejidad parece producirse más bien *después* de que la razón, ascendiendo siempre "más arriba" hacia las condiciones más alejadas de la experiencia, ya ha recurrido a aquellos principios, es decir, cuando se precipita "en la oscuridad y las contradicciones" y en la "discusiones interminables" de la metafísica.

Si bien Kant no lo dice expresamente, creo que sería lícito arriesgar una interpretación según la cual podría distinguirse dos casos de perplejidad: ante todo, la del estado en que se encuentra la razón cuando no puede responder ciertas preguntas "planteadas por la misma naturaleza de la razón". Al no poder tampoco desatender, o *apartar* tales preguntas, cae en "perplejidad", es decir, entra en conflicto con su propia

[1] Lo considero "intrasistemático" porque Kant sostiene explícitamente que la razón es una "unidad" (cf. KRV, A, XIII ss.) y que sus conocimientos configuran un "sistema" (cf. especialmente "La arquitectónica de la razón pura", KrV, A 832, B 860 ss.). Si se tratara de un conflicto entre razón y sensibilidad podría hablarse de "intersistemático", aunque desde la perspectiva del "ánimo" (*Gemüt*), que abarca toda la subjetividad trascendental, también éste seria *intrasistemático*.

facultad de responder.[2] Para esquivar esa perplejidad, la razón recurre entonces a la metafísica, lo cual sin embargo representa un procedimiento equivocado. Los dogmáticos no pueden, en ningún caso, mostrarse perplejos, pues la perplejidad es incompatible con su actitud despótica. Si los escépticos son, según Kant, "un tipo de nómadas" que aborrecen todo asentamiento permanente y "de tiempo en tiempo quebrantaban la unión civil", se podría decir que los dogmáticos son una especie de sedentarios que justamente por su obstinado amurallamiento aprisionan la razón y dan así oportunidad a aquellos quebrantamientos. [3] Más tarde, y ya en tiempos modernos, la así entendida metafísica, tras muchos intentos de reconstruirse sobre nuevos planes –aunque sin que sus cultores se pusiesen de acuerdo acerca de ellos— "recayó en el anticuado y carcomido dogmatismo y en el desprestigio que le es propio" (KrV, X) puede reaparecer la perplejidad. Pero se trata de un segundo caso. El dominio de la metafísica dogmática ha traído más bien un encubrimiento (*Verdeckung*) de la perplejidad, a pesar de las muchas discusiones y de los ataques que recibió a consecuencia de sus desmesuras. Kant piensa que mientras la metafísica mantenga aquellas pretensiones que ella cree poder fundamentar sobre principios apartados de la experiencia, la perplejidad permanecerá encubierta, disimulada, y, por tanto ineficaz. Para que ella, por así decir, *vuelva a despertar*, necesita precisamente el "desprestigio", o "menosprecio" (*Geringsschätzung*), que a su vez habrá de conducirla al dominio del "hastío" y del "indiferentismo". Aunque éstos son, para las ciencias, "la madre del caos y de la noche, también son el origen… de una próxima transformación y aclaración de las mismas cuando a través de una mal aplicada diligencia han devenido oscuras, confusas e inservibles" (KrV, X).

Este es el punto en que entra a jugar su papel la crítica. A ella le toca, ante todo, despertar la conciencia de la perplejidad que está encubierta por la metafísica. Se trata de un despertar del mismo "dulce sueño dogmático" (KrV, A 757, B 785) en el que la

[2] "Pretender resolver todos los problemas y responder todas las preguntas sería una desvergonzada jactancia (…). No obstante, hay ciencias cuya naturaleza implica que cada pregunta que en ellas aparece tenga que ser respondida desde lo que se sabe, porque la respuesta tiene que surgir de las mismas fuentes de donde surge la pregunta, y donde en ningún caso está permitido alegar una ignorancia inevitable, ya que la solución puede ser exigida. Lo que en todos los casos posibles sea correcto o incorrecto se tiene que poder saber según la regla, porque alude a nuestra obligación, mientras que con respecto a lo que no podemos saber tampoco tenemos ninguna obligación" (KrV, A476, B504)

[3] El conflicto entre tendencias nómadas y sedentarias no tiene meramente la significación de una oportuna metáfora para mostrar la situación de la metafísica. Ibn Khaldun ya había utilizado esa imagen en el siglo XIV para entender el desarrollo de la historia. Cf. Ibn Khaldun (1977), passim. Personalmente la he aprovechado como un modo de explicar la cultura en general. (Cf. Maliandi, R., 1984: 131 – 158)

razón se había dejado envolver por la misma hechicera fascinante. O, dicho de otro modo: mientras la razón "duerme" no puede estar perpleja, y mientras esté perpleja, no puede dormir. Para caer en la perplejidad tiene antes que despertarse. Pero también podría ocurrir lo inverso: que el proceso del despertar fuera un modo de aceleración. En todo caso, la perplejidad debería constituir un criterio de que la razón está despierta. Probablemente Kant no asignaría tanta importancia a la perplejidad, al menos no lo haría de modo explícito; pero ello no significa que se pueda prescindir de las consecuencias directas de su concepción de la crítica. Además, se puede mostrar claramente, en diversos pasajes de la KrV, que aunque Kant no veía en la observación del conflicto entre afirmaciones opuestas un estado de cosas definitivo, le asignaba al menos el carácter de un medio adecuado para el "despertar" de la razón, y en tal sentido lo valoraba positivamente. Esto no habría sido posible sin el reconocimiento de aquel "segundo caso" en el que reaparece la perplejidad. El "método escéptico", que Kant distingue enfáticamente del "escepticismo" (cf. KrV, A 424, B 451 – 452) y que constituye según él un *organon* de la crítica, no consiste meramente en admitir el conflicto dialéctico, sino más bien en provocarlo , "no para decidir entre una parte y la otra, sino para averiguar si el objeto de la discusión no es quizá un mero espejismo que cada una de ellas trata en vano de atrapar y con el que nada puede ganar" (KrV, A 423, B 451). La duda, por tanto, no puede ser una meta, pero hay que suscitar "algunas dudas" para que la razón escuche a la crítica. Esto vale incluso si, "desde un punto de vista dogmático" no se ve bien la actitud de poner a la razón en contra de sí misma y contemplar luego, tranquila y burlonamente, su conflicto intrínseco. De lo que se trata es de que la razón por lo menos se vuelva titubeante y despierte de su "dulce sueño dogmático" (KrV, A 756 – 757, B 784 – 785).

Pero, volviendo ahora al problema del "indiferentismo" que se produce como consecuencia del "desprestigio" de la metafísica, Kant advierte en ahí, como vimos, una ambigüedad: produce tanto "oscuridad" como "aclaración". La paradoja desaparece, sin embargo, si se comprende que ese indiferentismo coloca la (actitud dogmática de la) razón en una situación muy peculiar, en la que ya no puede evitar la operación de la crítica. La indiferencia representa cierta impotencia o debilidad de la razón, que es la causa de la mencionada ambigüedad. Por un lado, porque no se exigen, sino que más bien se desdeñan posibles respuestas a aquellas "preguntas que no se puede desatender" (aun cuando ese tipo de respuestas tenga lugar "en medio de la profusión de todas las

ciencias") (KrV, A X), y por otro lado, porque la obstinada actitud despótica de los dogmáticos ha perdido la capacidad de resistir a la crítica. El único sentido positivo del indiferentismo reside para Kant en su aptitud de empeorar el dogmatismo. Desde luego, ello no es suficiente para producir claridad. Esta tiene que lograrse por medio del trabajo diligente de la crítica, que implica más bien una superación del indiferentismo. La indiferencia, por cierto, no es un efecto de la frivolidad, "sino de la madura capacidad de juzgar propia de la época, la cual no se conforma ya con un saber aparente y requiere de la razón la más difícil de sus tareas: la de reasumir el autoconocimiento" (KrV, A XI). Pero con ello se exige a la vez la institución de un tribunal "que no es otro que el de la misma crítica de la razón pura" (KrV, A XII)

Si de veras la indiferencia no procede de la frivolidad, ella parece, por lo menos, tener algo que ver con lo que puede llamarse "pereza" de la razón. Hay una "razón perezosa" (que los latinos llamaban "*ignava ratio*"), la cual era una falacia típica cometida precisamente por la actitud dogmática, pero que, en el fondo representa una interrupción del trabajo en cuestiones que a la razón toca atender.[4] El hecho de que también la indiferencia implique una semejante interrupción resulta fácil de demostrar, si bien Kant se limita aquí a hablar de un "requerimiento" (*Aufforderung*) de la razón. Este requerimiento no puede derivar meramente de la indiferencia como tal. Kant mismo advierte que la indiferencia es algo "fingido" (*erkünstelt*), y que inútilmente se la simula, ya que se refiere a investigaciones "cuyo objeto *no* puede ser *indiferente* a la naturaleza humana" (KrV, A X). El indiferentismo queda a menudo al lado de las afirmaciones metafísicas por él despreciadas. El requerimiento de asumir el autoconocimiento es más bien el pretexto, o incluso el punto de partida de la crítica misma.

Yo diría que la indiferencia, en definitiva, puede ser considerada como una especie de "sueño escéptico", del que la razón, de modo similarf a lo que ocurre con el sueño domático, también tiene que despertar. Ambos sueños son dos maneras distintas (o quizá parecidas) de esquivar la perplejidad, o de escapar de ella cuando uno ya ha "caído" en ella. Pero ambas son también ilusorias, justamente porque no son más que "sueños", y porque la perplejidad no es tan fácil de despejar. Cuando se toma por terminada una investigación inconclusa, o cuando se simula indiferencia hacia aquellos

[4] Para Kant, la "razón perezosa" es "el primer error que se comete cuando se usa la idea de un ser supremo de un modo no meramente regulativo, sino constitutivo (lo cual es contrario a la naturaleza de una idea)" (KrV, A 689 – 690, B 717 – 718)

conocimientos "que, si fueran alcanzados, serían los últimos a los que se renunciaría" (KrV, X – XI), se comete uno y el mismo error, consistente en interrumpir el correcto trabajo de la razón, sólo para no caer en la perplejidad. Por cierto, quien en tal error incurre no lo reconoce, sino que pretende proceder *razonablemente*. En ambos casos desaparece naturalmente la perplejidad de la razón, pero no porque se haya superado la perplejidad, sino porque ha desaparecido la razón.

Ahora bien, creo que cabría preguntar si, en cambio, con la crítica tiene lugar una verdadera superación de la perplejidad. Kant piensa que a través del camino de la crítica –es decir, a través de una completa especificación de los principios y por medio del descubrimiento del punto en que se produce "el malentendido de la razón consigo misma" (KrV, A XII – XIII) él ha resuelto las preguntas de la razón de modo totalmente satisfactorio. Él también es consciente de que tales pretensiones pueden ser vistas como "jactanciosas y arrogantes" (KrV, A XIV). [5] , pero las considera mucho más mesuradas que las de los dogmáticos, y enfatiza el hecho de que él se ha limitado "a la razón misma y a su pensamiento puro". La crítica estaría, pues, en condiciones de resolver aquellas cuestiones, porque el objeto de su investigación no es un objeto (*Objekt*) trascendental (como el de la metafísica dogmática) ni tampoco un objeto (*Objekt*) empírico (como el de la ciencia natural), sino un *sujeto trascendental*. Ella indaga las condiciones de posibilidad de toda experiencia, que son también condiciones de posibilidad de todo objeto (*Objekt*) cognoscible. La crítica misma es conocimiento trascendental, es decir, un conocimiento "que no se ocupa en general de objetos (*Gegenstände*), sino de nuestra manera de conocer objetos (*Gegenstände*) en cuanto éstos son posibles *a priori*" (KrV B 25, cf. A 11 – 12). Sólo esta *intentio obliqua*, a través de la cual la razón se investiga a sí misma, le permite alcanzar la mencionada solución. La "deducción trascendental" muestra la validez objetiva de las categorías, cuya aplicación se restringe a los objetos de la experiencia posible. Esto conduce también, finalmente, a la determinación de lo "regulativo" y a la tematización de la razón práctica. El conflicto básico –la "escisión de la razón consigo misma"—se manifiesta así simplemente como un malentendido: consiste en que se omite una distinción clara entre el uso constitutivo y el uso regulativo de las ideas trascendentales. La crítica ofrece precisamente esa distinción y muestra cómo sólo el segundo de esos

[5] Conviene observar que este tono, en el Prólogo a la segunda edición (KrV, B) –donde figuran como lema las famosas palabras de Bacon "*De nobis ipsis silemus…"*— es reemplazado por otro mucho más modesto.

usos es correcto. La concepción errónea de las ideas trascendentales de la razón pura , como si ellas pudieran determinar conceptos de ciertos objetos, da lugar a "conceptos meramente seudorracionales (*vernünftelnde*) (dialécticos)" (KrV, A 644, B 672). El uso regulativo –que aquí en cambio es imprescindiblemente necesario—ordena los conceptos del entendimiento en una unidad, de modo que el entendimiento se adecua correctamente al objeto y hace posible *lo sistemático del conocimiento* (es decir, la conexión de esos conceptos a partir de un principio) (cf. KrV A 645, B 673). [6] La "escisión de la razón" y, con ella, la perplejidad, surge de una confusión, consistente en tomar por constitutiva esa unidad sistemática que es regulativa, y, en consecuencia, creer que se puede ampliar el conocimiento más allá de la experiencia posible. Se trata, según explica Kant en los *Prolegómenos*, de "un mero malentendido en el acto de juzgar la verdadera determinación de nuestra razón y sus principios, y una dialéctica que en parte complica el uso empírico de la razón y en parte escinde la razón consigo misma" (Kant, *Prolegomena,* Akad., IV, 350).

En síntesis se puede entonces decir que, según Kant, la perplejidad se supera mediante la "ilustración" proporcionada por la crítica. La "escisión" es tratada especialmente en la "Antinomia de la razón pura", donde Kant se revela como el auténtico descubridor de la conflictividad de la razón. Su *Crítica* podría interpretarse como un intento de aclarar (o "ilustrar") y superar esa antinomia. Los planteamientos que él ha introducido para ello son sin duda decisivos, pues sin ellos el problema seguiría sin comprenderse. Esta reserva debe tenerse particularmente en cuenta si lo que se intenta es presentar algunas objeciones como las que esbozaré a continuación.

Nicolai Hartmann denunció oportunamente un "prejuicio" que se ha repetido a menudo en toda la historia de la filosofía: el "postulado de armonía" (Hartmann, 1940: 163 ss.) Ya Heráclito, quien justamente puso de relieve las oposiciones, había postulado sin embargo conceptos tales como los de "armonía de los contrarios", "unión invisible", etc. Los estoicos buscaron sus fundamentos en la armonía universal del *logos¸etc., etc.* El pensamiento antinómico fue ya desarrollado por Zenón de Elea en sus famosas "paradojas" del movimiento. Pero en lugar de reconocer entonces la incapacidad de la razón, negó la realidad del movimiento, es decir, el testimonio de los sentidos. Según Hartmann, el deber de los filósofos es justamente lo opuesto: el reconocimiento de los

[6] Con ello el conocimiento del entendimiento "no es meramente una agregación contingente, sino un sistema conectado según leyes necesarias" (KrV A 645, B 673).

fenómenos, aun cuando éstos contradigan a la razón. En Kant las antinomias constituyen cuestiones cosmológicas básicas; pero también él quiere resolverlas declarándolas no antinomias de la realidad, sino un malentendido de la razón. De modo semejante a Zenón incurre así en contradicción con los fenómenos. Sólo a partir de Hegel se admitió la "realidad" de las antinomias, pero a su vez se propuso su inevitable superación (*Aufhebung*) dialéctica. La causa parece estar siempre en el temor ante la posible perplejidad de la razón. Las antinomias no resueltas tienen que desaparecer, porque ellas confunden a la razón.

Junto a Hartmann hubo en el siglo XX muchos pensadores que, en cambio, remarcaron, de diversos modos y desde diversas perspectivas, la importancia de los conflictos. Hay ya suficientes argumentos como para que actualmente ya no se pueda presuponer, sin más, la posibilidad de resolver todas las oposiciones. Las soluciones pueden concebirse como un legítimo desiderátum, pero ya no como un *fatum*. O, con palabras de Michael Landmann: "Que la unidad de los opuestos configure una armonía, permanece siendo un ideal. La armonía siempre puede ser frágil, o sólo transitoria –o ni siquiera transitoria-- La unidad puede residir más en el concepto que en la realidad. Pero también por eso resulta ilícito saltar por encima de las oposiciones propias del espíritu en nombre de una garantizada unidad. Los opuestos son lo próximo, lo vivido, lo seguro; la unidad es sólo lo abierto y soñado" (Landmann, 1963: 221)

Al final de la KrV reclama Kant que "aquello que muchos siglos no pudieron lograr pueda alcanzarse antes de concluir el actual: a saber, la satisfacción de la razón en lo que ha sido siempre su deseo de saber, pero que hasta ahora la ha ocupado en vano" (KrV, A 856, B 884). Hoy, a más de doscientos años después, parece que la razón aún no ha logrado una satisfacción semejante. Ya el idealismo había replanteado aquellas preguntas de la metafísica que Kant creía haber dejado definitivamente atrás. Y, desde luego, después ha pasado mucha agua bajo los puentes de la metafísica, y ésta ha muerto y vuelto a renacer repetidas veces. Tanto el giro lingüístico como el "posmodernismo", en buena parte opuestos entre sí, parecen hoy coincidir en un modo de pensar "posmetafísico"; aunque éste se halla aún lejos de un consenso unánime entre las variadas expresiones de la filosofía contemporánea.

Pero más importante es quizá el destino de la crítica misma. En el tratamiento de las antinomias Kant había tenido en cuenta el conflicto entre el dogmatismo y el escepticismo. Sin entrar ahora en el problema de si su interpretación de la historia de la

filosofía estaba en tal sentido justificada (Cf. por ejemplo las objeciones de Leisegang, 1951: 316 ss) lo cierto es que hoy nos encontramos más bien en una suerte de conflicto que tiene lugar dentro de la crítica. Un ejemplo de ello fue, hacia fines del siglo XX, lo que se conoció como "Positivismusstreit" (Cf. Adorno et al., 1969) que se expandió como una controversia entre "cientificismo y dialéctica" (Cf. Lorenzen, 1974), pero que también representa justamente una "escisión" de la crítica, como enfrentamiento entre el "racionalismo crítico" y la "teoría crítica". Kant había considerado expresamente la crítica de la razón pura como "el verdadero tribunal para todas los conflictos de la misma (…), pues ella no se envuelve en los últimos, que se refieren directamente a objetos (*Objekte*), sino que está ahí para determinar y juzgar los derechos de la razón según los principios de su primera institución" (KrV, A 751, B 779), De acuerdo con esto, la crítica permite a la razón abandonar el "estado de naturaleza" –donde los conflictos sólo se deciden a través de la guerra—y "nos proporciona la tranquilidad de un estado legal, en el cual no debemos conducir nuestros conflictos más que a través de un proceso" (ibid.). Creo que esto anticipa la postura que, tras el giro lingüístico, pudo adoptar Apel con su pragmática trascendental, en la cual, sin embargo, se reconocen ciertos límites a la real puesta en marcha de ese proceso.

Cabe preguntar, entonces, si la actitud kantiana no puede ser vista hoy como una excesiva confianza en la crítica. La crítica misma es un modo de desconfianza, y quizá sea aún necesario que desconfíe un poco también de sí misma. Precisamente, no se puede tomar frente a ella una actitud "dogmática" ni una "escéptica". Quizá también convendría dedicarle algunas dudas, para que la crítica también escuche a la crítica, es decir, para que "titubee", como quiere Kant que ocurra con la razón. Creo que en esto la mayor enseñanza de Kant no es su ideal de una superación de la perplejidad, la manera en que efectivamente supera tanto el dogmatismo como el escepticismo. Por cierto, la perplejidad no es un ideal, sino un *factum*, que la razón no debería disimular, sino más bien usar para nuevos logros.

El hecho de que la duda, el titubeo, etc., no sean "ideales" de la razón ni de las investigaciones que ésta emprende, no significa que sean aspectos totalmente prescindibles ni radicalmente impugnables. La meta no puede ser una certeza absoluta, que excluya la problemática de la conflictividad. Pero, a la vez, resulta sin duda sensato atenuar la perplejidad, ya que esa problemática no desaparece aunque se alcancen soluciones –o disoluciones— de conflictos particulares. Tampoco es adecuada, sin

embargo, una actitud crítica extrema como la que recomienda el racionalismo crítico, ya que con ella se vuelve a incurrir precisamente en una excesiva confianza en la crítica.
La afirmación kantiana de que "hay que extirpar el germen de los conflictos, que se halla en la naturaleza de la razón humana" (KrV, A 778, B 806) presupone *acríticamente* la posibilidad de tal extirpación. Ese presupuesto expresa el optimismo de la Ilustración, que ha dejado de ser plausible. No hay ningún escape definitivo de la perplejidad; Kant demostró que no lo hay a través del escepticismo ni del dogmatismo; hoy podemos afirmar que tampoco lo hay a través de la crítica, aunque sin duda ésta se pueda considerar como la postura más equilibrada. Pero su función no consiste en eliminar toda perplejidad, sino más bien en regular, mediante la desconfianza, el funcionamiento de la razón. Ella es, como quería Kant, el "tribunal de la razón", pero tiene que serlo también de sí misma. O, a mi entender, es la razón misma, como facultad que desempeña la crítica como una de sus inalienables funciones, la que tiene que mediar constantemente entre esa función y la función fundamentadora, para que ninguna de ellas monopolice su complejo accionar. Autoconfianza y autodesconfianza, fundamentación y crítica, constituyen una escisión insuperable de la razón, que hace inevitable convivir con algún grado de perplejidad.

Bibliografía

Aparte de la *Kritik der reinen Vernunft* y los *Prolegomena* (según la Akademie-Ausgabe de *Kants Werke*) se han citado las siguientes obras:

Adorno, Theodor W. et al. (1969) *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied-Berlin, Luchterhand

Hartmann, Nicolai (1940) *Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre*, 3e. Aufl., Berlin, W. de Gruyter

Ibn Khaldum (1977) *Introducción a la Historia Universal (Al-Muqaddimah)*, México, F.C.E.

Landmann, Michael (1963) *Pluralität und Antinomie. Kulturelle Grundlagen seelischer Konflikte*, München/Basel, Ernst Reinhardt Verlag.

Leisegang, Hans (1951) *Denkformen*, Berlin, W. de Gruyter, 2e. Aufl.

Lorenzen, Paul (1974) "Szientismus versus Dialektik", en Riedel, M., (Hrsg.) *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Freiburg, Bd. II, pp.335 – 351.

Maliandi, Ricardo (1984) *Cultura y conflicto. Investigaciones éticas y antropológicas*, Buenos Aires, Biblos

Conocimiento y moral en Descartes

Miguel Andreoli (UDELAR-FHUCE)

1.

En la tercera parte del Discurso del Método, Descartes anunció que la moral formaría parte de su programa general de reconstrucción del conocimiento desde fundamentos absolutamente ciertos. Para lograr esta finalidad, se propuso proceder en dos etapas: luego de la fundamentación del conocimiento del orden de las cosas, se proponía proceder a determinar las reglas que dirigirían su vida, a las que llama moral. Pero, sostenemos, este programa no se realiza, ya que dadas las exigencias de certidumbre propias de su filosofía, la formulación de una moral capaz de cumplir con tales requerimientos tuvo que ser postergada hasta que se construyeran las bases sólidas necesarias, con lo que se alcanzarían las condiciones necesarias para alcanzar una moral definitiva.[1]

No sabemos si Descartes creyó que finalmente culminó la tarea que se propuso con la moral. Dado que los fundamentos que debe descubrir, entiende que son comunes al conocimiento del orden de las cosas y al de la moral, lo que cabría esperar del desarrollo de su obra, una vez culminada la primer etapa con el logro de las certezas básicas, sería la formulación de una ética basada en el tipo de ideas evidentes que constituyen el paradigma de la verdad en la filosofía cartesiana. Pero las

[1] "Et enfin, comme ce n'est pas assez, avant de commencer à rebâtir le logis où on demeure, que de l'abattre, et de faire provision de matériaux et d'architectes, ou s'exercer soi-même à l'architecture, et outre cela d'en avoir soigneusement tracé de dessin, mais qu'il faut aussi s'être pourvu de quelque autre où on puisse être logé commodément pendant le temps qu'on y travaillera; ainsi, afin que je ne demeurasse point irrésolu en mes actions, pendant que la raison m'obligeroit de l'être en mes jugements, et que je ne laissasse pas de vivre dès lors le plus heureusement que je pourrois, je me formai une morale par provision, qui ne consistoit qu'en trois ou quatre maximes dont je veux bien vous faire part." Las citas de las obras de Descartes son de la edición *Oeuvres et lettres de Descartes*, Paris, Libraire Gallimard, 1949. Cito DM por *Discours de la Méthode;* PP, por *Principes de la Philosophie*; Med., por *Méditations sur la Philosophie Première* seguidos del número de página (seguido de OR y el número en numeración romana cuando citamos las *Objections et Réponses*); PA, por *Passions de l'Ame* seguido del número de artículo y página.

consideraciones que hace sobre la moral en el resto de su obra, tanto en el Tratado de las pasiones del alma como en su correspondencia, están muy lejos de alcanzar alguna forma de ética *more geometrico* o de por lo menos lograr una moral dotada de una fuerte unidad sistemática con el resto de su obra. En cambio constituyen un abigarrado conjunto de afirmaciones de distinto tipo, difícilmente interpretables como desarrollos de su método fundamental. Por una parte, encontramos propuestas de disciplinamiento de la voluntad para lograr un buen uso de las pasiones y así poder vivir de acuerdo a un modo de entender la naturaleza humana, por otra, invoca una ética propia del filósofo, orientada fundamentalmente a evitar las perturbaciones del espíritu, muy cercana a la de los estoicos. Y junto con todo esto, frecuentemente declara la conveniencia de aceptar las prescripciones que provienen de las autoridades religiosas y temporales.

La moral ocupa, entonces, una posición particularmente problemática en el orden de la filosofía cartesiana. La razón de esta peculiar situación radica en una dificultad interna a ésta, en tanto generada por ella misma, para dar cuenta del fundamento de los juicios morales. Tal dificultad se manifiesta claramente en la problemática relación de las ideas de lo bueno y lo debido con la noción de verdad. El status de las máximas morales, en relación con este valor epistémico, es particularmente equívoco.

En el comienzo mismo del Discurso del método, una vez declarada la universalidad del *bon sens* -a lo que inmediatamente sigue la irónica observación de que cada uno de nosotros está satisfecho con lo que le ha tocado en suerte- y habiéndolo identificado con la razón entendida como "la capacidad de juzgar bien y de distinguir lo verdadero de lo falso"(DM, 92)[2], se señala que, si bien esta facultad es común a todos, nos diferenciamos en el modo de conducirla, es decir en el método. Juzgar bien no sólo importa al conocimiento, también es decisivo para la conducción de una vida moral. En ella no es suficiente con tener buen espíritu, sino que lo principal es aplicarlo bien: “Las más grandes almas son capaces de los más grandes vicios tanto como de las más grandes virtudes." (DM, 92)

En estos asuntos, al igual que en cuestiones de conocimiento, lo que importa no es la velocidad de nuestra marcha, sino saber elegir "*le droit chemin*". Entre lo cognitivo y lo moral hay, en consecuencia, algo más que una analogía: tanto advertir las opiniones erróneas como evitar caer en el vicio, requieren que nos dejemos conducir por el buen

[2] En todos los casos la traducción es de M.A.

sentido, es decir por nuestra capacidad de distinguir verdad de falsedad: “En la medida en la que nuestra voluntad no se disponga a lograr o a evitar cosa alguna sin dejar de seguir lo que el entendimiento le represente como bueno o malo, es suficiente juzgar bien para bien actuar.”(DM, 110)

La segunda parte del *Discurso* se titula “Principales reglas del método”, e inmediatamente la tercera promete “Algunas reglas de moral extraídas del método”. Pero resulta muy difícil entender en qué sentido las reglas de moral propuestas en la tercera parte derivan del método prescrito en la segunda. El punto de partida común del conocimiento y la moral no evita que inmediatamente se produzca la diferencia. La extrema radicalidad del *Discurso* en el enjuiciamiento del saber recibido, contrasta notablemente con la estrategia conservadora que recomienda para la conducción de nuestro comportamiento. Todo el saber recibido, incluyendo el análisis y el álgebra, es rechazado o puesto bajo sospecha y como tal, por lo menos en las intenciones de Descartes, momentáneamente se lo deja de utilizar. Respecto a las normas de convivencia, en cambio, sostiene la necesidad de confiar en los modos en que las costumbres han sido insensiblemente delineadas por el uso, orientado por la experiencia común, como sucede con los “caminos que los paseantes van trazando entre las montañas.” La duda radical, nuestro mejor instrumento para evitar el error, afecta la confiabilidad de las representaciones e inhibe el asentimiento, pero no debe ser utilizada para examinar los criterios que guían a nuestras acciones. Lo que hemos recibido de la experiencia o de las tradiciones, bajo sospecha cuando de la búsqueda de la verdad se trata, resulta inevitable para conducir nuestra vida.

En cuanto a las normas que regulan la vida social, Descartes defendió la conveniencia de respetar las prescripciones provenientes de las autoridades eclesiásticas y temporales. Aconseja una estrategia prudencial, al servicio de una actitud más profunda de ajenidad a la dimensión social de la conducta. Respecto a la dirección de la existencia individual, sus pretensiones, por el contrario, se mantienen más cercanas al tronco de su filosofìa. Cuando se trata de la orientación de nuestra vida, hemos de aspirar a una reforma mediante el examen de nuestros criterios rectores, con el fin de determinar “si eran verdaderos” (DM, 110).

El programa orientado a vincular la dirección de la existencia con el método para la búsqueda de la verdad tropieza inmediatamente con una dificultad. Como es bien sabido, Descartes enfatiza que, si de alcanzar el conocimiento se trata, la crítica de los

supuestos dudosos no ha de detenerse ni siquiera ante la eventualidad de privarnos de todo sostén. En nuestras prácticas, por el contrario, no podemos dejar de lado o en suspenso todos nuestros criterios, pues las urgencias impuestas por el mero transcurso de la vida imposibilitan que nos abstengamos de decidir. Aunque no se cuente todavía con una moral construida sobre fundamentos verdaderos, igualmente resulta imposible prescindir de guías para el comportamiento. En consecuencia, debemos contentamos inicialmente con una *morale par provision*, que sirva al modo de una morada transitoria en la que podamos trabajar en la búsqueda de cimientos sólidos y definitivos (DM, 106). Esta moral provisoria es un recurso necesario para quien se siente urgido por una tarea que estima más importante que la relación con los demás e incluso más valiosa que la conducción de la propia existencia en aspectos diferentes a la búsqueda pura del conocimiento, y que a la vez siente que dicha empresa está amenazada por las fuerzas del mundo social. En suma, la moral provisoria es un dispositivo para evitar multiplicar las dificultades y poder así, mientras tanto, "emplear toda mi vida en cultivar mi razón, y avanzar todo lo que pueda en el conocimiento de la verdad" (DM, 109). Puesto en tal empeño, los asuntos humanos le parecen a Descartes algo relativamente distante y no del todo serio. Lo que conviene entonces es tratar de ser un espectador antes que un actor de todas las comedias que se representan (DM, 110). De este modo, mientras reedifica la totalidad del conocimiento, el sujeto evita involucrarse excesivamente en el mundo cotidiano y distraerse de la investigación fundamental.

Es notable el contraste que el *Discurso* establece entre las cuatro conocidas reglas del método para la búsqueda de la verdad y "las tres o cuatro máximas" para la acción. La diferencia se muestra ya en el modo en el que unas y otras son expresadas. Mientras las reglas para la búsqueda de la verdad tienen la brevedad del dictum y pretenden conducir a su objetivo con toda seguridad por una vía regia, las máximas prudenciales, en cambio, se ofrecen en un discurso persuasivo, que insiste en declarar su carácter provisorio y que, pese a su irremediable incertidumbre aduce, como su mayor mérito, la conveniencia. Obedecer las leyes y costumbres de nuestro país, conservar la religión en la que hemos sido criados, guiamos por las opiniones más moderadas y comúnmente recibidas, por ser "las más cómodas en la práctica" (DM, 107) y las más verosímiles, son los consejos del buen vivir provisional de la primera máxima. Las otras dos máximas, si bien son declaradas tan provisorias como la primera, en verdad expresan lo que serán principios permanentes de la moral cartesiana: la segunda

aconseja que una vez que nos hemos decidido por probabilidad, actuar como si nos orientara la verdad, evitando ante todo la irresolución; y según la tercera, en un talante estoico, afirma que debemos aprender a adaptar nuestros deseos antes que esperar modificar el orden del mundo (DM, 108-109). La resolución en la decisión, aunque los fundamentos sean inciertos, es justamente la actitud opuesta a la recomendada en materia de conocimiento, donde la más mínima sospecha sobre nuestras creencias ha de inhibir el asentimiento. La propuesta también va acompañada por la imagen de alguien que se encuentra perdido en un bosque, para quien lo aconsejable no es vagar irresolutamente en una dirección u otra, sino que ha de marchar rectamente en la dirección elegida, aunque su decisión no haya tenido otras razones que el azar, de tal modo que las acciones de la vida no sufran demora alguna, ya que es una verdad muy cierta que, en la medida en la que no está en nuestro poder discernir las opiniones más verdaderas, pues en tanto que se relacionan con la práctica, debemos seguir las más probables y considerarlas en consecuencia, ya no corno dudosas, sino corno muy verdaderas y ciertas (DM,108).

La conducción de la existencia queda así partida en dos: por una parte la búsqueda de la certeza del saber absoluto como tarea fundamental del filósofo; por otra, la necesidad de vivir según criterios que han de contentarse con lo probable. Lo que no resulta claramente distinguible es si, para Descartes, la incertidumbre que afecta a la conducción de la vida alcanza irremediablemente a los criterios por los que nos orientamos o se debe a la aplicación de estos a las cambiantes circunstancias. Muy bien podría ser el caso que la incertidumbre fuera irreductible en el segundo aspecto pero no en el primero. Si lo provisional es la moral misma, debemos entender que los preceptos que regulan nuestra conducta son los que están afectados por la imposibilidad de alcanzar la certeza evidente. Así queda establecido un hiato con lo que podemos esperar en el caso del conocimiento. Descartes trata de salvar esta distancia prometiendo que el avance de la investigación según el método, finalmente proveerá la moral verdadera. Sin embargo, más allá de sus declaraciones, es dudoso que haya logrado la formulación de una moral que guarde una fuerte relación interna con los aspectos fundamentales de su filosofia. Las prescripciones de la moral provisional no resultarán ser un andamio fácil de desarmar una vez que el nuevo y sólido edificio quede culminado.

2.

Las aproximaciones de Descartes a lo que quizás entendió que era una moral definitiva, no son productos directos del progreso de la búsqueda de la verdad. Se trata más bien de resultados oblicuos respecto al tronco de su filosofia. En el tratado sobre *Les Passions de l'Ame* propone el control de las pasiones como forma de vida adecuada a la naturaleza humana. No advierte en ellas algún mal intrínseco, sino que lo que está en juego es una gestión adecuada de fuerzas. Las pasiones a veces deben ser evitadas o postergadas, pero lo característico de su propuesta es que también deben ser incentivadas, en la medida en la que así se incremente nuestro poder (PA, 52-584). Considera que se trata de mecanismos funcionales que nos ha dado el Creador para preservar nuestro cuerpo en el mundo. La propuesta es "*l'usage de toutes les passions*" en vista a obtener fuerza, firmeza, resolución y autocontrol.

La lectura de la moral cartesiana emprendida por Charles Taylor (1989) encuentra en este tratado la clave de la moral cartesiana. Supone que en el tratamiento de la moral por Descartes, al contrario de la dispersión que aparece a una primera lectura, existe una fuerte unidad en el motivo principal. Según Taylor el movimiento decisivo de la filosofía cartesiana en moral es haber situado las fuentes morales "dentro de nosotros" (Taylor, 1989:143). Las fuentes de la moral "ya no pueden seguir siendo vistas como radicando fuera de nosotros, en el sentido tradicional". No se las encuentran en el orden del mundo, sino que en la naturaleza de nuestra propia interioridad. La única fuente de la moral es el sentimiento de nuestra propia dignidad por ser quienes somos. En lo que constituirá un legado fundamental del pensamiento cartesiano a la modernidad, la filosofía de Descartes conduce a una concepción en la que -sostiene Taylor- lo decisivo es la dignidad del yo revelado en la plenitud de su presencia en el cogito, y ésta proviene del hecho de que somos seres dotados tanto de una voluntad infinita como de un entendimiento perfectamente adecuado para alcanzar la verdad. La representación del mundo y de nuestro cuerpo formando parte de él, como distintos de nuestra alma, llevan a que Descartes adopte una perspectiva en la que se objetiva tanto el mundo como nuestro cuerpo. La relación entre el sujeto concebido como sustancia pensante libre y el cuerpo visto como una cosa extensa entre las otras del mundo, es concebida bajo la forma del control racional de los deseos. El hombre está en una relación instrumental con el mundo, que ha sido radicalmente desencantado, ya se trate de las cosas o de su propio cuerpo, que no es más que una instancia más del orden de las

cosas materiales. En este sentido el cuerpo ya no es una cárcel del alma, sino que se ha vuelto su instrumento. La moral, según la lectura de Taylor, ya no puede hallar su fundamento más que en el sentimiento del agente de su propia dignidad como ser racional, capaz de ejercer mediante la voluntad la dirección de su propio cuerpo y estados mentales, sin estar sometido por completo ni a las cadenas causales ni al error. Este sentimiento nace del conocimiento de que lo que nos es más propio es la libre disposición de nuestra voluntad. La idea de Dios sigue siendo, como en Agustín, la garantía necesaria de que lo que tenemos por verdad y por bien, se corresponde con lo real, pero esta constatación ha dejado de conducir a una creciente conciencia de nuestro ser defectivo y dependiente de la divinidad, y ha pasado a funcionar más bien como un teorema que permite la autoafirmación.

Anteriormente Karl Jaspers había desarrollado en su colaboración al número de la *Revue Philosophique* de 1937 consagrado a Descartes (Jaspers, 1937: 39-148), una interpretación más sensible a la pluralidad de enfoques que coexisten en los escritos sobre la moral en la obra cartesiana. Distingue dos vías fundamentales en el tratamiento cartesiano de la moral: la que espera transitar desde la moral provisoria a la moral definitiva como uno de los resultados del progreso del conocimiento; y la propuesta de una ética filosófica, que a partir de la creencia en la existencia de Dios, en la inmortalidad del alma y la inmensidad del universo, promueve una actitud espiritual que "no se deduce de su filosofía más que en apariencia" (Jaspers, 1937, 106). En la primera vía, el camino de superación de la moral provisoria no resulta necesariamente en un corte abrupto, ya que no se sabe si la moral provisoria será reemplazada o confirmada por una moral emanada de la sabiduría racional, o si, por el contrario, lo que inicialmente es provisorio, continuará siendo válido para toda nuestra existencia temporal.

Descartes cree que la moral definitiva será, junto con la medicina y la técnica, un fruto más del desarrollo del método. Pero en verdad, señala Jaspers, lo que termina por proponer es algo que se aproxima a su idea de una moral definitiva, junto con una ética personal que "expresa una actitud propia de la moral vivida y que, en su aspecto grandioso, conserva las huellas de la tradición antigua y humanista" (Jaspers, 1937: 107). La heterogeneidad de las propuestas éticas de Descartes es otra consecuencia, considera Jaspers, de la imposibilidad de una razón autofundada, que se pretenda

desligada de todo lo que no es ella misma, sin poder evitar que eso otro siempre, de algún modo, vuelva a aparecer.

Pretender dar cuenta de la moral cartesiana -como lo hace Taylor- desde la ampliación del dominio de la voluntad del sujeto sobre el mundo y sobre las propias pasiones, con el consiguiente desplazamiento del fundamento de la moral a la interioridad del individuo, no hace justicia a los distintos aspectos y modos de tratamiento que se manifiestan en las consideraciones de Descartes sobre la vida práctica. Claro que es posible señalar una vía maestra, junto con la cual pueden coexistir otros elementos e incluso las transacciones con la moral recibida que quizá Descartes se vio forzado a aceptar. De todas formas Taylor no da cuenta del problema fundamental que la moral planteó al programa cartesiano de unidad del conocimiento. Jaspers encuentra, en cambio, en este y en otros aspectos de la filosofía cartesiana, contradicciones e íntimas tensiones no resueltas, que responden a la estructura misma del programa que pretendía realizar. En cambio la interpretación de Jaspers parece más adecuada para dar cuenta de lo que los textos muestran, pero la dificultad a la que debió enfrentarse Descartes no se expresa en los términos en los que la entendió Jaspers.

3.

Siete años después de la edición del Discurso, Descartes publica los Principios de la Filosofía. En este texto sigue sosteniendo la unidad fundamental del saber, unidad en la que la moral es un momento más: "Toda la filosofía es como un árbol, cuyas raíces son la metafísica, el tronco es la física, y las ramas que salen de ese tronco son todas las otras ciencias, que se reducen a tres principales, a saber la medicina, la mecánica y la moral." (PP, 428)

Tanto Taylor como Jaspers destacan que del programa de unidad del método resulta una ética de control de las pasiones, orientada no a su represión sino a su administración para el mejor uso. Jaspers, por su parte, en una perspectiva más sensible a la complejidad de la situación de la moral en la obra cartesiana, advierte además que tanto las declaraciones de aceptación de la autoridad tradicional como la confesión en algunas cartas de una ética personal de sabiduría filosófica al modo estoico, que aparecen repetidamente en la obra cartesiana, resultan ajenas a la marcha del método, y revelan sus insuficiencias.

Las acciones voluntarias son pensamientos que provienen directamente del alma sin depender de ninguna otra cosa. Las pasiones, por el contrario, son "recibidas por el alma de las cosas representadas por ella"(PA, 565). Los objetos de la representación afectan al alma en la medida en la que producen modificaciones en el cuerpo. Los pensamientos, a su vez, pueden modificar los estados corporales. No es nuestro tema la teoría de la relación cuerpo-alma de Descartes, ahora nos basta simplemente recordar que para Descartes los pensamientos del alma pueden provenir del alma misma o mediatamente de los objetos de representación. Las pasiones provocan disposiciones a querer obtener o evitar determinadas cosas. Para Descartes la clave radica en la fuerza o en la debilidad del alma, que no es otra cosa que la capacidad de la voluntad para controlar las pasiones. En última instancia sólo las almas fuertes pueden orientarse por el juicio que permite distinguir el bien del mal, mientras que las débiles son arrastradas por pasiones eventualmente contrarias (PA, 48, 581). El juicio moralmente acertado es el juicio verdadero, en principio para nada diferente del juicio verdadero que se trata de conseguir en las cuestiones teoréticas Hay una gran diferencia entre las resoluciones que proceden de alguna falsa opinión y aquellas que no se apoyan más que en el conocimiento de la verdad; en tanto que si se siguen estas últimas podemos estar seguros de que "jamás lo lamentaremos o nos arrepentiremos." Las verdaderas y las falsas opiniones pueden versar tanto sobre el orden del mundo como sobre nuestra situación en él. De la certeza de nuestros juicios depende la eficacia de la acción Siguiendo a Descartes, podemos entender que nunca nos arrepentiremos de actuar a partir del conocimiento de la verdad, en el sentido de que nuestros propósitos no se verán frustrados. ¿Pero esto equivale, para Descartes, a actuar bien en el sentido moral? La respuesta afirmativa que el pasaje parece sugerir, es incompatible con el contexto de la ética cartesiana. Formar juicios verdaderos es condición necesaria para que el homicida no se equivoque en la dosis exacta de veneno. La alternativa que queda entonces es que se debería poder hablar del bien como un objeto de conocimiento, ya sea que se halle en el orden del mundo o fuera de él. En sentido moral podría haber acierto o arrepentimiento sólo en la medida en la que se pudiera formar juicios verdaderos o falsos sobre el bien. El problema es que tampoco éste parece ser el caso.

4.

Consideremos qué tipo de resultados esperaba Descartes del uso del método para el conocimiento y, por consiguiente, qué podía esperar obtener para la moral. Según Descartes las ideas están esencialmente destinadas a representar cosas. Incluso aquellas ideas como las de relaciones o las abstracciones matemáticas, que no tienen directamente un contenido representativo, participan de la construcción de una representación del orden de las cosas. La claridad y la distinción son las cualidades de aquellas ideas que aparecen al entendimiento al modo en el que son dadas las percepciones de objetos que se imponen con particular nitidez, y son estas cualidades el signo inequívoco de que nos encontramos ante verdades. Las verdades no son "cosas", pero también pueden ser claramente apercibidas. La verdad es el resultado de un acto de la voluntad -la aserción- que se limita a "aquello de lo que nos apercibimos clara y distintamente". En definitiva, es el asentimiento a una representación privilegiada que se impone en el entendimiento. Entre las prescripciones morales no encontramos ninguna que esté dotada de la claridad y distinción que señalan la presencia de una idea verdadera. Por su variabilidad y por la complejidad de los asuntos que regulan, parecen todas ellas, en el mejor de los casos, solo probables. Si nos atuviéramos a la severa prescripción de la segunda regla para la dirección del entendimiento, "No hay que ocuparse más que de objetos respecto a los cuales nuestro espíritu parezca capaz de adquirir un conocimiento cierto e indudable", las prescripciones morales tendrían que ser rechazadas en conjunto como objeto legítimo de ciencia. No hay verdades morales innatas y si bien Descartes estima que debemos confiar en la religión en la que Dios ha permitido que nos criaran, esto es un acto de fe, no el resultado de una verdad que se imponga por sí misma. Al fin de cuentas, conservar la propia religión no es más que uno de los consejos de la primera máxima provisoria.

Aceptadas las condiciones que la filosofía cartesiana impone a la certidumbre, parece imposible salir de una moral provisoria. Descartes atribuye la depreciación cognitiva de las normas morales a la variabilidad de los usos en los distintos pueblos y a su carácter sedimentario, desde que son el producto de la acumulación de tradiciones colectivas y no de la racionalidad de un sujeto legislador. La variabilidad y la pertenencia a tradiciones son cualidades también de las creencias dudosas, por lo que de ser estas las únicas razones para desconfiar de la moral recibida, debiéramos esperar que el desarrollo de la filosofia cartesiana finalmente nos ofreciera una moral definitiva, de

un modo semejante a como el progreso de la argumentación introduce el conocimiento de la diferencia sustancial entre mente y cuerpo, de la existencia de Dios o de la existencia del mundo externo. Tal cosa no sucede. Los principios morales, afectados por la incertidumbre propia de todas aquellas ideas que hemos recibido, no pueden satisfacer los criterios cartesianos de racionalidad. El que no podamos esperar la cancelación de su precariedad por una moral que finalmente cumpla con los criterios del conocimiento verdadero, es un resultado directo del modelo de la razón que regula los criterios de la verdad en Descartes. La razón, entendida al modo cartesiano, conduce a concebir el mundo externo como una trama de relaciones mecánicas, en la cual ya no hay lugar para las causas finales. El mundo es producto de un acto de creación, pero no hay ninguna manera de entender las intenciones a las que responde tal creación, en tanto que "mi inteligencia no es capaz de comprender por qué Dios hizo lo que hizo".

Ni el conocimiento de la existencia de Dios ni el de sus predicados, permiten avanzar en el conocimiento de sus motivos. Cuanto más comprendo que "mi naturaleza es extremadamente falible y limitada, y por el contrario la de Dios es inmensa, incomprehensible e infinita", más impenetrables me son sus fines, por lo que de hecho se vuelve completamente inútil acudir a ellos para cualquier explicación. Dios, a fuerza de perfecto e incomprehensible, es expulsado de la Física: "todo ese género de causas que se acostumbra extraer de la finalidad, no tiene ninguna utilidad en las cosas físicas o naturales"(Med., 195)

La idea de Dios ofrece un fundamento que nada nos dice sobre lo que acontece en el mundo. De la misma forma que de la fínalidad no podemos pasar al conocimiento de las causas, tampoco nos es posible a partir de la trama causal desentrañar finalidad alguna. La inspección del orden del mundo no puede proveer de significado a nuestra acción. El Dios de filósofo que ofrece Descartes ya no cumple una función sustantiva en las cuestiones de moral y de significado de la existencia, salvo bajo la forma de adhesión por la fe a la religión recibida. Un mundo sin causas finales o en el que la causa final nos es absolutamente inaccesible, no puede damos los principios que guíen nuestras vidas.

Para Descartes los criterios racionales de selección de nuestras ideas tienen que ver con cualidades de éstas que aseguran, previa demostración de la existencia de un Dios perfecto y por lo tanto no engañador, su capacidad de representar un orden existente. Este orden se desdobla por una parte, en el del mundo externo, al que debo

conocer en su propia legalidad a través de mis ideas, y por otra, en el orden de mi mente, al que tengo un privilegiado acceso inmediato. En ninguno de los dos hay señales de qué quiere Dios de mi comportamiento, ni señales de alguna fuente objetiva de sentido que permita orientar mi existencia. La única garantía trascendente que se obtiene con la prueba de la existencia del Ser perfecto en la *Segunda Meditación*, es la seguridad de que lo que tengo por verdades evidentes no son engaños. Pero estas verdades no refieren a fines, sentidos o deberes sino que a las cosas y a la estructura de lo que es. Conozco con seguridad que existo y sé que mi propia naturaleza es la de una mente conectada de algún modo a un cuerpo; de aquí no se siguen verdades evidentes sobre como he de vivir. Podemos conceder a Descartes que una correcta intelección de nuestra naturaleza es una condición para la administración de las pasiones y de las circunstancias, y que sin ella no podemos alcanzar la satisfacción de nuestros propósitos, con lo que seguramente nos veríamos expuestos a muchos infortunios evitables. De todo esto podremos extraer un conjunto de máximas prudenciales para propósitos diversos. La relación de tales reglas con el logro de la acción moral, es decir con el bien en el sentido de Descartes, puede ser estrecha pero no lo implican. No hay ningún grado de claridad de nuestro conocimiento que nos permita obtener criterios sobre como orientar nuestra existencia.

En Descartes encontramos, junto con declaraciones sobre la necesidad de producir juicios verdaderos sobre el bien, un resultado fundamental de su filosofía, que es justamente la imposibilidad de lograrlo, por lo menos dentro de la concepción de verdad que esa misma filosofía supone. La historia posterior de la influencia del cartesianismo ha enseñado que, al fin de cuentas, la abstención de Descartes de prolongar efectivamente la concepción representacional de la verdad hasta la moral, parece haber sido la estrategia más sensata. A principios de este siglo Moore ensayó la construcción de una moral bajo las condiciones de producción de juicios verdaderos, según el modelo de que tales juicios son los que se corresponden con los hechos mediante la predicación de los atributos adecuados. Esto lo condujo a tratar a “bueno” como una cualidad que podemos conocer de un modo semejante a como constatamos que algo es amarillo, pero con la condición de que no confundamos la cualidad moral con algo natural.

Esta última exigencia indica la imposibilidad de desandar el desencantamiento del mundo operado por Descartes, aunque al costo de que la pretendida cualidad moral

sea irremediablemente misteriosa: algo que puede ser captado de un modo semejante a aquel en el que se aprehenden las experiencias sensoriales, pero sin relación con ningún objeto natural. Si esta es la única manera en la que la concepción representacional de la razón podía pretender salvar la racionalidad de la moral, poco puede sorprender que la filosofía del positivismo lógico -que tanto le debió al modo de hacer filosofía de Moore- proclamara la imposibilidad de fundar criterios racionales en moral y denunciara el engaño lingüístico de los juicios morales. Concedido que sólo podemos hablar con sentido de los hechos del mundo, hemos de concluir con Wittgenstein que la moral no es del mundo, y que en suma sobre cómo hemos de vivir, es decir de lo más importante, mejor es callarnos. Estos son los límites del círculo cartesiano dentro de la que se desarrolló la concepción dominante de la racionalidad en nuestra tradición filosófica.

La función de la mente a la que llamamos voluntad se expresa, entiende Descartes, tanto en el conocimiento corno en el resto de nuestra vida. Después de todo el conocimiento verdadero es también un logro de nuestra práctica, es el resultado de actos de un tipo especial. En materia de conocimiento, lo que hay que asegurar es que sólo se hagan las aserciones adecuadas. Cuando se trata de "la contemplation de la vérité", según sea la dirección de la voluntad, se cae en el error o se alcanza la verdad. En lo que respecta a la esfera de "l'usage de la vie"(Med. OR, II, 273), de la voluntad depende la virtud o el vicio. Pero hay una diferencia fundamental entre el papel que la voluntad cumple cuando conocemos y el que desempeña en el resto de nuestra existencia. Consideremos brevemente el papel de la voluntad en el conocimiento, más precisamente la utilización de esta noción para explicar el error, ya que en el sistema cartesiano la verdad de algún modo se explica por sí misma. A la altura de la *Cuarta Meditación*, Descartes concluye que si Dios es infinitamente benevolente y en consecuencia, no engañador, el genio maligno no existe: no somos engañados, sino que nos equivocamos. La facultad del juicio, otorgada por Dios, no contiene en sí misma el principio del error. Una vez que hemos llegado a este punto, el problema inicial que había planteado el examen de las creencias recibidas se ha invertido. Ya no se trata de saber si conocemos algo con absoluta certeza, sino que la cuestión es cómo es posible que alguna vez nos equivoquemos: "el error no es una pura negación, sino que es .la carencia de un conocimiento que en algún sentido debiera estar en mi"[3].

[3] Para la interpretación de la relación entre voluntad y entendimiento como explicación del error y la verdad en Descartes, seguimos a Bernard Williams (1995).

Lo que se espera de la mente, en la concepción de Descartes, es que fuera un instrumento que no cometiera errores. Lo que hay que explicar es el fracaso. No es suficiente con atribuir el error a nuestra imperfección, todavía nos falta saber qué particular imperfección lo provoca. Mi imperfección y limitación en todo caso dan cuenta de mi ignorancia, pero no es lo mismo estar equivocado.a algo que simplemente ignorarlo. En las ideas mismas no hay ni verdad ni falsedad, sino que la cuestión radica en si afirmamos o no las ideas adecuadas. El error es entonces el producto de un acto de la voluntad y no el efecto de una ilusión. Se trata del resultado de una operación indebida de la voluntad, pero no como consecuencia de una limitación de ésta, sino justamente por lo contrario, el error nace del hecho de que la voluntad es infinita, carece de toda limitación(Med., 197). Lo que está en juego en el error es la relación entre la voluntad y el entendimiento. Su origen radica "en el uso incorrecto del libre arbitrio". Evitar el error está en mi propio poder. La adecuación de una voluntad infinita y te un entendimiento limitado, impone la tarea de limitar la voluntad. Esta no debe ir más allá que lo que permiten las Ideas, por eso si me abstengo de dar mi juicio sobre algo cuando no lo concibo con suficiente claridad y distinción, es evidente que juzgo bien y no me engaño.

En principio, la situación en moral parece análoga. Descartes explica el error del mismo modo que usaba la escolástica para dar cuenta del misterio de la existencia del mal en un mundo creado por un Dios infinitamente benevolente: no se trata de algo real que dependa de Dios, sino que es solo una privación. Este defecto es una especie de incontinencia de la voluntad, y como tal "es la única razón formal del error y del pecado." Entre el error intelectual y el error moral hay, entonces, más que una analogía. Se trata de una forma de comunidad ontológica en la fuente de uno y otro. El primero proviene de las sensaciones engañosas. El segundo del tipo de deseo que dejamos que nos arrastre. Ambas, sensaciones y deseos, son las instancias más próximas a la interacción mente-cuerpo. Pero la simetría termina acá. Si bien hay unidad de origen entre error y pecado, no es la misma la vía que hemos de seguir para evitar uno y otro. El papel de la voluntad en la acción correcta es prácticamente el opuesto al procedimiento que esa misma voluntad debe seguir en el caso del conocimiento.

Para Descartes, el uso que el sujeto debe hacer del conocimiento es muy diferente en el orden de la práctica que en el de la teoría. Tanto asentir a algo como hacer algo son modos del querer, expresiones del libre albedrío. No hay nada que esté

tanto bajo nuestro poder como nuestros pensamientos. Pero el querer se encuentra en situaciones muy distintas en el caso del conocimiento que en el de la acción. Cuando la evidencia es abrumadora parece que carece de sentido suponer que puedo querer otra cosa que asentir. Descartes prefiere mantener la independencia de la voluntad respecto al entendimiento y se limita a afirmar que hay una relación directa entre una gran claridad del entendimiento y una fuerte inclinación de la voluntad. De todas formas, en el conocimiento, el papel de la voluntad aparece mucho más en su aspecto negativo, es decir en la abstención del juicio cuando nos encontramos ante lo dudoso y lo probable.

Muy otra cosa sucede con la acción. La abstención del asentimiento cuando no hay absoluta certeza, evita caer en el error. Pero si de actuar se trata, la abstención no evita que nos equivoquemos. Dejar de actuar cuando debemos hacerlo es un error de la práctica. Para peor, el mundo de los asuntos humanos es característicamente el mundo de lo probable, y si bien Descartes pudo pensar en el conocimiento -a partir de una cierta idea de las verdades matemáticas- como un tipo de actividad en el que debemos perseguir la absoluta certeza, cuando se trata de lo social y de la moral, la espera de certezas para poder actuar, nos condenaría a la inacción. Por esta razón la solución que propone es una singular forma de activismo: decidir por probabilidad, pero actuar como si se partiera de la absoluta certeza.

5.

El conocimiento de la física es de suma utilidad para la moral, dice Descartes en una carta a Chanut.[4] El problema es que no sabemos bien cuál es el tipo de servicio que Descartes creía que la física le brindaba a la moral. El conocimiento del mundo físico nada nos dice de lo bueno, en todo caso indica las condiciones de la acción eficaz y, si nos referimos a la física de nuestro cuerpo, este conocimiento resulta indispensable para el mantenimiento de nuestra vida como alma ligada a un cuerpo. Un mundo desmistificado, es un mundo ya no de signos que nos digan cómo vivir o nos indiquen la voluntad de la divinidad, sino que de medios potenciales para realizar los fines propios de un yo concebido como mente.

[4] "la noción de la física que he tratado de adquirir, me ha servido grandemente para establecer los fundamentos ciertos de la moral", Carta a Chanut, 15 de junio de 1646 (Descartes, 1949: 995).

Descartes termina adoptando en buena medida un conjunto de concepciones estoicas sobre la vida moral, principalmente la de autarquía, pero éstas ya no se inspiran en la intelección de un logos sino que tienen que ver con una concepción de la relación entre la mente y el cuerpo, en la que el cuerpo ha dejado de ser una cárcel del alma, para pasar a ser concebido como un objeto a ser controlado. Este trasfondo instrumental está presente en la ética de Descartes, sin embargo, al contrario de lo que plantea Taylor, no consideramos que sea la clave para comprenderla. En todo caso podríamos aceptar que esta línea del pensamiento cartesiano anuncia una dirección esencial a la modernidad sobre la relación entre ciencia y práctica, pero no puede dar cuenta del hecho de que en realidad en la obra cartesiana, detrás de las declaraciones sobre la moral como parte del árbol del conocimiento, hay dos modos de entender la relación entre conocimiento y moral: el aspecto instrumental del conocimiento como condición de la acción eficaz y el conocimiento como representación adecuada del orden del mundo, de cuya posesión podemos esperar una felicidad más bien de tipo contemplativo.

En este último sentido, es posible que lo que Jaspers llamó la ética filosófica de Descartes, que no guarda una relación fuerte con el Tratado de las Pasiones, sea, a diferencia de lo que el mismo Jaspers y Taylor sostienen, una mejor candidata a lo que aquel pudo llegar a considerar su moral definitiva. La felicidad aparece ligada al conocimiento del orden del mundo pero ya no como logro de eficacia, sino como fruición en la posesión de la verdad. Con el fin de lograr esta suerte de beatitud, el alma debe evitar la perturbación de lo que no está bajo su poder y no dejarse agitar por los avatares del cuerpo o por el azaroso fluir de las circunstancias.

En la correspondencia que Descartes mantuvo con Elizabeth de Bohemia entre 1643 y 1649, encontramos expresado claramente su intento de ligar directamente la moral con las verdades fundamentales que habría hallado su filosofía. Entre ellas considera que las más útiles son la de la existencia de un Dios y de sus infinitas perfecciones, entre las que seguramente está la de una benevolencia infinita, la de la naturaleza del alma y la de la inmensidad del universo.

Si los decretos de Dios son infalibles, hemos de aprender "a recibir como buenas las cosas que nos suceden (...) y a extraer felicidad incluso de nuestras aflicciones, sabiendo que su voluntad se ejecuta en aquello que recibimos." Del hecho de que el alma es otra cosa que el cuerpo, hemos de aprender que su contento no puede depender de su existencia junto con el cuerpo, por lo que no hemos de temer a la muerte y

podremos vivir con desapego los avatares de este mundo, "considerando con desconfianza todo lo que esté bajo el poder de la fortuna." El conocimiento de la inmensidad del universo nos ha de enseñar a no sentir la carga de conducir el mundo, y así evitaremos "una infinidad de vanas inquietudes"[5].

La respuesta de Elizabeth a esta carta es particularmente aguda. El conocimiento de la existencia de Dios y sus atributos "puede consolamos de las desdichas que nos acontecen en virtud del curso ordinario de la naturaleza y del orden que en ella estableció (...) pero no puede consolamos de las que nos imponen los hombres, cuyo albedrío nos parece enteramente libre." Señala Elizabeth que la distinción del alma del cuerpo y su independencia de la desdicha y de la muerte corporal "es capaz de hacemos buscar la muerte tanto como despreciarla".[6]

La idea del universo que propone Descartes puede ayudar a la tranquilidad de espíritu, pero también hace que la idea de providencia y de la presencia de Dios quede completamente separada del mundo.

Para dar cuenta de las observaciones de Elizabeth, Descartes busca refugio en la teología: Dios es causa de todo lo que ocurre y por lo tanto también de lo que cae bajo el libre albedrío, el suicida no puede estar seguro de gozar de 1as felicidades que esperan al alma al salir de esta vida, el poder infinito de Dios alcanza a todos los avatares del universo. La relación entre las verdades claras y distintas que la filosofía aseguraría y lo que en esta carta Descartes se ve en la necesidad de sostener, para continuar ligando la moral al conocimiento del orden del ser, parecen deberle más a la educación jesuita en La Flèche que a la filosofía del Discurso del Método.

La idea de la razón centrada en el logro del conocimiento concebido como representación adecuada de la realidad, junto con la expulsión de la finalidad como objeto posible de representación, permite la objetivación tanto del mundo como de nuestro cuerpo, pero ya no puede ser suficiente para justificar la dirección de nuestra existencia. Para que la moral pudiera seguir satisfaciendo la concepción representacional de la razón tendríamos que multiplicar intolerablemente el amoblamiento de nuestra ontología. Las inaceptables alternativas que así quedarían son la expulsión de la moral de la racionalidad o, como única opción que buscar refugio en la teología. Descartes quiso evitar tanto la mu1tiplicación de las entidades como la caída

[5] Carta a Elizabeth, 15 de setiembre de 1645 (Descartes, 1949: 966).
[6] Carta de Elizabeth a Descartes, 30 de setiembre de 1645, (Descartes, 1945:114)

en la renuncia a una moral sobre bases racionales. Su concepción de la razón lo obligó en materia moral, a oscilar entre la promoción de la administración prudencial de las pasiones y la propuesta de una ética de la contemplación no perturbada de la verdad que, cuando se veía exigida dar cuenta de las tradicionales cuestiones morales, debía abdicar de las exigencias del método para refugiarse en la tradición de los usos compartidos o en la herencia teo1ógica.

Bibliografía

Descartes, R. (1949) *Oeuvres el Lettres*, Paris, Libraire Gallimard.

Descartes, R. (1945) *Cartas sobre la moral por René Descartes con la correspondencia de Elizabeth de Bohemia, Chanut y Cristina de Suecia*, La Plata, Yerba Buena

Jaspers, K. (1937) "La pensée de Descartes et la philosophie", en *Revue Philosophique*, mayo-agosto 1937, pp.39-148.

Moore, G.E. (1968) *Principia Ethica*, Cambridge, Cambridge University Press, (l° edición, 1903).

Taylor, Ch. (1989) *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press.

Williams, B. (1995) *Descartes: el proyecto de la investigación pura*, México, UNAM, 1995.

La justificación de la vida racional en la *Ética* de Spinoza

Rodrigo Sebastián Braicovich (CONICET)

En el libro 2 del *Tractatus Politicus* (TP) de Baruch Spinoza encontramos la siguiente afirmación: "Todo cuanto es, tiende a conservar su ser en la medida del poder que le es propio. Supongamos que nos fuese posible vivir según la disciplina de la razón o bien tomar como guía el ciego deseo: todos, indudablemente, darían la preferencia a la razón y organizarían una vida de sabiduría" (TP 2.6)[1]. ¿Por qué supone Spinoza que esto es así? ¿Qué razones ofrece para convencernos de adoptar la razón como guía de nuestras vidas? En otras palabras: ¿Por qué deberíamos actuar racionalmente?

Si recorremos la obra de Spinoza, desde el *Korte Verhandeling* (*TB*) y el *Tractatus de Intellectus Emendatione* (TIE) hasta el *TP*, encontramos al menos cuatro respuestas a este interrogante. La primera de ellas aparece, con ciertas variaciones, en tres momentos de la obra del autor. La expresión más clara y radical se encuentra en el célebre inicio del *TIE*:

> Con una meditación asidua llegué a ver que, con tal de poder reflexionar con profundidad, dejaba males ciertos por un bien cierto. Veía, pues, que me encontraba en el máximo peligro y me obligué a buscar el remedio, aun incierto, con todas mis fuerzas; como un enfermo atacado por un mal mortal que, al prever una muerte segura si no se aplica un remedio, se ve en la necesidad de buscarlo con todas sus fuerzas, aunque sea incierto, pues en él se funda toda su esperanza. En cambio, todas aquellas cosas que el vulgo busca, no sólo no aportan remedio alguno para la conservación de nuestro ser, sino que hasta la impiden y con frecuencia son causa de la destrucción (*interitus*) de aquellos que las poseen y siempre son causa de destrucción de aquellos que son poseídos por ellas. Son muchos, en efecto, los ejemplos de aquellos que han sufrido la persecución hasta la muerte a causa de sus riquezas y también los de aquellos que, para obtener bienes, se expusieron a tantos peligros que, al fin, pagaron con la vida el precio de su necedad. Ni son menos los ejemplos de quienes padecieron miserablemente para conseguir el honor o para defenderlo. Y son innumerables los ejemplos de quienes apresuraron su propia muerte con una voluptuosidad excesiva. (TIE: 7-8)

En el *TB* encontrábamos un pasaje breve que resumía, aunque no de modo tan

[1] En lo sucesivo, cito según las referencias dadas al final del trabajo.

enfático, esta misma idea:

> Para conseguir la verdad de aquello que damos por seguro respecto a nuestra salvación y tranquilidad, no tenemos ninguna necesidad de otro principio fuera de éste: cuidar de nuestro propio provecho, algo muy natural en todas las cosas. Y, como descubrimos que, buscando la sensualidad, los placeres y las cosas mundanas no encontramos en ellas nuestra salvación, sino, por el contrario, nuestra perdición, por eso nosotros preferimos la guía de nuestro entendimiento." (TB: 2.26.3-5)

Por último, la Carta 78 a Oldenburg (de 1676) -redactada por lo menos 15 años después del *TB*- afirmará que "el que es incapaz de gobernar sus deseos o de frenarlos por temor a las leyes, aunque también sea excusable por debilidad, no puede, sin embargo, gozar de la tranquilidad del alma, ni del conocimiento y amor a Dios, sino que necesariamente perece" (*Epistolae:* 78). La idea subyacente a estos tres pasajes es clara y ofrece una respuesta directa a la pregunta que planteé al inicio: ¿por qué deberíamos actuar racionalmente?: porque la vida pasional, la existencia de aquellos que se guían únicamente o primordialmente por sus afectos es una existencia incierta, tan incierta que dichos individuos se encuentran en el máximo peligro, a saber, el peligro de perder la vida. En pocas palabras, deberíamos actuar racionalmente porque no hacerlo lleva implícito el riesgo de la muerte. (Para comprender el distanciamiento decisivo que se va a producir en la *Ethica* (ET) respecto de esta posición, se debe prestar atención al tono de urgencia que se transmite en esta idea, la idea de un peligro *inminente*, y no solamente de una pérdida menor o a futuro).

La segunda respuesta que encontramos en la obra de Spinoza ante la pregunta acerca de porqué deberíamos actuar racionalmente se basa en un argumento aparentemente análogo al anterior: debemos hacerlo porque la vía de la racionalidad *conduce a una existencia eterna*. Para cualquiera que hay leído la *ET*, la forma en la que acabo de describir esta idea parece una forma sumamente burda de expresar lo que de hecho es una doctrina metafísica mucho más compleja, sutil y sofisticada. Pero lo cierto es que esta idea se encuentra expresada en el *TB* en términos casi lindantes con el platonismo:

> Si otros cuerpos actúan sobre el nuestro tan violentamente que no puede mantenerse la proporción de 1 a 3 del movimiento, eso constituye la muerte, y una aniquilación del alma, en cuanto que ella es tan sólo una idea, conocimiento, etc., de este cuerpo con esta proporción de movimiento y reposo. Pero, como ella (el alma) es un modo de la sustancia pensante, también ha podido conocer y amar a

> ésta, junto con la de la extensión, y uniéndose con sustancias que son siempre las mismas, ha podido hacerse a sí misma eterna. (TB: 2 pr. nota)

Unas páginas más adelante, reaparece la misma idea:

> En cuanto que el alma sólo está unida con el cuerpo y el cuerpo llega a perecer, también ella debe perecer, ya que, al faltar el cuerpo, que es el fundamento de su amor, ella debe perecer con él. [...] En cambio, en cuanto que ella está unida con una cosa que es y permanece inmutable, también ella deberá, por el contrario, permanecer inmutable. (TB: 2.23.2)

Ninguno de estos dos argumentos vuelve a aparecer en la *ET*, donde lo que sí encontramos es una tercera alternativa, que podemos resumir de esta forma:

1. todo ente se esfuerza por perseverar en su ser;

2. la vida racional conduce a una cierta especie de eternidad;

por lo tanto,

3. debemos adoptar el camino de la racionalidad.

La diferencia con la primera alternativa es clara: Spinoza ya no está diciendo que la vida pasional presenta un riesgo de muerte; ya no afirma que aquellos que se guían por sus afectos se arriesgan a perder su vida; solo dice que se están perdiendo la posibilidad de alcanzar cierta eternidad, lo cual obviamente no es lo mismo: decir que si no hacemos x *eventualmente* vamos a morir, aunque no necesariamente *por hacer X*, y que nos vamos a perder la posibilidad de alcanzar un cierto estado psíquico, metafísico u ontológico, no es lo mismo que afirmar que si realizamos X nos estamos arriesgando (a causa de esa acción) a perder la vida, como sugería el tono urgente del *TIE*.

A diferencia de la segunda alternativa, por su parte, lo único que cambia en este tercer argumento es la segunda premisa: mientras que en el *TB* Spinoza no dudaba en calificar al estado que se sigue del conocimiento verdadero como una "eterna y estable *duración*" del alma, el libro 5 de la *ET* especificará enfáticamente que la eternidad que se sigue de la vida guiada por la razón nada tiene que ver con la duración, sino con una perspectiva supratemporal. Cuando Spinoza habla de la eternidad de la mente o de la parte eterna de la mente, no está sugiriendo que el alma dure, que permanezca, o que subsista después de la desintegración de la relación de movimiento y reposo.

Esto tiene consecuencias decisivas para el problema que plantee inicialmente: si la razón por la que debemos actuar racionalmente es porque la vida racional es el único camino para hacer efectivo el conato propio de todo ente, entonces el premio de la vía

racional debería ser algo que valga para el ente *en su totalidad*, y eso es lo que precisamente creo que no sucede. El problema central se reduce al hecho de que el sujeto de la segunda premisa y el de la conclusión no son el mismo, y, si no lo son, el argumento se debilita inevitablemente. La célebre Prop. 6 del libro 3 de la *ET* establece que "*cada cosa* se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser". Por *res* Spinoza está aludiendo acá, como en el resto de la *ET*, a un modo finito de un atributo de la sustancia. Preguntar "¿un modo de *cuál* de los atributos de la sustancia?" no tiene sentido: todo lo que Spinoza afirme del cuerpo debería poder ser afirmado, *mutatis mutandis*, también del alma. En consecuencia, cuando Spinoza afirma que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser, esto significa (o debería significar) que tanto el cuerpo como el alma se esfuerzan por conservar su ser[2].

Ahora bien: lo que encontramos al final del recorrido, es decir, en el libro 5 de la *ET*, es que la eternidad a la que podemos aspirar si adoptamos la razón como guía de nuestras acciones no es otra cosa que un mero *sabernos a nosotros mismos eternos*, la conciencia de que se da *en Dios* una "idea que expresa la esencia del cuerpo desde la perspectiva de la eternidad" (ET: 5.23e). Sea lo que sea esta extraña eternidad del alma prometida por Spinoza, ciertamente se halla a mucha distancia de la "eterna y estable *duración*" del alma a la que aludía el *TB*: mientras que allí se trataba de alcanzar un estado que derrotara a la muerte pero -presumiblemente- preservando al mismo tiempo la identidad del ente que así sobreviviría, la eternidad de la *ET* nada conserva de la historia personal del individuo. No hay en este sentido, un *alguien* que derrote a la muerte, sino meramente una idea del alma del individuo que está más allá del tiempo.

Ahora bien: esto no parece ser lo que Spinoza había prometido. La continuidad argumentativa que une al libro 3 con el libro 5 depende, según entiendo, de la solidez del puente que Spinoza tiende progresivamente entre el *conatus* y el *amor intelectual a Dios*. La vida racional constituye la solución a la presencia de potencias distintas de nosotros que amenazan con obstaculizar nuestro conatus y, de modo inverso, la necesidad de satisfacer nuestro conatus funciona como justificación de la vida racional. Pero cuando hablamos de *nuestro* conatus, hablamos del hombre como totalidad,

[2] Si bien existe la diferencia obvia de que el esfuerzo que *el alma* realiza puede ser consciente (en cuyo caso le llamamos voluntad, por *ET* 3.9), mientras que la consciencia no es algo que se pueda predicar del atributo de la extensión, esto no cambia el hecho central de que tanto el alma como el cuerpo se esfuerzan en perseverar en su ser, y la medida de la felicidad (*beatitudo*) y la virtud de un ente no es otra cosa que el éxito que demuestre en lograr ese objetivo.

hablamos de el esfuerzo simultáneo del cuerpo y el alma[3].

Creo que Spinoza no percibe este desplazamiento en lo que respecta al sujeto del conatus y de la eternidad, y digo esto por dos razones: en primer lugar, por una serie de expresiones que se encuentran en el libro 5to de la *ET* que no tienen sentido salvo en una concepción que adjudique eternidad temporal al alma (me refiero fundamentalmente a las proposiciones 38, 39 y 50); en segundo lugar, por el escolio de la proposición final de la *ET*, donde Spinoza afirma que

> el ignorante, aparte de ser zarandeado de muchos modos por las causas exteriores y de no poseer jamás el verdadero contento del ánimo, vive, además, casi inconsciente de sí mismo, de Dios y de las cosas, y, tan pronto como deja de padecer, deja también de ser. El sabio, por el contrario, considerado en cuanto tal, apenas experimenta conmociones del ánimo, sino que, consciente de sí mismo, de Dios y de las cosas con arreglo a una cierta necesidad eterna, nunca deja de ser, sino que siempre posee el verdadero contento del ánimo. (ET: 5,42e)

Que Spinoza diga esto, en el párrafo final de su obra cumbre, puede ser intepretado, creo, como un indicio de que la estrategia de Spinoza sigue siendo, como en el *TIE* y en el *TB*, profundamente hobbesiana: así como en el plano intersubjetivo o político la *vida social* constituye un medio para garantizar una vida que se hallaba amenazada en el estado de naturaleza, en el plano individual la vida racional es un medio para garantizar la conservación de un individuo que, de no adoptar la razón como guía de sus acciones, se enfrenta al riesgo de desaparecer, ya sea en forma inminente o eventualmente[4].

Ahora bien, si esto es así, es decir, si la decisión de seguir la guía de la razón en cada una de nuestras acciones es una decisión puramente *instrumental*, subordinada al

[3] Una posible objeción a lo que estoy sugiriendo es que esta dificultad ya se hallaba presente en el *TB*, en tanto de lo que se trataba allí era explícitamente de la eternidad del alma. Sin embargo, en el *TB* esto no era un problema, en la medida en que Spinoza todavía no había podido desprenderse de la idea de que nosotros, "en el sentido más propio", *somos nuestra alma.* Desde esta perspectiva, no presentaba ninguna dificultad lógica afirmar que la vida racional representa la respuesta óptima al esfuerzo que realizamos por perseverar en el ser en tanto garantiza que nuestra alma, *es decir, nosotros*, habremos de perseverar eternamente en el ser. Quizás Spinoza nunca logra desprenderse completamente de esta concepción, y hay ciertas expresiones en la *ET* y en el *TTP* que parecen evidenciarlo. Pero aun si esto es así, lo cierto es que esa idea, en rigor, ya no tiene cabida *lógica* en la estructura argumental de la *ET*: nosotros *no* somos nuestra alma en sentido más pleno que nuestro cuerpo: el cuerpo y el alma no son más que modos finitos de dos de los infinitos atributos de la sustancia, ninguno de los cuales posee primacía sobre el otro, y si la eternidad a la que podemos acceder se refiere únicamente al alma, entonces ya no estamos en el mismo terreno que cuando Spinoza establecía por primera vez la existencia del conatus.

[4] Cabe señalar que distinguir en la filosofía spinozista entre el plano político y el individual es, en rigor, absolutamente arbitrario y hasta contraproducente, pero sirve, sin embargo, para graficar la profundidad de la impronta hobbesiana.

fin último de la perseveración en el ser, se vuelve necesario aceptar que la vida racional no posee valor en sí misma, y que si (por hipótesis) la vida del necio nos asegurara la supervivencia (si la vida pasional fuera una *Estrategia Evolutivamente Estable*, en términos de Maynard Smith), entonces Spinoza debería recomendarla sin ningún tipo de dubitaciones. Contrariamente a lo que parece a primera vista, es precisamente eso lo que confirma un pasaje que encontramos en la Carta 23 de 1665 a Blyenbergh:

> Si con la naturaleza de alguien concordase mejor que se ahorcara, ¿podrían existir razones para que no se ahorcara? Pero, admitamos que es posible que exista tal naturaleza. En tal caso, afirmo […] que si alguien ve que puede vivir más cómodamente en la horca que sentado a su mesa, obraría muy neciamente si no se ahorcase. Y aquel que viese claramente que podría gozar de una vida o de una esencia mejor y más perfecta perpetrando crímenes que siguiendo la virtud, también éste sería necio si no lo hiciese. Pues, *respecto de una naturaleza humana tan pervertida*, los crímenes serían virtudes. (Ep. 23)

Hablar de una naturaleza humana "pervertida" parecería reintroducir nuevamente la perspectiva teleológica por la que Spinoza tanto luchó por expulsar de la filosofía y, fundamentalmente, de la antropología, en la medida en que supondría que existe una cierta normalidad objetiva, inmutable y universal que nos permite evaluar bajo su luz la corrección y moralidad de las acciones de cada individuo. Creo, no obstante, que lo que Spinoza tiene en mente no es eso, sino simplemente señalar que de las leyes de la naturaleza se sigue que todo individuo racional proceda de acuerdo a ciertas líneas de conducta, es decir, ciertos principios generales que establecen un rango de conductas previsibles y que descartan ciertas otras[5].

En una de las proposiciones menos técnicas de toda la *ET*, la 51 del libro 5to, Spinoza declara lo siguiente:

> *Aunque no supiésemos que nuestra alma es eterna, consideraríamos como*

[5] Lo mismo vale, creo, para las expresiones de Spinoza referidas a la diferencia entre un ebrio y un filósofo de *ET* 3.57. Si bien se podría argumentar que lo único que ha hecho Spinoza con esto es disfrazar una nueva teleología, lo cierto es que esa teleología es condicional y se encuentra subordinada al objetivo del conatus. En este sentido, en lugar de un imperativo categórico, el modelo ideal que construye Spinoza produce un imperativo hipotético: *si* quieres perseverar en el ser, *debes* esforzarte por comprender desde el tercer género de conocimiento, etc. La objeción podría continuar: dado que no podemos decidir no intentar perseverar en el ser, el imperativo hipotético se vuelve categórico. Pero esta objeción ya no es válida, porque el principio del conatus alude a un orden puramente lógico, y no moral, y no constituye más que la constatación de un hecho de la naturaleza, un hecho que aun cuando no podría haber sido de otro forma, no posee ninguna cualificación moral. La pregunta pasa a ser, en este caso, en qué punto la ética de Spinoza abandona el campo meramente descriptivo y se vuelve en algún sentido normativa (en caso de que eso efectivamente suceda), pero eso es un problema para otra ocasión

> *primordiales, sin embargo, la moralidad y la religión y, en términos absolutos, todo lo que hemos mostrado en la Parte cuarta, referido a la firmeza y la generosidad. Demostración*: El primero y único fundamento de la virtud, o sea, de la norma recta de vida, es la búsqueda de la utilidad propia. Mas para determinar lo que la razón dicta como útil no hemos tenido para nada en cuenta la eternidad del alma, de la que hemos tratado sólo en esta Parte quinta. Así, pues, aunque entonces ignorábamos que el alma era eterna, hemos considerado, sin embargo, como primordial lo referido a la firmeza y la generosidad, y de este modo, aunque siguiéramos ignorando esa eternidad del alma, consideraríamos, sin embargo, como primordiales aquellos mismos preceptos de la razón. (ET 5.51p)

Hay dos puntos cuestionables en esto: en primer lugar, Spinoza está diciendo acá que el único fundamento de la virtud es la búsqueda de la utilidad propia. Pero las demostraciones mediante las cuales arribaba a esta conclusión en los libros precedentes especificaban que la utilidad de algo se define en relación con el conatus: útil es aquello que me permite "conservar mi ser" (ET 4.7). En segundo lugar, a pesar de que la vía de la racionalidad, la vida del conocimiento parece volverse autónoma e independizarse aproximadamente a partir de *ET* 4.26, la única justificación que existe para la misma es la del conatus: lo único que hace posible mantener la estructura (o la ilusión) de una demostración geométrica a lo largo de los libros 3, 4 y 5 de la *ET* es que la vida racional, o la moralidad, como la denomina Spinoza en esta proposición, se sostiene únicamente bajo la promesa de que nos permitirá perseverar en el ser, lo cual en el libro 5 deviene en la figura de la eternidad. Si esa promesa no se hubiera cumplido, la solidez de la argumentación anterior se habría visto comprometida.

¿Está mintiendo, entonces, Spinoza, al decir que no necesita demostrar la eternidad del alma para justificar la vía racional? Es evidente que no; creo que Spinoza simplemente está reiterando una idea que ya había expresado casi a la letra en el *TB*, sin darse cuenta de que, al haber *refundado* la idea de eternidad del alma, al haberla anclado lógicamente en la noción del conatus (lo cual es un avance, en todo caso, respecto del *TB*, puesto que en esa obra la eternidad del alma no poseía ningún tipo de *justificación* racional), al haber atado indisolublemente ambas nociones, ya no puede librar a la moral de su carácter estrictamente instrumental, y ya no puede pretender para la reflexión ética otro fin que el de una pragmática de la perseveración en el ser, por elevados que parezcan los medios a los que recurre.

Una posible objeción a esto es que, presentada de esta forma, la *ET* de Spinoza se reduce a un mero manual de supervivencia, y que -podría argumentarse- las reflexiones éticas de Spinoza poseen un fin mucho más elevado que la mera

conservación. Como evidencia de esto se podría citar la primera definición del concepto de conatus que encontramos en el *TB*, donde Spinoza no afirma, como en *ET*, que "cada cosa se esfuerza cuanto puede en perseverar en su ser", sino que "cada cosa tiene en sí misma un conato de garantizar su propio estado *y de mejorarlo*" (TB: 1.5.1). Desde esta perspectiva, el conatus no constituiría un esfuerzo tendiente a simplemente seguir existiendo sino que involucraría una tendencia a alcanzar (quizás indefinidamente) una perfección *cada vez mayor*. El objetivo de la vida racional no sería entonces simplemente garantizar la vida, sino hacer posible una *buena vida*. El *TP* también parecería tener algo que agregar en este sentido cuando Spinoza aclara que al referirse a que "el Estado mejor es aquél en el cual los hombres viven en concordia, me refiero no a una vida humana definida por la circulación de la sangre y las demás funciones comunes a todos los animales, sino, sobre todo, por la razón, ánimo y vida del espíritu." (TP: 5.5).

Creo que hay varias respuestas posibles a esta objeción. En primer lugar, la evidencia en favor de esta alternativa es absolutamente precaria: hasta donde yo sé, y además de los dos pasajes citados, sólo podemos encontrar alguna que otra afirmación ocasional que podría ser interpretada como evidencia en este sentido, pero que no *exige* que así lo sea. Aún en el capítulo del *TB* que cité anteriormente Spinoza retira la idea del *perfeccionamiento* en las tres reformulaciones adicionales que hace del concepto de conatus y solo conserva la idea de perseverar en el ser. En segundo lugar, la idea del conatus como tendencia a la expansión o al perfeccionamiento del estado del individuo no aparece explícitamente en ninguna lugar de la *ET*, y, lo que es más importante, no asume ninguna función explícita ni constituye una premisa en el argumento central de la esta obra. Por último, aun si aquella idea estuviera operando como premisa *oculta* en dicho argumento, la misma requeriría de una justificación adicional, a saber, la justificación respecto de porqué *deberíamos* honrar nuestra naturaleza o porqué deberíamos esforzarnos por desarrollar nuestro potencial, y una justificación de ese tipo no se encuentra en ningún lugar de la *ET*. Creo que éstas son razones suficientes -fundamentalmente la que se refiere a la ausencia de apoyo textual explícito- para desestimar esta alternativa como una respuesta válida a la pregunta acerca de cuál es la justificación que Spinoza ofrece en favor de la vía racional.

Conclusiones

El objetivo que articula las páginas precedentes puede sintetizarse bajo la idea de que la argumentación central de la *ET*, que pone la idea del conatus como una de sus premisas centrales y concluye finalmente en el amor intelectual a Dios no es (y no podía serlo) una deducción lógica sin una historia previa, sino que *arrastra* elementos que ya se hallaban presentes en obras anteriores y que convivían en forma polémica. Me interesa en particular la *ET*, en este sentido, porque el problema de fondo recién empieza a hacerse tangible allí, cuando Spinoza *articula lógica y explícitamente* el problema de la eternidad con la noción de conatus, algo que no había realizado ni en el *TB* ni en *TIE*. Desde ya, que Spinoza no haya explicitado la vinculación lógica entre el conatus y la eternidad no significa que, antes de la *ET*, no haya concebido a los dos términos en mutua relación y como parte de un mismo argumento. Después de todo, bien podría ser que Spinoza hubiera simplemente dado por supuesta la existencia del conatus o que hubiera considerado innecesario presentarlo explícitamente como premisa. Pero esto es precisamente lo que intento destacar: ya sea que Spinoza haya concebido o no a la idea de eternidad en conjunción lógica con la idea de conatus, lo cierto es que justamente cuando Spinoza incorpora explícitamente al conatus en el argumento general de la *ET* es cuando, creo, se empieza a hacer evidente que Spinoza ha estado operando todo el tiempo con dos intuiciones independientes que quizás no sean tan compatibles o conciliables como él cree: por un lado, la idea del conatus y, fundamentalmente, la manera hobbesiana de abordar el análisis del mismo; por otro lado, la idea, frecuente en la tradición clásica y en la tradición judeocristiana (León Hebreo, por ejemplo), de que podemos alcanzar la eternidad si nos unimos al ser eterno. Demostrar esta hipótesis requeriría, por supuesto, un análisis profundo y exhaustivo de todo lo que he meramente sugerido en estas páginas, por lo que mi intención no ha sido más que presentar algunos apuntes y observaciones provisionales y que seguramente habrá que matizar, revisar y reevaluar.

Bibliografía

Spinoza, Baruch (1950), *Epistolario*, Buenos Aires, Sociedad Hebraica Argentina,

traducción y prologo de Oscar Cohan.

Spinoza, Baruch (1984), *Ética demostrada según el orden geométrico*, Buenos Aires, Orbis, traducción, introducción y notas de Vidal Peña.

Spinoza, Baruch (1925), *Opera*. Heidelberg, Carl Winters Universitats Buchhandlung

Spinoza, Baruch (2006), *Tratado de la reforma del entendimiento*, Buenos Aires, Cactus, prólogo de Diego Tatián, introducción de Carl Gebhardt, traducción de Oscar Cohan.

Spinoza, Baruch (1990), *Tratado breve*, Madrid, Alianza, traducción, prólogo y notas de Atilano Dominguez.

Spinoza, Baruch (1996), *Tratado político*, Madrid, Tecnos, traducción y estudio preliminar de Enrique Tierno Galván.

Spinoza, Baruch (1986), *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza, traducción, introducción, notas e índices de Atilano Domínguez.

Las ideas imaginarias y el problema de la salvación por la obediencia en Spinoza

Yael Gaisiner (Centro de Estudios de Filosofía Moderna -UNR)

Introducción

La interpretación escrituraria propuesta por Spinoza en el *Tratado Teológico Político* tiene como centro estable un sentido práctico de la Escritura que se mantiene a través de un texto fragmentario y contradictorio. En efecto, para Spinoza, toda vez que se intente extraer del texto bíblico un conocimiento, la empresa estará, en el mejor de los casos, destinada al fracaso, cuando no sea directamente vehículo de la dominación de un grupo que intente erigirse en intérprete privilegiado del texto manipulando las pasiones del vulgo. Es que, sostiene que "[n]o hay que creer (…) que Moisés les hubiera enseñado algo más que una forma de vida; no, por supuesto, como filósofo, para que vivieran, por fin, guiados por la libertad interior, sino como legislador, para que se sintieran coaccionados por el imperio de la ley a vivir bien"(TTP : 32, 1-10)[1].

Así, en cuanto se dirige a suscitar la obediencia del vulgo (opuesta a la *libertad interior* del filósofo) las imágenes e historias son el medio central del que se vale la profecía:

> (…) he comprobado que los profetas sólo enseñan cosas sumamente simples, que cualquiera podía comprender con facilidad, y que las imágenes literarias y las razones por ellos utilizadas tienden sobre todo a suscitar en la masa el sentimiento de la valoración hacia Dios. Por estas razones me he persuadido totalmente de que la Escritura deja a la razón absolutamente libre, y de que no tiene nada en común con la filosofía, sino que tanto una cosa como otra se apoyan sobre una base propia. (TTP: 10, 11-18)

[1] En adelante cito las fuentes spinozianas según la nomenclatura y la paginación canónicas de la edición Gebhardt. Uso las siguientes ediciones: *Tratado Teológico Político*, introducción, traducción y notas de Atilano Domínguez, cito TTP, seguido por dos puntos, número de página, seguido por coma y número de líneas. *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, Estudio preliminar, traducción y notas de Lelio Fernández y Jean Claude Margot, cito TRE, seguido por dos puntos y número de parágrafo. *Ética*, traducción y edición de Atilano Domínguez, cito, según la nomenclatura tradicional E, seguido en números romanos por el número de libro, en arábigos por el número de proposición y, cuando corresponda, c, para corolario; e, para escolio.

El objeto único sobre el que versa legítimamente la revelación es la exhortación al vulgo a la caridad en el amor a Dios: puesto que el vulgo no puede acceder a dicho núcleo por una vía racional, el profeta (él mismo parte del vulgo) transmite esta verdad por medios imaginarios que persuadan de la conveniencia de su observancia. Así, la interpretación de la Escritura preservaría de alguna manera la posibilidad de una salvación por la obediencia, en la medida en que enseña, antes de que pueda ser aprendida por medios racionales, una máxima práctica a la que la filosofía habrá de llegar *more geometrico.* Para ello, se vale de recursos que exciten la imaginación, que corresponden, en la teoría spinoziana del conocimiento, a las ideas de la experiencia.

Por otra parte, en uno de los estudios que dedica al TTP, Marilena Chaui sostiene que aunque la fe y la caridad sean condiciones suficientes para aportar sosiego al alma religiosa,

> (…) en el transcurso del tratado, Spinoza hace dos observaciones que vuelven problemática la salvación del alma religiosa. La primera de ellas es que la verdadera salvación consiste en el conocimiento verdadero, el único que puede traer reposo y tranquilidad al espíritu. La salvación no es una consecuencia de ese conocimiento, sino que *es* ese conocimiento. (…) La segunda afirmación… es que la obediencia a mandamientos sólo puede ser observada por el alma religiosa, pues el intelecto es incapaz de demostrar cómo se articulan internamente la obediencia y la salvación. (Chaui, 2004:34)

Así, pues, "si la salvación es indemostrable para el intelecto es, muy simplemente, debido a su dimensión imaginaria. No hay que negar el reposo y la tranquilidad que la fe proporciona al creyente (…) pero se trata apenas de un sosiego que la imaginación se trae a sí misma." (Chaui, 2004: 35-6)

Reconociendo la inexistencia de tal articulación explícita en la obra de Spinoza, nos proponemos indagar en las definiciones y características de la idea imaginaria que provean una condición de inteligibilidad a la aceptación de tal tipo de salvación. Más precisamente, entendemos que dicha posibilidad existe de manera externa, al evitar la obediencia el cismatismo y quitar legitimidad a las pretensiones de dominación sostenidas en la teología, suscita condiciones más favorables a la libertad filosófica y por tanto a la emancipación. Nos proponemos además indagar *en* la idea imaginaria condiciones que hagan comprensible esa posible salvación. Para ello, expondremos las características y definiciones de la idea imaginaria en el *Tratado de Reforma del Entendimiento* y en el segundo libro de la *Ética.*

1. La idea imaginaria en el TRE

El tratamiento de las ideas imaginarias en el TRE se hace en dos tiempos, conforme la división general del escrito: el momento correspondiente a la determinación formal de la verdad privilegiará el tratamiento de la idea ficta, en tanto la idea de la imaginación como tal será tratada en la sección dedicada a la determinación material de la idea verdadera. Estos momentos no recubren exactamente el tratamiento de las ideas imaginarias en *Ética*: la idea ficta es un caso de idea dudosa en la primera parte, mientras que en la segunda Spinoza reconoce que falta una definición más precisa de la imaginación que sólo será posible en el marco de su *filosofía* (TRE: 51;84). No obstante ello, ya en el TRE aparecen rasgos que serán retomados en la *Ética*: la mutilación y pasividad propias de la idea falsa; rasgos que se completan en la crítica de la concepción cartesiana del juicio, por cuanto allí la afirmación depende la afirmación de una facultad anímica distinta e independiente de las representaciones.

La idea ficta, ya sea de esencias o de existencias, versa siempre sobre posibles. Ahora bien, esta posibilidad no es en la cosa, sino en el modo imperfecto en que la conocemos. Una idea es posible si la naturaleza de su objeto no implica necesidad ni contradicción, sino que dependen de causas externas: "que nos son desconocidas mientras nos figuramos su existencia. Por consiguiente, si su necesidad o imposibilidad, que dependen de causas externas, fuesen conocidas por nosotros, nada podríamos figurarnos en torno a ellas" (TRE, 53).

Por otro lado, que la falsedad es índice de una representación trunca se hace patente nuevamente cuando se trata de la definición de la esfera. Al definirse la esfera como el producto de la rotación de un semicírculo sobre su eje, se da una definición verdadera. Esta misma representación, sin embargo, resulta falsa si se da aisladamente:

> Cuando afirmamos de alguna cosa algo que no está contenido en el concepto que formamos de ella, esto indica un defecto de nuestra percepción, es decir, que tenemos pensamientos o ideas como mutiladas y truncadas. Hemos visto, en efecto, que el movimiento del semicírculo es falso si se encuentra aislado en el alma, pero que el mismo es verdadero si está unido al concepto de la esfera o al concepto de una causa que determina tal movimiento (TRE: 73)

Por otro lado, en el parágrafo 84, se caracteriza a las ideas falsas, figuradas o dudosas por cuanto tienen su origen en la imaginación. Las notas comunes de las representaciones imaginarias son su carácter fortuito y el origen en causas exteriores por

oposición a la potencia nativa del entendimiento, es decir, la pasividad. Por el contrario, en tanto el entendimiento es activo "obra según leyes determinadas y a la manera de un autómata espiritual" (TRE:46). Sin embargo, la pasividad del alma en sus representaciones imaginarias no implica una ilegalidad con la que se sucederían las ideas: se trata antes bien de leyes *totalmente distintas*, en tanto no son enteramente dependientes del alma, sino de una interacción que la tiene como paciente (TRE:86).

Así, en el caso privilegiado de la idea sensorial, tratado dentro de la idea dudosa, queda manifiesto que su confusión no deriva de ninguna oscuridad esencial. En efecto, la idea sensorial es dudosa porque coexisten en el alma dos representaciones contradictorias de igual intensidad. Pero las ideas sensoriales muestran que, de existir una representación con fuerza suficiente para anular a la otra (por ejemplo, a la idea sensorial del sol) la duda desaparece:

> Si alguien jamás ha reflexionado sobre la falacia de los sentidos, ya sea movido por una experiencia, ya sea de cualquier otra manera, nunca dudará de si el sol es mayor o menor de cómo aparece (…) Es decir, el sentido sabe que se engañó, pero lo sabe sólo confusamente (…) si alguien, después de haber dudado, adquiere el conocimiento verdadero de los sentidos y de cómo por sus instrumentos las cosas nos son representadas a la distancia, desaparece de nuevo la duda (TRE:78)

La duda desaparece si a una representación trunca se la completa por la cadena causal que la produce.

Señalemos para concluir este apartado que los caracteres de pasividad y mutilación de las representaciones imaginarias sustentarán la crítica a la noción cartesiana de una libertad incondicionada que afirme o niegue en el juicio, como operación distinta de la propia representación. Si la idea falsa es definida como la idea ficta acompañada de asentimiento, tal asentimiento no es una operación independiente ni indeterminada, antes bien, está contenido en la idea o en su mutilación:

> Es decir (…) que mientras aparecen ciertas representaciones, no se presenta causa alguna que permita colegir, como sucede en el caso de quien se figura algo, que las mismas no surgen de causas exteriores (TRE: 66)

2. La idea imaginaria en la Ética

En el segundo libro de la *Ética* la idea imaginaria es objeto de un tratamiento más sistemático que da cuenta de su causa próxima: se abre con la determinación del cuerpo como objeto de la idea que es el alma; conectado causalmente con otros cuerpos, el alma resulta parte del entendimiento infinito de Dios (E,II,11-c). Así, una percepción es inadecuada cuando es en Dios la idea de otra cosa junto con la idea del cuerpo humano, es decir, el alma. La inadecuación no resulta pues de ninguna oscuridad intrínseca, sino de su carácter mutilado y es susceptible de una explicación racional.

Ella comienza con la enunciación de las leyes generales de la interacción de los cuerpos (E,II,13), en particular será determinante el Axioma 1 del lema 3 según el cual "todos los modos con los que un cuerpo es afectado por otro, se siguen de la naturaleza del cuerpo afectado y a la vez, del afectante". En el caso particular del cuerpo humano, entonces, la idea de un modo por el que el cuerpo es afectado, implicará a la vez la naturaleza de ambos (E,II,16). Así, siguiéndose de la naturaleza de los cuerpos que interactúan, dichas ideas admiten por principio una cierta legalidad por la que se producen.

Sin embargo, la *implicación* de las naturalezas difiere de su *explicación*. En el corolario de la proposición aludida se nos dice, además, "que las ideas que tenemos de los cuerpos exteriores indican más la constitución de nuestro cuerpo que la naturaleza de los cuerpos exteriores" (E,II,16,c-2). Aunque truncas, son no obstante susceptibles de reconstrucción racional. Análogamente a como el TRE trataba la idea sensorial; del conocimiento de la constitución de nuestro cuerpo, de nuestros sentidos y de la naturaleza de los cuerpos afectantes, podría seguirse de esta implicación una explicación adecuada de la interacción expresada en la idea.

La idea imaginaria es, pues, resultado de una afección del cuerpo por otro que representa la naturaleza del cuerpo afectado. Resultado de una interacción fortuita, que nos representa un estado de pasividad frente a un cuerpo afectante, no es sin embargo una pintura de dicho cuerpo, y sobre todo no es una pintura errónea, sino representante de esta interacción que, aunque inadecuada representante del cuerpo afectante, no contiene en sí error alguno

> Es decir, que el alma no yerra por imaginar, sino tan solo en cuanto que se considera que carece de una idea que excluya la existencia de aquellas cosas que

> imagina presentes. Porque si el alma, mientras imagina las cosas no existentes como presentes a ella, supiera a la vez que aquellas cosas no existen realmente, atribuiría esta potencia a una virtud, y no a un vicio de su naturaleza (E,II,17,e)

Es que nuevamente, la falsedad se atribuye a una mutilación de la representación en el estado de afección pasiva del alma: "en las ideas no hay nada positivo por lo que se las pueda llamar falsas." (E,II,33)

Así, las ideas imaginarias son pasibles de un correlato y ordenamiento racional, siguiéndose unas a otras con la misma necesidad que gobierna las interacciones entre los cuerpos que ellas expresan (E,II,36).

Sin embargo, queremos llamar la atención sobre un pasaje llamativo en el que se distinguen dos tipos dentro de la idea imaginaria:

> (…) he explicado en qué sentido el error consiste en la privación de conocimiento; pero, para una más plena explicación de este tema, pondré el siguiente ejemplo. Los hombres se equivocan en cuanto piensan que son libres; y esta opinión sólo consiste en que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas por las que son determinados. Su idea de la libertad es, pues, ésta: que no conocen las causas de sus acciones. Porque eso que dicen, de que las acciones humanas dependen de la voluntad, son palabras de las que no tienen idea alguna. Pues qué sea la voluntad y cómo mueva al cuerpo, todos lo ignoran; quienes presumen de otra cosa imaginan sedes y habitáculos del alma, suelen provocar la risa o la náusea.
> Igualmente, cuando miramos al sol, imaginamos que dista unos doscientos pies de nosotros. Este error no consiste en esta sola imaginación, sino en que, mientras lo imaginamos así, ignoramos su verdadera distancia y la causa de esta imaginación. Porque, aunque después sepamos que dista de nosotros más de seiscientos diámetros terrestres, seguiremos imaginando que está cerca de nosotros. Pues no imaginamos el sol tan cerca porque ignoramos su verdadera distancia, sino porque la afección de nuestro cuerpo implica la esencia del sol tal como nuestro cuerpo es afectado por él (E,II,35-e).

La elección de los dos ejemplos en este escolio testimonia de la dirección anticartesiana, por cuanto se rechaza un tipo de oscuridad intrínseco de la idea, la existencia de una idea *materialmente falsa*[2]. Así se distinguen por un lado, la libertad, para la que no parece posible restituir ningún sentido verdadero, por el otro, la idea imaginaria del sol, que es una idea necesaria. Entre estos dos ejemplos se juega la posibilidad de restituir la cadena causal y con ella el sentido en que la idea sensorial pueda ser adecuada. En el ejemplo del sol, la idea de la afección de nuestro cuerpo no excluye el conocimiento de que esta idea se produce necesariamente toda vez que la

[2] Que se completa con el rechazo de la idea concebida como representante pictórico (*tanquam rerum imagines*) al que se agregaría una afirmación en el momento posterior del juicio.

naturaleza determinada del sol nos afecta necesariamente. Y, una vez reconocido ello, esta afección pierde su supuesta falsedad, conociéndose la causa por la que somos afectados de esta manera, la causa de esta representación, que no es ya una consecuencia desligada de sus premisas.

El caso de la idea de libertad se opone al del sol en ese punto: sustituyendo a un conocimiento fragmentario de las causas, una ficción a la que no corresponde nada real, obtura al tiempo la posibilidad de conocer el verdadero encadenamiento. Así, la crítica de la libertad como entidad de la imaginación en este pasaje, reproduce la dinámica denunciada en el apéndice del libro I de la *Ética* y en los pasajes del *Teológico Político* dedicados al método de interpretación: la sustitución de una cadena causal desconocida por una ficción que, una vez establecida, se supone en un plano supra racional, indeterminado, que se constituye al tiempo en criterio de juicio de la razón. Análogamente, al desconocimiento del carácter afirmativo de la idea verdadera se opone la ficción de una facultad de afirmar radicalmente indeterminada.

Si las ideas sensoriales son susceptibles de una reconstrucción racional, en una crítica frontal a la concepción cartesiana de la falsedad material, Spinoza va un paso más allá: también las asociaciones producidas en la experiencia repetida de las interacciones con cuerpos exteriores y cristalizadas en el lenguaje son susceptibles de una reconstrucción. Es que la memoria es cierta concatenación de las ideas que implican la naturaleza de las cosas que están fuera del cuerpo humano, "la cual se efectúa en el alma según el orden y la concatenación de las afecciones del cuerpo humano" (E,II, 18-e). La huella del casco del caballo sugerirá al soldado las ideas de la batalla y al campesino las de la labor. Aunque la concatenación de las ideas imaginarias no se produzca de la misma manera en todos, no es indeterminada "sino que varían en cada uno en razón de la cosa por la que el cuerpo ha sido afectado con mayor frecuencia y que el alma recuerda e imagina con mayor facilidad." (E,II,40-e1)

Para concluir, señalemos que las ideas imaginarias se agrupan en el conocimiento de primer género, *opinión o imaginación*. No obstante distinguirse los géneros entre sí por su causa, y producir el primero ideas necesariamente inadecuadas de sus objetos, es interesante recordar que tanto en este pasaje de *Ética* (E,II,40-e) como en su análogo de TRE, se señala que los géneros no difieren por su objeto, sino por la causa de las ideas. Así, encontrar el cuarto proporcional de una serie de números, es

posible a partir de una operación mecánica, como del conocimiento de las propiedades de los números proporcionales, como, en algunos casos, a partir de la pura intuición.

3. Conclusión

El tratamiento de la idea imaginaria en los pasajes estudiados tiene como rasgo común la postulación de una posible reconstrucción racional de las ideas inadecuadas, en tanto ellas son representaciones truncas, pero en ningún caso portadoras de una oscuridad inherente. El caso de la idea sensorial es clave: aunque sea fortuita, es la expresión mutilada de una interacción entre dos cuerpos que sigue leyes enteramente racionales y susceptibles de conocimiento en tanto se conoce el orden de la naturaleza. Así, es susceptible de una compleción, dado un conocimiento causal adecuado de las cadenas que lo producen. Por otro lado, la distinción de géneros no difiere en su objeto, como en el ejemplo del cuarto proporcional. Ello abre la posibilidad de trazar una analogía con la caridad en el amor a Dios: si es posible conocer los números proporcionales por experiencia vaga, es también posible aceptar la caridad por obediencia. Si ello es así, la exhortación a la caridad mediante ideas imaginarias no sólo suscitaría externamente la salvación por cuanto, evitando el cismatismo, generaría condiciones políticas más favorables; sino que sería posible sostener esta analogía planteando que, así como la idea sensorial del sol es susceptible de una compleción de la cadena causal que explique las naturalezas implicadas, la posición de la máxima *externa* de la caridad es un primer paso para su comprensión racional que constituye la verdadera salvación. Sin embargo, ello plantea aún un problema a resolver, y que sustenta la objeción de Chaui ya referida, en el sentido de que la salvación no es consecuencia del conocimiento, sino que es el mismo conocimiento adecuado. Es que la idea spinoziana no coincide con su referente exterior: la idea del cuarto proporcional que tienen el comerciante y el matemático, son distintas aun refiriendo al mismo objeto.

Por otro lado, esta posible analogía resulta más atractiva por cuanto se puede extender a una condición negativa: así como entre las ideas de la imaginación la ficción de una libertad incondicionada se sustituía a una cadena causal obturando su conocimiento, y por ello era rechazada; en el caso de la religión es lícito conservar el núcleo imaginario que sostiene la caridad e ilícito fingir el conocimiento de un Dios que

actúa según una libertad hipostasiada de la fingida en el hombre, distribuyendo recompensas y castigos cuyos intérpretes son los sacerdotes, y que así legitima un orden teológico de dominación política.

Señalamos, como hipótesis de trabajo, la importancia que en este problema adquieren las nociones comunes, por cuanto su génesis pone en juego al tiempo la experiencia y la potencia nativa del entendimiento.

Bibliografía

Chauí, Marilena (2004) *Política en Spinoza*, Buenos Aires, Gorla, traducción de Florencia Gómez

Spinoza, Baruch (1986) *Tratado Teológico Político*, Madrid, Alianza, traducción de Atilano Domínguez

Spinoza, Baruch (2000) *Ética*, Madrid, Trotta, traducción de Atilano Domínguez

Spinoza, Baruch (2003) *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, Madrid, Tecnos, traducción de Lelio Fernández y Jean Paul Margot

Observaciones acerca del individuo en Spinoza

María Victoria González (UNR-CONICET)

Para determinar si es posible establecer algún tipo de principio de individualización en la filosofía de Spinoza es necesario eludir las críticas centrales que, una y otra vez, han sido lanzadas sobre su teoría. Uno de los argumentos en contra de la postura spinozista acerca del individuo proclama que no es capaz de dar una explicación de la autonomía individual, pues lo único absolutamente individual es Dios, esa entidad total, infinita e indiferenciada. Hegel, por ejemplo, en sus *Lecciones de la Historia de la filosofía* desestimó la realidad individual al interpretar el monismo spinozista como una realidad donde sólo hay Dios y los individuos no logran diferenciarse como tales dentro de la sustancia. Efectivamente, la realidad individual no es en Spinoza una sustancia, eso es evidente desde las primeras proposiciones de la Ética, pero lo que Hegel y otros intérpretes de Spinoza no tienen en cuenta es que justamente la teoría spinozista pretende ser una superación de las inconsistencias lógicas y ontológicas de la sustancialidad cartesiana[1], planteando un tipo de individualidad no sustancial. Si bien esto genera un verdadero punto de inflexión en la postura tradicional acerca del individuo, es necesario preguntarnos ¿en qué sentido es posible pensar una unidad no sustancial? ¿Cuáles son los elementos que sirven de base para esta teoría spinoziana del individuo?

La relevancia de esta problemática radica en que en ella se fundamentan tanto la ética como la política: no es posible recurrir a la teoría del pacto social sin presuponer la existencia de entes individuales capaces de firmar ese pacto. Si realmente no es posible

[1] La productividad filosófica del planteo cartesiano es tan inmenso que ninguna discusión moderna puede dejar de ser una respuesta a su filosofía. Spinoza no es la excepción, pues intenta resolver, en más de una oportunidad, problemas que Descartes dejó inconclusos. El filósofo francés supone dos sustancias real y ontológicamente distintas y, al mismo tiempo, unidas en el individuo en tanto que posee simultáneamente un cuerpo y un alma. Esto implica un problema lógico y ontológico claro, que el mismo Descartes logra vislumbrar pero no resolver (planteo de la glándula pineal), y es por esta razón que Spinoza intenta evadir esta problemática instaurando la existencia de una sola y única sustancia eterna e infinita, donde la independencia ontológica es sacrificada con la finalidad de evadir la incongruencia lógica que supone la existencia de dos sustancias ontológicamente distintas pero unidas en un mismo individuo.

sostener una idea de individuo en la filosofía de Spinoza, como sostienen muchos de sus detractores, entonces ¿tampoco es factible pensar en una política spinozista, o en una ética spinozista?. En este contexto, se hace evidente la necesidad de determinar las condiciones bajo las cuales es posible pensar una individualidad no sustancial en Spinoza, pues si bien esta individualidad no es una figura nítida y firme, suponer que los individuos se pierden en la totalidad sustancial es sostener una lectura sesgada de este autor.

1. Observaciones acerca de la noción de cuerpo y su unión con el alma

Cuando Spinoza define la cosa singular, esta definición se encuentra inmersa en una especie de física que encontramos al comienzo del libro II de la Ética, y esto conlleva a pensar que es el cuerpo el punto de partida necesario de cualquier reflexión acerca de la identidad individual. Pero, al mismo tiempo, como ningún atributo posee un lugar privilegiado desde el punto de vista ontológico y, además, como "un modo de la extensión y la idea de dicho modo son una y la misma cosa, expresada de dos maneras" (E, II, 7, esc.), entonces no sólo se espera un análisis de la corporeidad en relación al individuo sino también un examen de unidad psicofísica de la que forma parte.

> A partir de lo dicho, no sólo entendemos que el alma humana está unida al cuerpo, sino también lo que debe entenderse por unión de alma y cuerpo. Sin embargo, nadie podrá entenderla adecuadamente, o sea, distintamente, si no conoce primero adecuadamente la naturaleza de nuestro cuerpo (E, II, 13, esc.)[2].

Si bien para poder establecer cuál es la naturaleza de la unión entre cuerpo y alma, hay que recurrir a la idea de cuerpo, no sólo se trata de una noción difícil de explicar, como lo aclara Spinoza en ese mismo escolio. Ninguna parte de la *Ética* es titulada *Del Cuerpo* y, si existe algo similar a un tratado de los cuerpos spinozista este

[2] En adelante citamos la *Ética* de Spinoza según la nomenclatura y la paginación canónicas de la edición Gebhardt, utilizando la edición en castellano con traducción de Vidal Peña. Citamos, según la nomenclatura tradicional E, seguido en números romanos por el número de libro, en arábigos por el número de proposición y, cuando corresponda, *c*, para corolario; *e*, para escolio. Con respecto al Tratado Breve, será abreviado KV y se utilizará la traducción de Atilano Dominguez.

sería una parte, breve del libro II de la Ética: *De la naturaleza u origen del alma*. Si la mente es idea del cuerpo, es necesario pensar que el interés por la mente significa al mismo tiempo un interés por los cuerpos y que el spinozismo, que es sobre todo una filosofía de la mente, es también y en el mismo acto, una filosofía de los cuerpos.

Spinoza define al cuerpo como "un modo que expresa de cierta y determinada manera la esencia de Dios, en cuanto se la considera una cosa extensa" (E, II, def. 1). Ante todo, un cuerpo es una cosa singular que se caracteriza por una determinada relación de movimiento y reposo, relación que se mantiene a través de todos los cambios que afectan a de ese cuerpo; pero si fuese sólo eso, la diferencia entre los cuerpos se reduciría a una cuestión de velocidad. Esta definición es insuficiente en tanto sólo hace referencia a los cuerpos simples y en Spinoza es posible encontrar también una definición de cuerpos compuestos. Los cuerpos simpes pueden unirse entre sí y formar cuerpos compuestos, que se identifican también por una determinada relación de movimiento y reposo y, al mismo tiempo, por poseer una forma intrínseca, una fuerza interna que los define y los determina como un mismo cuerpo; aunque las condiciones de relación de movimiento y reposo cambien, esta unidad intrínseca se mantiene a través de todos los cambios que puede experimentar el individuo (E, II, lema 7). Así, el cuerpo es más que un ente visible, es un tipo de relación, una relación de composición de sus partes simples que aumentan su potencia de existir a través de dicha unión[3].

Con respecto a relación entre cuerpo y alma es posible afirmar que se relacionan como una idea con su objeto y por ello son concebidos como una unidad que se expresa en los dos atributos de la sustancia. En palabras del propio Spinoza, "el alma y el cuerpo, son un solo y mismo individuo, al que se concibe, ya bajo el atributo del Pensamiento, ya bajo el atributo de la extensión" (E, II, 21, esc.).

Ahora bien, ¿cómo se puede establecer la unión de cuerpo y alma si no existe ninguna interacción entre ambos? Cuando Spinoza habla de unión en la *Ética* lo hace al mencionar la relación de Dios con los modos, o de los modos entre sí (unión entre cuerpos o unión entre ideas) y esa unión posee como correlato un vínculo causal entre los miembros de esa relación. Ahora, en el caso de cuerpo y alma, no puede existir una relación de causalidad, no puede darse ninguna interacción entre los atributos, ya que

[3] Cabe destacar que si bien un cuerpo puede ser considerado como un todo, lo es sólo en relación a las partes que lo componen. Pero siempre, y al mismo tiempo, el cuerpo es parte de una relación distintiva más compleja (Cfr. Carta 22 a Oldenburg. Spinoza. *Correspondencia*, introducción, traducción, notas e índice de Atilano Dominguez, Alianza Editorial, 1988).

entre ellos existe una distinción real y, en consecuencia, cada uno debe comprenderse en sí mismo y por sí mismo.

Sévérac (2011: 105 y ss) propone pensar la unión de cuerpo y alma distintamente de acuerdo al texto de Spinoza que sea tomado en cuenta, el *Tratado Breve* o la *Ética*. En el KV, la unidad a la que se refiere Spinoza no es una unión sustancial como la cartesiana, sino una unión gnoseológica (en definitiva, el alma no es otra cosa que la idea de un cuerpo) y por lo tanto, sólo puede existir causalidad desde un punto de vista cognitivo.

Además, en el KV se sostiene una relación de oposición con respecto a la unión del alma con el cuerpo y a la unión del alma con Dios, que no pueden existir al mismo tiempo. La mente puede elegir separarse del cuerpo en virtud de una unión más perfecta con el ser eterno e infinito; esta beatitud se paga con melancolía que produce la separación de ese cuerpo original y primero con el que el alma se encontraba vinculada.

En la *Ética*, en cambio, el paralelismo es más firme, claramente el cuerpo y su idea no pueden determinarse entre sí ni tener relación alguna (E, III, 2). ¿Esto significa que el alma no puede ser afectada por el cuerpo? ¿Implica esta escisión que no hay unión entre cuerpo y alma? Según Sévérac, es posible seguir pensando esta unión, deducida según él justamente de la identidad ontológica entre ambos modos. La unidad de la sustancia y la doctrina del paralelismo justifican la identidad entre cuerpo y alma. Esta unión ontológica es condición suficiente para pensar la unidad psicofísica. Que exista una única sustancia permite que no exista incongruencia al pensar el alma unida a Dios y a un cuerpo. En consecuencia, la unión cuerpo y alma es compatible con la unidad ontológica porque no hay que renunciar al cuerpo para unirse con Dios. Más aún, no existe para Sévérac otra forma de afirmar el vínculo psicofísico si no es sostenido por la unidad ontológica.

2. El proceso de individualización

La *Ética* presenta una primera aproximación a lo que Spinoza entenderá como ser individual: “Entiendo por cosas singulares las cosas que son finitas y tienen una existencia limitada; y si varios individuos cooperan a una sola acción de tal manera que todos sean a la vez causa de un solo efecto, los considero a todos ellos, en este respecto,

como una sola cosa singular" (E, II, def. 7). ¿Qué significa que una cosa individual puede estar compuesta por muchos individuos?. La relación que esta definición otorga entre cosa singular y los individuos que pueden componerla es la misma relación que se da entre los cuerpos compuestos y los simples.

Ahora bien, ¿la individualidad es sólo eso, una cantidad determinada de cuerpos unidos bajo cierta vibración de movimiento y reposo? La relación de movimiento y reposo también define el vínculo entre el propio cuerpo y los cuerpos exteriores, de lo cual se puede concluir que esta característica no es condición suficiente de la individualización. En este sentido, Sévérac es lo suficientemente cauteloso como para proponer una distinción entre relación extrínseca y relación intrínseca que acabaría con esta problemática. Los cuerpos compuestos sostienen relaciones extrínsecas con otros cuerpos y al mismo tiempo están compuestos por relaciones intrínsecas en sí mismos. De esta manera, la esencia del individuo no dependería de nada exterior a él como sostiene, por ejemplo, la interpretación de Gueroult, para quien el individuo se define también por la relación de movimiento y reposo que mantiene con otros cuerpos, haciendo que si esa relación cambia, el individuo se transforme. Sévérac en este punto coincide con Deleuze y sostiene que si bien las composiciones y descomposiciones entre los cuerpos se dan constantemente en cada relación con el exterior el individuo conserva su propia naturaleza y es ella la que, en definitiva, le otorga la autonomía necesaria para poder pensar una individualidad. Para Sévérac, el individuo en Spinoza no es sólo relacional y extrínseco sino que mantiene una relación intrínseca constante que le proporciona consistencia propia.

Deleuze (1996), por su parte, supone que pensar la individuación como producto de la existencia del modo de la extensión y sus relaciones, es insuficiente; para el filósofo francés es necesario recurrir a una distinción por la esencia. El individuo en Spinoza es una relación, pero también es potencia y, aún más importante, es un modo de la sustancia. El individuo como relación se refiere al individuo como composición de cuerpos simples, de partes extensivas que le pertenecen bajo determinada relación de movimiento y reposo; el individuo es potencia en tanto la composición entre cuerpos no remite a las relaciones sino la potencia que deriva de esas combinaciones; es modo y como tal tiene una esencia intrínseca que expresa en determinado grado la esencia eterna e infinita de Dios Esta definición del individuo no sólo no es sustancial sino que es contraria a lo que generalmente se entiende por sustancia: la sustancia algo

determinado, no una relación; es un acto, no potencia y no es grado porque justamente es sustancia y el grado remite a una cualidad determinada de otra entidad mayor.

En este sentido es posible afirmar, según Deleuze, que la esencia para Spinoza es siempre una determinación singular, es un grado de potencia que expresa a Dios de cierta y determinada manera. Como singularidad, el individuo está compuesto de cuerpos en relación de movimiento y reposo, pero no sólo eso, sino que su modalidad intrínseca lo define en su singularidad. Pero esta interioridad es, al mismo tiempo, puramente cuantitativa; la cantidad en cuestión es una cantidad intensiva. Las esencias de los modos convienen entre sí en tanto Dios es su causa, pero se diferencian por cantidades intensivas de infinitud (Deleuze, 1996: 183 y ss). "Pero esta distinción cuantitativa no es una apariencia, es una diferencia interna, una diferencia de intensidad. De manera que cada ser finito está supuesto expresar lo absoluto, según la cantidad intensiva que constituye su esencia, es decir, según su grado de potencia" (Deleuze, 1996: 190). En este punto debemos detenernos pues nos encontramos en un claro desacuerdo con la teoría de Deleuze, pues pensar una esencia singular es absolutamente contradictorio. Tanto Platón como Aristóteles definieron la esencia como algo general, como lo que es, y eso escapa a toda singularización en un ente determinado. Por lo cual, según nuestro punto de vista no es posible establecer una esencia individual, por lo menos bajo ese nombre. Suponer que el individuo posee una modalidad intrínseca a pesar de no ser sustancial se fundamenta en el vínculo que existe entre cuerpo y alma. Si es posible establecer una unidad ontológica entre los modos, entonces cabe afirmar que esa unidad posee una independencia y una identidad tal que no necesita pensarse como unidad sustancial para determinar una individualidad.

Otra noción de individualidad es la que propone Diana Cohen (2006) y se basa en la individualidad que tiene como fundamento la memoria de los rastros que los encuentros con otros cuerpos van dejando en el cuerpo y el alma. Las afecciones del cuerpo no caducan, dejan huellas con su correspondiente correlato representativo y permiten un mecanismo no sólo de percepción sino también de acumulación de recuerdos en la memoria. Esta facultad es definida por Spinoza como "cierta concatenación de ideas que implican la naturaleza de las cosas que están fuera del cuerpo humano, y que se produce en el alma según el orden y concatenación de las afecciones del cuerpo humano" (E, II, 18, esc.). Es en esta instancia donde Diana Cohen se pregunta: esos rastros en el cuerpo y el alma "¿acaso no nos permitirán recuperar la

identidad singular de cada sujeto, de un yo constituido en su encuentro con los otros?" (Cohen, 2006: 195). En efecto, es la unión entre cuerpo y alma en su integridad y no sus partes por separado, lo que se encuentra siempre a merced de los encuentros en el mundo. De esta manera, Cohen pretende preservar la identidad personal, entendida según la autora como *ipseidad*, es decir, como una dimensión personal e irreductible, fundada en las experiencias personales que tanto el cuerpo como el alma van adquiriendo a lo largo del tiempo.

En las lecturas acerca del individuo sostenidas por los intérpretes que hemos tenido en cuenta, es claro que la individualización, al no poder ser fundada en el ser de la sustancia, es definida necesariamente desde un punto de vista básicamente inmanente: todo individuo, al no identificarse como unidad sustancial, se mantiene en el plano de la singularización de efectos. Finalmente, es posible afirmar que si la filosofía relacional de Spinoza invalida la idea de una sustancia individual, no es relevante para fundamentar la existencia del individuo pues este se presenta como relacional y extrínseco y eso le otorga una capacidad ontológica propia.

El problema de la definición relacional del individuo radica en que, si mis relaciones constitutivas cambian lo suficiente, puedo incluso llegar a sostener que no se trata del mismo individuo. Si el individuo relacional fue cediendo su lugar a un individuo plenamente conciente y soberano de sí mismo es justamente por la problemática señalada, dado que tanto en el plano ético como en el plano político, era necesario que la individualidad sea algo firme y estático, era imprescindible que el hombre que firmaba el contrato social se mantenga siempre como una sustancialidad fija, es decir, siendo siempre el mismo, sin fluctuaciones ni cambios en su constitución sustancial. Es claro que la teoría del derecho no se puede pensar en base a un individuo físico y relacional (Cf. Abdo Ferez, 2009) y eso hace que Spinoza sea un filósofo que no se ajusta al proyecto político de la época. Sin embargo, esto no es condición suficiente para sostener, como lo hacen algunos detractores de Spinoza, la imposibilidad de pensar una entidad individual, pues creemos haber demostrado a lo largo de este trabajo cuáles son los elementos que permiten sostener la figura de un individuo (relacional, no sustancial) en este autor.

Bibliografía

Abdo Ferez, María Cecilia (2009) "La dependencia política de los derechos de la idea de ipseidad. Una aproximación a la noción de propiedad de sí", en *V Jornadas de Jóvenes Investigadores*, Instituto de investigaciones Gino Germani, Fac. de Ciencias Sociales, UBA, URL http://webiigg.sociales.uba.ar/iigg/jovenes_investigadores/5jornadasjovenes/EJE5/Teoria%20y%20politica/Abdo%20Ferez.pdf [Consulta: 10 de agosto de 2011]

Cohen, Diana (2006) "Cuerpo e identidad" en *Spinoza. Segundo Coloquio*. Comp. Diego Tatián, Buenos Aires, Editorial Altamira, pp 205-212.

Deleuze, Gilles (1984) *Spinoza: filosofía práctica,* Barcelona, Tusquets, trad. de Antonio Escohotado.

Deleuze, Gilles (1996) *Spinoza y el problema de la expresión,* Barcelona, Muchnik, trad. de Horst Vogel.

Lloyd, Genevieve (1994) *Part of Nature. Self-Knowledge in Spinoza's Ethics,* Ithaca, Cornell University Press.

Radner, Daisie (1971) "Spinoza's Theory of Ideas", *The Philosophical Review*, vol. LXXX, pp. 338-359.

Sévérac, Pascal (2011) *Spinoza, union et desunion*, Paris, Vrin.

Spinoza, Baruch (1925) Opera. Heidelberg, Carl Winters Universitats Buchhandlung

Spinoza, Baruj (1983) *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Editora Nacional, introd., trad. y notas de Vidal Peña. (hay reedición: Madrid, Alianza, 1987/1994/1998 y Buenos Aires, Orbis-Hyspamérica, 1983.)

Spinoza, Baruj (1988) *Correspondencia*, Madrid, Alianza, introd., trad. y notas de Atilano Dominguez.

Spinoza, Baruj (1990) *Tratado breve*, Madrid, Alianza, introd., trad. y notas de Atilano Dominguez.

La *confusio linguarum*
Sobre la concordante pluralidad de lenguajes en el pensamiento de Nicolás de Cusa

José González Ríos (UBA-CONICET)

1. Presentación

Al repasar la historia de la recepción y efecto del pensamiento de Nicolás de Cusa en el decurso de la filosofía que le siguió, no se encuentran, más que de modo ocasional, referencias al tratamiento cusano del problema del lenguaje. Esta situación, con todo, pareció revertirse en el contexto de la filosofía que floreció en el siglo pasado. Pues desde muy diversos y divergentes puntos de vista, la problemática filosófica que tuvo lugar en el contexto del siglo XX puso de manifiesto como uno de sus capitales al problema general del lenguaje. De aquí que haya sido esta nueva escena la que auspició que pensadores procedentes de diferentes escuelas se volviesen, a partir de su propio horizonte de sentido, sobre la tradición que les precedía, con el esfuerzo de trazar el esquema de una historia de la idea de lenguaje [*die Idee der Sprache*] o bien del concepto de lenguaje [*der Begriff der Sprache*] desde el punto de vista filosófico.

En ese marco se inscribieron sus interpretaciones en torno del pensamiento de Nicolás de Cusa, toda vez que buscaron en él, a la luz del proyecto general de una historia filosófica del lenguaje, los aportes que éste había ofrecido en torno del problema del lenguaje en sus obras, con excepción de los 293 sermones que el Cusano compone entre 1428/30 y 1463.

Entre ellos, el neokantiano Ernst Cassirer (1874-1945), de la Escuela de Marburgo, en su artículo "Die Bedeutung des Sprachproblems für die Entstehung der neueren Philosophie" (Cassirer, 1927: 507-514), publicado en el mismo año que *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, se abocó, a la luz de la filosofía de las formas simbólicas [*die Philosophie der symbolischen Formen*], a la comprensión del problema del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa,

situándolo en una singularísima posición respecto de las tradiciones lingüísticas del floreciente Humanismo renacentista y de la temprana ciencia de la naturaleza moderna. A su entender, el Cusano encuentra en el lenguaje una *forma simbólica fundamental* o bien una *función espiritual fundamental*, bajo la cual es posible comprender y determinar la totalidad de lo real. Pues por medio de los lenguajes el *individuo* se representa el *cosmos* de forma simbólica, esto es, no copia lo real sino que lo recrea significativamente a través del despliegue lingüístico a partir de la fuerza de su propia mente [*mens*].

Siguiendo esta línea de interpretación abierta por Ernst Cassirer, Karl-Otto Apel (1922) se ocupa del problema del lenguaje en Nicolás de Cusa en dos textos que corresponden al primer tiempo de su filosofía: "Die Idee der Sprache bei Nicolaus von Cues" (1955) y *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico* (1963), obra ésta a la que considera tan sólo un capítulo del proyecto no realizado de una idea del lenguaje en el pensamiento de la Modernidad.[1]

Recogiendo el *desideratum* de Ernst Cassirer de trazar una historia filosófica del lenguaje, tal como fue formulado por éste en aquella nota al tomo primero de su *Philosophie der symbolischen Formen* que reprodujimos más arriba, Apel diseña un esquema de aquel programa de la *idea del lenguaje* articulándolo en cuatro movimientos o tendencias. En primer lugar, una vía que se encarna, a su entender, en la filosofía del lenguaje nominalista, que extiende desde Guillermo de Ockham hasta el empirismo inglés moderno. En segundo lugar, el arte de los signos matemáticos o de la "*mathesis universalis*", como programa de una lengua universal o ideal, que comprende desde Raimundo Lulio hasta Gottfried Wilhelm von Leibniz. En tercer lugar, la tradición lingüística del Humanismo renacentista, que tiene su despliegue en las repúblicas italianas desde el *De vulgari eloquentia* de Dante hasta los escritos tempranos del napolitano Giambatista Vico, como en el caso de su notable *De nostri temporis studiorum ratione*. Por último, una tradición que denomina "Mística del Lógos [*Logosmystik*]", en la que inscribe a Agustín de Tagaste, el Pseudo Dionisio Areopagita, Meister Eckhart, Jacob Bóhme y finalmente a Wilhem von Humboldt, a quien ya Cassirer había destinado una particular atención, y no en último término respecto de su relación con Nicolás de Cusa.

[1] Cf. Apel (1955: 200-221); Apel (2ª ed. 1975).

En este último movimiento sitúa el problema del lenguaje en el pensamiento del Cusano, pues encuentra en esta tradición de "Mística del Lógos" y en Nicolás de Cusa en particular el estadio preliminar de una filosofía trascendental del lenguaje, cuyo fundamento trascendental o condición de posibilidad, se encuentra en la doctrina del *Lógos* o *Verbum*, que, en el caso del Cusano vertebra su teología especulativa ya desde el primer testimonio sistemático de su obra, el sermón "*In principio erat Verbum*" (1428/30).

2. La anterioridad de la unidad respecto de la multiplicidad

Ya en la primera gran formulación de su sistema de pensamiento, Nicolás de Cusa concibe a la máxima doctrina de la ignorancia como una *investigación simbólica* [*symbolice investigare*] que orienta la mirada del que especula en torno de la unidad más allá de la región en la que se despliega la *ratio*, esto es, más allá del ámbito de la oposición de los opuestos, en la que rige el *principio de no-contradicción*. Pues lo dirige hacia la región del *intellectus*, en la que los opuestos coinciden. De aquí que la búsqueda que el Cusano lleva adelante por medio de la concepción intelectual de la unidad como *coincidencia de los opuestos* [*coincidentia oppositorum*] le permita alcanzar una comprensión de aquélla, en sí misma incomprensible, de modo incomprensible, tal como él mismo lo expresa en aquella epístola con la que cierra *De docta ignorantia.*[2]

Con todo, estar en posesión de la *docta ignorancia*, esto es, de la comprensión intelectual de la unidad como *coincidencia de los opuestos*, si bien implica una intuición o captación cierta de la verdad no significa por ello alcanzarla *tal como es* en sí misma, pues la unidad máxima se encuentra más allá no sólo de todo aquello que puede ser concebido *sensibiliter* o bien *rationaliter* sino también de todo aquello que puede ser abrazado *intellectualiter* por un entendimiento finito.

Esta *anterioridad* de la máxima y mínima unidad respecto de las múltiples fuerzas, potencias o bien modos de conocimiento [*modus cognoscendi*] de la *humana*

[2] Para las referencias a las obras del Cusano seguimos la edición crítica de la *Nicolai de Cusa, Opera Omnia,* iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita (h). Cf. De doc. ig. III c. 12 (h I p.163 l.6 et sqq.): "ut incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecterer in docta ignorantia, per transcensum veritatum incorruptibilium humaniter scibilium."

mens es de tal manera uno de los principios fundamentales de su pensamiento, que Nicolás de Cusa lo repite en diversas ocasiones.[3] Con todo, aún cuando el que especula tienda hacia la comprensión de aquello que es anterior a todo conocimiento, y no pueda, en virtud de ello, alcanzar con precisión el principio mismo de todo ser y conocer, no puede por ello no ser buscado y comprendido al modo humano [*humaniter*]. Pues es la verdad o unidad misma, que es el objeto del intelecto [*obiectum intellectus*], tal como lo afirma, entre otros, en su sermón *Dies Sanctificatus* (XXII)[4] y más tarde en su triálogo *De possest*.[5]

Ahora bien, si la máxima y mínima unidad no puede ser buscada según su absoluta anterioridad y singularidad por la *humana mens* a través de sus modos de conocimiento, resta entonces preguntar de qué manera puede el que especula satisfacer su natural apetito de saber [*desiderio sciendi*], toda vez que -como lo señala el Cusano- el hombre subsiste y se perfecciona como tal en su afición a la verdad.[6]

Es en su participación, donde la unidad invisible se muestra a sí misma visible, esto es, de modo comunicable [*comunicabilis*].[7] De aquí que la multiplicidad sea concebida entonces por el Cusano como la mostración comunicable de la unidad. Pues es *en* su comunicación donde la unidad se des-cubre de modo cognoscible para el que especula en imágenes, similitudes o bien signos suyos. De aquí que nada pueda ser, vivir o entender que no sea signo de la unidad. Por ello afirma Nicolás de Cusa al iniciar el Capítulo 11 del Libro Primero de *De docta ignorantia* que: *"Todos nuestros más sabios y santos doctores están de acuerdo en que las cosas visibles auténticamente son imágenes de las invisibles y que el creador puede, de tal manera, ser visto cognosciblemente por las creaturas como si se le viera en un espejo y en un enigma"* (Nicolás de Cusa: 2003, p. 67)

[3] Cf. Sermo XXII (h XVI/1 n. 7): "Pro prima parte est sciendum, quod Deus non attingitur ratione nec imaginatione nec sensu –«exsuperat» enim «omnem sensum» et rationem-." Cf. Sermo XLIV (h XVII/1 n.2-3); De coni. II c. 10 (h III n.123, 9-12); De possest (hXI/2 n.17, 3-9); Comp. c.2 (h XI/3 n.1).
[4] Cf. Sermo XXII (h XVI/4 n. 9): "Hoc autem primum principium Deum dicimus, qui non potest intellegi non esse. Nam ipse est veritas, quae nequit intellegi non esse; veritas enim est obiectum intellectus." Cf . infra Sermo XXII (h XVI/4 n. 15).
[5] De possest (h XI/2 n.2): "Dico invisibiliter hoc est mentaliter, cum aliter invisibilis veritas, quae est obiectum intellectus, videri nequeat."
[6] De doc. ig. I c.1 (h I n.2); Comp. c.2 (h XI/3 n.4).
[7] Cf. Comp. c.1 (h XI/3 n.1): "Accipe breve Compendium continens circa quae consideratio tua versari debeat. Si proficere cupis, primo firma id verum, quod sana mens omnium hominum attestatur, puta singulare non est plurale nec unum multa; ideo unum in multis non potest esse singulariter seu uti in se est, sed modo multis communicabili."

De allí que, tal como lo señala Nicolás de Cusa más tarde en su opúsculo *Compendium*, nos aboquemos en primer lugar al conocimiento de los signos, pues nada puede ser y ser conocido más allá de ellos (Cf. Comp. c.2 (h XI/3 n.3)). Y si bien todos los signos designan o significan [*significo*] lo real, unos lo hacen de modo *natural* [*naturaliter*] mientras que otros lo hace por medio de la institución [*ex institutio*] o bien de la imposición. Aquellos *naturales* son los signos por medio de los cuales la unidad en su manifestación o despliegue se muestra de modo visible.

En cuanto a los *signos instituidos*. Son aquellos signos hablados o bien escritos, que conforman los diversos lenguajes, a partir de los cuales el hombre hace ciencia o arte de lo real. Pues a los signos o imágenes hallado en la naturaleza agrega arte por medio de la semejanza [*similitudo*], que es –como lo afirma el Cusano en este contexto- la razón del arte que imita la naturaleza (Cf. Comp. c.9 (h XI/3 n.27)). Y como es por medio de los diferentes signos instituidos que se *comunica* el saber, conviene a quien especula primero buscar (*quaero*) en éstos (Cf. *Ibid*. c.2 (h XI/3 n.5)). Pues a través de ellos se despliegan y expresan los diversos modos de conocimiento de la mente humana en el plural camino de significación de aquello que es anterior no sólo a todo modo de conocer sino a toda significación posible.

3. El arte de decir y el arte de escribir

De aquellos signos que son *instituidos*, el *arte del decir* [*ars dicendi*] es la primera y más necesaria ciencia, que encuentra su raíz o principio en el primer padre, Adán, pues en su arte se complican todos los signos de todas las lenguajes que luego fueron diferenciadas y distinguidas. De este modo, los diversos signos de los distintos lenguajes aparecen como explicaciones de ese adánico arte o ciencia primera del decir. Con todo, tal como lo quiere el Cusano, no debe suscitar admiración el testimonio de la lengua adánica, ya que por un divino don no sólo muchos tienen la pericia de las diversas lenguas sino que ningún arte es, en el hombre, más fácil y más natural de aprender que el de hablar.

Tal como lo expresa en el Capítulo "Acerca de la fuerza de los vocablos" del *De venatione sapientiae* y repite en el *Compendium*, siguiendo el testimonio de las *Escrituras*, los vocablos son impuestos por un movimiento de la razón, al modo como lo

realizó ya el Primer Padre [Adán].[8] De allí que sean pasibles de un más y de un menos, admitan un exceso y un excedente, y, por tanto, sean todos igualmente inconvenientes para significar con precisión a la máxima y mínima igualdad o Verbo divino.[9]

En cuanto al *arte de escribir*. Siguiendo la tradición de pensamiento que le precede y de la que es heredero, Nicolás de Cusa sostiene que es posterior al arte del decir o hablar, y de este modo, el *arte de escribir* se encuentra más alejado de lo fácil y de lo natural. Es oportuno señalar que esta anterioridad de la *palabra hablada* respecto de la *escrita* no es presentada por primera vez en el *Compendium* sino que encuentra testimonios ya en el tiempo temprano de la filosofía del Cusano. Con todo, ambas ciencias o artes, la del decir y la del escribir, son ciertamente concordantes en el camino de significación de lo divino, pues como la voz cesa en la pronunciación y no llega a los ausentes, Nicolás de Cusa señala en el *Compendium* que: *"el intelecto suministra los remedios con otro arte, el de escribir, con lo cual coloca al signo sensible delante de la vista en la escritura."* (Comp. c.3 h XI/3 n.7)[10]

4. La mostración de la mente humana por medio de los lenguajes

Ahora bien, la pluralidad ilimitada de palabras, tanto habladas como escritas, constituye la múltiple mostración de la mente humana por medio de la cual se significa de modo conjetural, esto es, como captaciones ciertas de la unidad en la multiplicidad, aquellas imágenes o signos del despliegue comunicable del Verbo divino. Por ello las palabras proferidas, de las que dan testimonio a su vez las escritas, puedan ser concebidas como la variada y plural manifestación simbólica que la *humana mens* despliega a partir de sí misma en la búsqueda de su principio. De aquí que los signos orales, las palabras habladas o voces, busquen adaptarse de modo conveniente al verbo mental o concepto del que proceden, para con ello quedar unidas a él y subsistir en él.

[8] Gen. 2, 19-20; De ven. sap. c.33 (h XII n.97); Comp. c.3 (h XI/3 n.6). Cf. De doc. ig. I c. 24 (h I p.48 l.8-11): "Omnia enim nomina ex quadam singularitate rationis, per quam discretio fit unius ab alio, imposita sunt"; De doc. ig. I c. 24 (h I p.49 l.5-9): "Nomina quidem per motum rationis, qui intellectu multo inferior est, ad rerum discretionem imponuntur. Quoniam autem ratio contradictoria transilire nequit, hinc non est nomen, cui aliud non opponatur secundum motum rationis".

[9] De doc. ig. I c. 4 (h I p.10 l.25 et sqq.).

[10] "Et quoniam signum illud, in quo haec ars ponitur, prolatione cessat a memoriaque labitur et ad remotos non attingit, remedia intellectus alia arte, scilicet scribendi, addidit et illam in signo sensibili ipsius visus collocavit".

Sirviéndose de la imagen de un doctor que se muestra visible a sus discípulos, Nicolás de Cusa en el contexto del Capítulo 5 del Libro Tercero de *De docta ignorantia* se refiere al despliegue o explicación del verbo mental o concepto de la mente por medio de los vocablos pronunciados. Dice el Cusano:

> Como si con un ejemplo pudiera nuestra ignorancia instruirse: cuando algún excelentísimo doctor quiere hacer evidente a los discípulos su verbo intelectual y mental, a fin de que, mostrada a ellos la verdad concebida, sean alimentados espiritualmente, procura que ese tal verbo mental suyo se revista de voz, porque de otra manera, si no reviste figura sensible, no es mostrable a los discípulos en modo alguno. Ahora bien, esto no puede realizarse de otra forma sino por el espíritu natural del doctor, quien a partir del aire aspirado adapta la figura oral conveniente al verbo mental, a la cual de tal manera el mismo verbo une, de modo que la misma voz subsista en el mismo verbo, de manera que los oyentes, mediante la voz, alcancen el verbo. (Nicolás de Cusa, 2009: 67).[11]

De aquí que el verbo mental [*verbum mentale*] o concepto de la mente se muestre, se haga sensible, por medio de *signos instituidos*, al modo como el Verbo divino se hace visible por medio de su despliegue en *signos sensibles*, lo cual equivale a afirmar que el modo de ser comunicable es signo del Verbo divino, que se muestra de modo variado en los diversos *signos sensibles*, al modo como, de manera *semejante*, las palabras habladas y escritas son *signos instituidos* del verbo mental *o* concepto del entendimiento. Según este paralelismo, así como todo lo creado es signo del Verbo divino, toda palabra pronunciada y, de modo más lejano, escrita, es signo del verbo mental. De aquí que, todo signo por medio del cual se explicita la complicación del verbo metal sea, a su vez, signo del Verbo divino, hacia el que todo lo creado tiende como a su fin y perfección.

Por ello todo lo que puede expresarse por medio de las palabras no es sino a partir del modo de ser comunicable del Verbo divino, pues todas las *voces* que se despliegan a partir de la fuerza de la mente encuentran su fin en aquella *imagen máxima y mínima*. Pues así como el Verbo divino es el fin y el reposo de toda intelección, porque es la verdad, del mismo modo toda expresión de lenguaje encuentra su fin y perfección en ella.

[11] Cf. Sermo XXII (h XVI/4 n.39).

5. La diversidad de lenguajes

Si bien las palabras, sean habladas o bien escritas, significan de modo conjetural al Verbo divino, en tanto captaciones de la verdad en la alteridad, toda vez que se dan entre la máxima y mínima unidad, esto lo realizan de modo variado. Pues por medio de las diversas palabras, que son instituidas a partir de un movimiento de la razón, se expresan o manifiestan las diversas potencias, fuerzas o modos de conocimiento de la *humana mens*, esto es, la sensibilidad, la imaginación productiva, la razón, y el intelecto.

Con todo, Nicolás de Cusa, en lo que concierne a la significación de la unidad o Verbo divino por medio de los *signos instituidos* ha mostrado su preferencia por las formulaciones que proceden de la fuerza o potencia intelectual, esto es, por aquellas formulaciones que no sólo pueden expresar la concepción intelectual de la unidad como *coincidencia de los opuestos*. Prueba de ello dan los diversos nombres enigmáticos que el Cusano acuña o bien resignifica de la tradición de pensamiento que le precede, como en los casos de lo *máximo-mínimo absoluto*, lo *ipsum idem*, *possest*, *non aliud* y finalmente *posse ipsum*.

Esta progresión que asciende de las formulaciones sensibles a las intelectuales, esto es, de las metáforas que encuentran su origen en la percepción sensible a los nombres enigmáticos, en el camino de significación de la unidad, puede ser ilustrada en un caso. En el contexto de su tetrálogo *De non aliud*, el Cardenal lleva adelante una vez más el esfuerzo de significar el misterio de la Trinidad por medio de este nuevo *nombre enigmático*, aún cuando doctamente la sabe en sí misma inexpresable con precisión, como lo advierte en reiteradas ocasiones, y entre ellas en el contexto del Sermón *Dies Sanctificatus* al que hacíamos referencia más arriba (Cf. Sermo XXII (h XVI/4 n.16)). Afirma allí el Cardenal que quienes significan a la Trinidad con los nombres de "Padre", "Hijo", "Espíritu Santo" lo hacen según la concordancia con las *Escrituras*. Sin embargo, lo hacen de un modo menos preciso respecto de aquellos que la significan por medio de los nombres de "Unidad", "Igualdad", "Nexo". Sin embargo, de un modo más simple aún pueden contemplar al simplísimo principio unitrino quienes lo nombran con los menos usuales términos de "esto", "eso", "lo mismo". Finalmente, quien lo

nombre por medio de lo *no-otro*, lo significará a través de un *enigma más precioso* o bien *más preciso*.[12]

Si bies es clara la preferencia de Nicolás de Cusa por las significaciones en las que subsiste el conocimiento intelectual de la *humana mens* en el camino de una búsqueda y comprensión conjetural del Verbo divino, con todo es necesario advertir que no se trata en su caso de un camino en el que las significaciones metafóricas, por medio de las cuales se expresa y subsiste el conocimiento sensible en la unidad de la razón, sean abandonadas**.**

Así, Joao María André (1997), Werner Beierwaltes (1997) y Klaus Reinhardt (2005: 434-5), entre otros, han insistido, a través de diversos caminos, no sólo en el uso efectivo que el Cusano hace de metáforas sensibles para nombrar al Verbo divino sino también en su carácter necesario y hasta ineludible en la *investigación simbólica* propuesta por él. Como en el caso del sermón *Nomen eius Jesus*, contemporáneo de la *docta ignorantia*, en el que el Cusano, siguiendo el Capítulo XVI de la *Jerarquía Cele*ste del Ps. Dionisio, retoma la simbolización de Dios por medio de la metáfora del *fuego*, indicando 24 de los 36 aspectos mencionadas por el Areopagita.

6. Consideración Final

De aquí que podamos advertir que si el *objeto* de toda potencia cognoscitiva es la máxima y mínima unidad, lo es tanto de la sensitiva como de la intelectual y, por tanto, del lenguaje metafórico como del intelectual. Pues es la naturaleza de un objeto en sí mismo inalcanzable, incognoscible e inexpresable la que pone a todas las potencias cognoscitivas de la *humana mens* y los lenguajes por medio de los cuales ella se manifiesta, en movimiento. Por ello, la multiplicidad de *signos instituidos* o lenguajes no es vista por el Cusano como una dispersión respecto de la unidad, al modo como se ilustra en el episodio de *Genesis* 11, 1-9, sino como la múltiple y concordante comprensión simbólica a través de la cual la *humana mens* al desplegarse lingüísticamente se comprende a sí misma y a la unidad de la que ella y todo procede.

[12] De non aliud (h XIII n.19).

Bibliografía

André, Joâo María (1997) *Sentido, Simbolismo e Interpretacão no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*, Coimbra, Fundacão Calouste Gulbenkian. Junta Nacional de Investigacao Científica e Tecnológica.

Apel, Karl-Otto (1955) "Die Idee der Sprache bie Nicolaus von Cues", in *Archiv für Begriffsgeschichte*, 1, pp.200-221.

Apel, Karl-Otto (2ª ed. 1975) *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn, H. Bouvier Verlag.

Beierwaltes, Werner (1997) "Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius", in *Trierer Cusanus Lecture*, Heft 4, Trier, Paulinus-Verlag.

Cassirer, Ernst (1927) "Die Bedeutung des Sprachproblems für die Entstehung der neueren Philosophie", in *Festschrift Meinhaf*, Hamburg, pp.507-514.

Nicolai de Cusa, *Opera Omnia* iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita (h):

De doc. ig.	De docta ignorantia (h I, ed. R. Klibansky et E. Hoffmann, Lipsiae, 1932)
De coni.	De coniecturis (h III, ed. J. Kock, C. Bormann et J.G. Senger comite, Hamburgi, 1972)
De gen.	De genesi (h IV, ed. P. Wilpert, Hamburgi, 1959)
De mente	Idiota. De mente (h V, ed. L. Baur, Lipsiae 1937, alteram curavit R. Steiger, Hamburgi, 1983)
De beryl.	De beryllo (h XI/1, ed. L. Baur, Lipsiae, 1940)
De poss.	De possest (h XI/2, ed. R. Steiger, Hamburgi, 1973)
De non aliud	Directio speculantis seu De non aliud (h XIII, ed. L. Baur et P. Wilpert, Hamburgi, 1944)
De ven. sap.	De venatione sapientiae (h XII, ed. R. Klibansky et J.G. Senger, Hamburgi, 1982)

Comp.	Compendium (h XI/3, ed. B. Decker et K. Bormann, Mamburgi, 1964)
Sermo V	"*Ne timeas"* (h. XVI/2, ed. R. Haubst. Hamburgi, 1973)
Sermo VIII	"*Signum magnum"* (h. XVI/2, ed. R. Haubst. Hamburgi, 1973)
Sermo XI	"*Verbum caro factum est"* (h XVI/3, ed. R. Haubst et M. Bodewig, Hamburgi, 1977)
Sermo XXII	"*Dies sanctificatus"* (h XVI/4, ed. R. Haubst et M. Bodewig, Hamburgi, 1984)
Sermo XLIV	*"Dies sanctificatus illuxit"* (h XVII/2, ed. R. Haubst et H. Schnarr, Hamburgi, 1991)

Nicolás de Cusa (2003), *Acerca de la docta ignorancia. Libro I: lo máximo absoluto* [edición bilingüe], introd., trad. y notas Jorge Machetta & Claudia D'Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos.

Nicolás de Cusa (2009), *Acerca de la docta ignorancia. Libro III: Lo máximo absoluto y a la vez contracto*, Introd. Klaus Reinhardt, trad. y notas Jorge M. Machetta & Ezequiel Ludueña, Buenos Aires, Editorial Biblos.

Reinhardt, Klaus (2005) "Conocimiento simbólico: acerca del uso de la metáfora en Nicolás de Cusa", en Jorge Machetta & Claudia D'Amico (eds.) *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa. Su genealogía y proyección*, Buenos Aires, Editorial Biblos, pp. 423-435.

Poesía e Historia Natural en el siglo XVII: El caso de Robert Hooke y la Metamorfosis de Ovidio

Federico Mina (UNC)

En la Edad Moderna, se vio una creciente separación entre lo que constituye la poesía y lo que considera como conocimiento válido. Hacia la segunda mitad del siglo XVII, la filosofía natural consideraba que la poesía no era ni relevante ni adecuada para el conocimiento, a lo sumo podía servir para entretener. En este contexto, Hooke utiliza los mitos de Ovidio en la *Metamorfosis* como un apoyo a su teoría de la tierra. En este trabajo voy a analizar cómo se dio y cuál es el significado de este episodio. En primer lugar, mostraré que hubo un proceso de gradual separación entre lo mítico y lo "real" en las historias naturales. En segundo lugar, cómo los embellecimientos del lenguaje, propios de la poesía, fueron atacados por los filósofos naturales del siglo XVII. En tercer lugar voy a exponer las razones por las cuales Hooke apela a la lectura de mitos. Por último voy a mostrar y ejemplificar el modo en que se efectúa esa lectura de Ovidio. Con todo esto, a modo de conclusión, defenderé que, a pesar de que la filosofía natural del siglo XVII establece una clara separación entre los relatos míticos y las cuestiones de hecho, Robert Hooke realiza una lectura de *La metamorfosis* de Ovidio como fuente de evidencia para apoyar sus investigaciones geológicas, lo cual constituye un caso más que revela la heterogeneidad de las prácticas científicas reales en la Modernidad, y revela los límites que tienen las exposiciones metodológicas tradicionales sobre el tema.

A partir del siglo XVI, y a medida que las cuestiones de hecho fueron estableciéndose como una categoría claramente delimitada, el conocimiento natural fue gradualmente definiéndose como una empresa distinta, e incluso opuesta a la de la poesía y el mito. No fue un proceso inmediato. En un comienzo, las historias naturales contenían descripciones de seres claramente fantásticos. Por ejemplo, Conrad Gesner en su *Historia Animalium*, describe junto con animales "reales", al unicornio u otros animales míticos[1]. La razón de la inclusión de estos animales recae en el método para la

[1] Un trabajo muy ilustrativo sobre la existencia de seres fantásticos en la modernidad, orientado hacia monstruos marinos, se puede ver en Morgado García (2008).

recolección que usó. Si bien defiende a la observación como el medio para compilar historias naturales, gran parte de su obra se dedica a la repetición (a veces casi textual) de textos de la antigüedad y la edad media. William Ashworth, nos dice que "el método básico de Gesner para conocer la naturaleza es, simplemente, leer libros, gran cantidad de libros, y él recolectó de esos textos los hechos que pensó apropiados" (1996: 18-9). Si bien para Ashworth la observación tiene poco lugar en las historias naturales del período, es fácil ver que la concepción acerca de qué es un hecho válido todavía difiere de la concepción que luego tendría en la segunda mitad del siglo XVII. Un hecho todavía no es una descripción desnuda de una observación, y por lo tanto, no existe un criterio claro de demarcación entre verdad y ficción o conocimiento y mito. Sin embargo, y especialmente cuando se compara con los bestiarios medievales, la historia natural en el Renacimiento claramente busca describir cosas reales, y el componente mitológico es casi una excepción, en especial a medida que avanza el siglo XVII.

Además de la inclusión de seres mitológicos, las historias naturales del siglo XVI suelen incluir emblemas y proverbios sobre los animales o plantas descriptas. La razón de la inclusión de estos elementos más cercanos a la poesía que a las cuestiones de hecho propias de las historias de fines del siglo XVII es otro signo de la falta de un criterio de demarcación claro entre conocimiento y poesía. De hecho, la obra de los antiguos era una de las fuentes principales del conocimiento natural. Como dice Anthony Grafton, en el siglo XVI "Cursos sobre un número de autores clásicos eran tomados como lecciones de historia natural y cosmología –no sólo Plinio, cuya enciclopedia jugó un rol central en el entendimiento del mundo natural de la temprana edad moderna, sino también poetas como Ovidio, Lucrecio y Manilius" (Grafton, 2008: 242). Esto contrasta claramente con la visión casi exclusivamente negativa que autores posteriores tendrían con respecto a los antiguos.

Inmersos en el espíritu humanista, las obras de los renacentistas incluían a la filología y los embellecimientos retóricos como un elemento central en sus obras. Uno de los principales objetivos de la filosofía de Francis Bacon y de sus seguidores en la Royal Society, consistía en cambio en rechazar los embellecimientos del lenguaje, que eran vistos como generadores de confusiones y ambigüedades. El lenguaje del conocimiento debía ser claro, y en lo posible mostrar los hechos desnudos. El análisis filológico, y la cita de autores antiguos era una distracción del verdadero objetivo del conocimiento natural. Barbara Shapiro dice que en el siglo XVII "Verdad y hecho

fueron asociados con un discurso claro; la ostentación retórica, con la disimulación o algo peor" (Shapiro, 2000: 200). Esta concepción fue, según creo, originada con la obra de los historiadores naturales, pero luego enfatizada como un intento de reformar esas historias en pos de los objetivos de la filosofía natural. Cabe notar que si bien la historia natural se consolida como una disciplina por sí misma hacia finales del siglo XVI, en la filosofía de Bacon y sus seguidores está subordinada a la filosofía natural, y por lo tanto para ellos debe reformarse para adecuarse a ese lugar. Por supuesto, los nuevos recursos utilizados por los filósofos naturales constituyen una técnica retórica que ayuda a sus propios objetivos. Así, Mary Campbell dice que:

> Tablas, taxonomías, gráficos y fórmulas matemáticas eran más concisas, más determinadas y más pragmáticas que las oraciones y párrafos (para no hablar de la poesía) de los lenguajes vivos. Esos atributos eran importantes para una disciplina que ve sus textos como medios para un fin inmediato y colectivo. Pertenecen a la economía de "tener las cosas hechas". (Campbell, 2008: 772)

La filosofía natural del siglo XVII desarrolló una tecnología literaria, en palabras de Shapin, destinada a asegurar la objetividad de las cuestiones de hecho (1984 y Shapin y Schaffer, 2005). Esto provocó a su vez que la distancia entre el conocimiento natural (sea como historia natural o como filosofía natural) y la poesía aumentara. La literatura en general se convirtió en una disciplina destinada a lo sumo a la recreación, no al conocimiento (Campbell, 2008: 772). La separación estricta entre poesía y mito y la filosofía natural era evaluada por los baconianos como un avance. Así, Thomas Sprat por ejemplo, dice: "Cuando la época fabulosa pasó, la Filosofía tomó un poco más de ímpetu, y se aventuró a confiar en sí misma, sin la ayuda de la Poesía" (Sprat, 1667: 9). Cabe aclarar que Bacon hace uso de mitos, en especial griegos, en sus obras filosóficas. Sin embargo, este uso retórico, heredado del humanismo, estaba destinado a la defensa de valores (por lo general epistémicos y morales), no a la exposición de cuestiones de hecho. Sus seguidores de la segunda mitad del siglo XVII, abandonarían en general esa costumbre.

Robert Hooke fue uno de los más fervientes defensores del método baconiano. Tal y como es esperable, defiende para el conocimiento el lenguaje claro y sin embellecimientos, excluyendo de ese modo el lenguaje mítico y poético del área de competencia del filósofo natural. Sin embargo, en sus escritos geológicos (si se permite el anacronismo), se dedica con cierta extensión a la interpretación en clave física de los

mitos que aparecen en la *Metamorfosis* de Ovidio. No es la primera vez que esos textos eran leídos como una fuente de conocimiento sobre sucesos geológicos[2], pero sí es la primera vez que se encara en serio la idea de que la lectura de los mitos antiguos es una fuente de conocimiento sobre el mundo natural en la Antigüedad, y la primera vez que los textos mitológicos son usados como apoyo de una teoría (Birkett y Oldroyd 1991: 145). Además, lo que resulta interesante es que este episodio sucede en una época en la que la filosofía natural se pone a las antípodas de la poesía y el mito.

La lectura de los textos mitológicos por parte de Hooke ha sido frecuentemente ignorada por los historiadores del tema. Para Marie Boas Hall (1991: 4), los trabajos de arqueología y lectura detallada de mitos son algo así como los caprichos del viejo Hooke. Esto no sólo es falso porque ignora el hecho de que aún en sus escritos tempranos de la década de 1660, Hooke ya comienza su trabajo en esa área[3], sino también porque la historiadora considera estos trabajos como una parte marginal de su teoría sobre la Tierra. En cambio, si uno analiza en detalle las razones por las que se embarca en la tarea de interpretar mitos, y la manera que tiene de conciliar esta tarea con su método baconiano, resulta cada vez más evidente la importancia del tema. Si bien se han escrito dos artículos sobre el tema[4], ninguno de ellos analiza la cuestión desde el punto de vista de la relación entre poesía, mito y filosofía natural.

En primer lugar, vale aclarar que la razón por la cual Hooke recurre a los mitos de la Antigüedad es la falta de registros históricos confiables sobre los sucesos geológicos de esta época. Es evidente que en caso de poseer esos registros, no hubiera requerido de la lectura de mitos para validar sus ideas. Según su teoría de la Tierra, en sus comienzos hace miles de años, la Tierra era geológicamente más inestable, y los cambios en la forma de la superficie eran mucho más frecuentes. El principal argumento en esta dirección es la presencia de restos fósiles de animales en la cima de las montañas. Luego de descartar la teoría de la virtud plástica defendida principalmente por aristotélicos, y de descartar la idea de que esos animales llegaron a esas alturas luego del diluvio universal, concluye que lo que hoy aparece como la cima de montañas debió haber estado sumergida bajo el agua del mar hace miles de años. Sin embargo, ese argumento no es suficiente para demostrar que hubo cambios geológicos con más frecuencia e intensidad en la antigüedad, ya que tales cambios podrían ser producto de

[2] Por ejemplo el caso de Louis Godebert, (cfr. Grafton, 2008: 24).
[3] Solo basta ver la cronología de los textos geológicos de Hooke en el artículo de Rappaport (1986).
[4] Birkett y Oldroyd (1991) y Rappaport (1986).

procesos lentos y graduales. Por lo tanto, y según su método baconiano para la ciencia, Hooke debería apoyar su teoría en historias naturales creadas en la época que relaten esos sucesos. Pero el problema es que en las primeras edades de la tierra no se han escrito historias naturales, lo cual plantea el problema de cómo elaborar una teoría con base empírica sin tener información confiable que pueda ser considerada como hecho. Justamente, la principal crítica que Hooke recibió de su teoría fue la falta de registros históricos, según él mismo dice:

> Una de las Objeciones más considerables que he oído [contra su teoría], es que la Historia no nos ha proporcionado con Relatos de algún cambio considerable tal y como yo he supuesto que han sucedido en otras edades del Mundo; confieso que nuestra Historia Natural en éste y varios otros temas de las primeras edades es muy pobre y árida, pero creo que no es totalmente vacía si, en cambio, es leída con un poco más de atención de lo que se ha hecho hasta ahora (Hooke, 1705: 372)

Más de un siglo antes, Leonardo Da Vinci se había enfrentado con el mismo problema:

> Dado que las cosas son mucho más antiguas que la escritura, no es de extrañar que, en nuestros días no exista ningún documento donde quede constancia de que estos mares cubrieron tantos países (…). Pero nos basta con el testimonio de las cosas creadas en las aguas saladas y halladas de nuevo en la alta montaña, lejos de los mares (Da Vinci, 2006: 170).

Su solución fue que a falta de libros escritos por el hombre, se consultara directamente a la naturaleza, en particular que se analizaran los restos fósiles de la época. Por otro lado, hombres como Thomas Burnet recurrieron a las Sagradas Escrituras como autoridad de hechos geológicos. Para Hooke en cambio, como hemos visto ninguna de estas soluciones le parece suficiente, y por lo tanto recurre a los mitos de Ovidio como una posible fuente de cuestiones de hecho, si bien no certeras, al menos posibles. La *Metamorfosis*, según Hooke, es un libro tanto de poesía, como de historia natural, filosofía y moral, y por lo tanto, debe buscar la forma de extraer los hechos históricos que esconde.

El primer paso en su interpretación es el justificar por qué un texto como el de Ovidio, de claro carácter poético y mitológico, puede ser una fuente válida de cuestiones de hecho, o dicho de otra forma, por qué si allí están relatados sucesos geológicos, el texto tiene la forma de un mito. Las razones por las que los antiguos pudieron esconder esos hechos bajo esa forma pueden ser varias, aunque Hooke sólo

pueda especular sobre cuáles son. Una de ellas puede ser que los "hombres instruidos" deseaban preservar esas historias sólo para ellos, y por eso, para esconderlo de las personas "vulgares", ocultaron las historias en los mitos, que a su vez "pueden haber servido para entretener y asombrar a las personas comunes" (Hooke, 1705: 394). También pudieron haber prendido que sirviera como una ayuda a la memoria, especialmente en los jóvenes, ya que las historias fantásticas "no pueden ser olvidadas, porque las Marcas extravagantes que conocemos son de gran ayuda a la memoria" (Hooke, 1705: 396). Y otra razón puede ser el generar placer, que "también es otra ayuda para fijar las ideas, y la Poesía y las canciones contribuyen a esto" (Hooke, 1705: 396).

Luego, el filósofo natural debe leer cada uno de los mitos con atención, e intentar traducirlo a lenguaje físico. En el caso de Ovidio, Hooke confirma que hay partes "totalmente poéticas", que carecen de interés para el filósofo natural. Su presencia sólo puede servir, como toda poesía, para entretener. Pero hay mitos, que son poéticos-históricos (Hooke, 1705: 390), y con una correcta interpretación, se puede establecer al menos como candidatos a ser cuestiones de hecho. La clave está en transformar el lenguaje oscuro de la poesía en un lenguaje claro sobre sucesos físicos. Esto no era una excepción dentro de los filósofos naturales de la Royal Society. La lectura que de hecho realizaban de las historias naturales del Renacimiento y de sus contemporáneos dejaba de lado todos los elementos poéticos. Un ejemplo ilustrativo es la traducción que Edward Tyson realizara de un libro de Swammerdam, en el cual "Las contemplaciones son omitidas, y lo que es presentado es sólo la parte Filosófica: la Historia Natural y la Anatomía" (Tyson, 1681, pág. ii; ver también Hooke 1705: 338).

Por último, se debe buscar evidencia extrínseca que sirva de apoyo a los candidatos a cuestiones de hecho obtenidos del mito. Pongamos por ejemplo, la lectura del mito de los Titanes. Dice Ovidio:

> La célebre isla de Sicilia fue el lugar donde los Gigantes encontraron su tumba. Allí fue donde Tifeo osó atacar a los dioses en el Olimpo. (…) su cabeza está enterrada en el monte Etna, vomitando torrentes de fuego y arena. Las frecuentes sacudidas que produce en la tierra llevan el terror hasta el reino de Plutón. (Ovidio, Libro V, parte 2)

Esto es leído por Hooke como una posible cuestión de hecho sobre erupciones en el monte Etna y frecuentes terremotos en la zona. Pero para aumentar la plausibilidad

del relato, apela a historias naturales de sus contemporáneos que hagan plausible esa lectura. Estos mitos "de hecho serían muy difíciles de probar concluyentemente [positively], (…) sin embargo, si consideramos lo que se ha dicho, y lo comparamos con observaciones de varios Viajeros sobre esto, podemos encontrarlos más que probables" (Hooke, 1705: 324). Esta información auxiliar, que sirve como apoyo a la idea de que están relatados hechos reales detrás de los relatos poéticos, debe provenir de hechos confiables o conjeturas bien fundadas. Así el proceso de separación entre hecho y mito poético no puede realizarse como un mero ejercicio hermenéutico. Debe intervenir información bien fundada para otorgar legitimidad epistémica a un proceso de validación de hechos que es, por sus propias características, bastante heterodoxo.

Conclusión

El uso de Robert Hooke de los mitos de Ovidio revela que la relación entre mito poético y filosofía natural no puede establecerse como un mero conflicto. La filosofía natural en este punto en particular necesitó del mito para su teoría. En este caso, se necesitó hacer una traducción del lenguaje poético al lenguaje del conocimiento. Pero además, alentó una cierta interpretación acerca de la poesía en la antigüedad. Hooke fue capaz de considerar los mitos como la forma válida de conocimiento de la época. Si bien rechaza su forma, reconoce en ellos un cierto valor epistémico. Debe para ello, rechazar su retórica poética y su contenido mítico para acomodar las candidatas a cuestiones de hecho a las normas de su filosofía baconiana. Por supuesto que esta tarea hermenéutica no es lo frecuente en los escritos geológicos de la época. Pero tampoco es una excepción. Esto revela que la práctica de la filosofía natural en la segunda mitad del siglo XVII implicaba mucho más de lo que algunos historiadores de la ciencia querían mostrar. No fue un delirio de viejo la interpretación de Hooke de los mitos, como se ha dicho, fue parte de la función que la tarea heterogénea del filósofo natural implicaba. Hooke no es un científico como el de nuestros días, sino una persona que utilizaba métodos de los más diversos para justificar sus afirmaciones. Tanto las reconstrucciones metodológicas de los historiadores, como ciertas exposiciones propias de los mismos filósofos naturales, revelan una falsa coherencia y rigidez en el proceder científico, producto de las prácticas retóricas de la época. La lectura de episodios como éste,

ayudan a entender cuál es en realidad la metodología usada en la época y ayudan a comprender cuál es el estatus de categorías como cuestiones de hecho, tan importantes en la filosofía natural. Por tanto, es tarea del historiador del período analizar la práctica real y no sólo los textos metodológicos de los autores modernos.

Bibliografía

Ashworth, William (1996) "Emblematic natural history of the Renaissance", en Jardine, N. et. al. [eds.] *Cultures of natural history*, Cambridge.

Birkett, K. y Oldroyd, D. (1991) "Robert Hooke, physico-mythology, knowledge of the world of the ancients and knowledge of the ancient world", en Gaukroger, Sthepen [ed.] *The Uses of antiquity: the scientific revolution and the classical tradition.*

Campbell, Mary (2008) "Literature", en Park, k. y Daston, L. *The Cambridge History of Science*, vol 3, pág 756-772.

Da Vinci, Leonardo (2006) *Cuadernos*, Anna Suh [ed], Parragon Books.

Grafton, Anthony (2008) "Libraries and lecture halls", en Park, K. y Daston, L. *The Cambridge History of Science*, vol 3, pág 238-250.

Hooke, R. (1705) *The Posthumous Works of Robert Hooke*, Waller, R. [ed.]
Morgado García, Arturo (2008) "Los monstruos marinos en la Edad Moderna: La persistencia de un mito", *Trocadero*, 20, pp. 139-154.

Rappaport, R. (1986) "Hooke on earthquakes: lectures, strategy and audience", The British Journal for the History of Science, 19: 129-146.

Shapin, Steven. (1984) "Pump and circumstance", *Social Studies of Science* 14(4): 481-520.

Shapin, Steven y Schaffer, Simon (2005) *El Leviatán y la bomba de vacìo*, Universidad Nacional de Quilmes.

Shapiro, Barbara (2000) *A culture of fact*, Cornell University Press.

Sprat, Thomas (1667) *The History of the Royal Society*, 1667, London.

Creencia y sentimiento. La crítica humeana a la religión y su apelación al sentimiento moral

Romina Pulley (UNMDP-CONICET)

Introducción

En la carta que escribe a William Strahan, Adam Smith relata cómo se sucedieron los últimos días de Hume quien, aunque débil a causa de la enfermedad, conservaba el sentido del humor y la fortaleza de espíritu. Conforme al relato de Smith, Hume se distraía leyendo los *Diálogos de los muertos*, de Luciano e imaginando qué excusas podría darle él a Caronte para no subir tan pronto a su barco. Una de tales excusas era que necesitaba un poco más de tiempo para "abrirle los ojos al público" y poder apreciar "la caída de los antiguos sistemas de superstición".

Pero, ¿por qué pedir más tiempo? Hume confiaba en haber demostrado que ciertas creencias, como por ejemplo en un alma inmaterial o en la existencia de una deidad infinitamente poderosa, no era justificadas por la razón ni eran naturales al hombre. Pero parece haber notado que esto no alcanzaba para provocar el abandono de esas supersticiones moralmente dañinas. Era necesario acceder de otra manera a los hombres, apelar a otros rasgos de su naturaleza para apartarlos de la religión la cual fue el blanco de muchas de las críticas de Hume no sólo en textos específicos como la *Historia Natural de la Religión* (Hume: 1966) o Los *Diálogos sobre la Religión Natural* (Hume: 2005), sino, también en el *Tratado* (Hume: 1984) y en las *Investigaciones* (Hume: 1939).

El objetivo de este trabajo será presentar una serie de reflexiones en torno a las preocupaciones humeanas por temas relativos a la religión. Esto puede llevarse a cabo a través de dos vías fundamentalmente. La primera es la proporcionada por el contexto histórico intelectual de fines del siglo XVII y principios del XVIII donde adquirió relevancia el debate entre, por un lado, el racionalismo cristiano y, por otro, una tradición escéptica respecto de la posibilidad de un sistema tal. En ese contexto, Samuel

Clarke, por ejemplo, sostuvo que su interés era demostrar, a través de una serie de proposiciones necesarias, que se siguieran unas a otras, la existencia de Dios y deducir los atributos necesarios de la divinidad en contra de la opinión de pensadores como Hobbes y Spinoza considerados ateos. La escritura del *Tratado de la Naturaleza Humana* tomó forma dentro de este debate y marcó la posición humeana en contra de la posibilidad de justificar a priori las creencias religiosas.

La segunda vía, a su vez, puede dividirse en dos: el análisis de las críticas al argumento del designio, por un lado, y la crítica moral a la religión, por el otro. En este sentido, la noción de naturaleza humana que recorre los textos de Hume lo lleva, no a argumentar directamente en contra de la religión si no a apelar a ciertos sentimientos básicos a fin de convencer a los otros de abandonar ciertas prácticas religiosas como nocivas para la moralidad. En otras palabras, el punto fuerte de Hume contra la religión no está dado en la argumentación sino en el intento de provocar reacciones emotivas contra ella.

1. El contexto histórico

La influencia de los problemas de la teología racional en el *Tratado*

Durante la última parte del siglo XVII y principios del XVIII, el ambiente intelectual de Gran Bretaña dio origen a una disputa entre dos perspectivas filosóficas referidas a la religión. Por un lado, el racionalismo cristiano que buscaba mostrar a la teología como un cuerpo de verdades necesarias y dar una demostración de la existencia y naturaleza de Dios y, por otro, una tradición escéptica respecto de la posibilidad de un sistema tal.

En relación con este debate, existe evidencia bibliográfica (Cf. Russell, 1988: 247-265) que sugiere que hacia la época en que Hume escribió el *Tratado*, tanto él como su círculo inmediato de amistades, estaban interesados en el debate entre Clarke y los "libre pensadores", como se denominaba a aquellos que sostenían la imposibilidad de una teología racional. Parte de esta evidencia está conformada por cartas que el propio Hume envió en 1751 a su amigo Gilbert Elliot refiriéndose a los *Diálogos* como una obra que escribió cuando tenía veinte años de edad y que ya entonces reflejaba una cuestión que le interesaba profundamente. De modo que la escritura del *Tratado* tomó

forma dentro de la preocupación por los problemas planteados por la religión y aunque algunos comentadores soslayan la influencia de esta polémica en el primer trabajo publicado de Hume, hay que recordar que los efectos de esta obra le valieron, por ejemplo, la negación de la cátedra en la Universidad de Edimburgo. En esa oportunidad, se acusó a Hume por su "escepticismo universal", pues los principios de su teoría conducirían al ateísmo debido a la negación de la relación causal, además de negar la inmaterialidad del alma y destruir los fundamentos de la moral al negar la diferencia natural y esencial entre el bien y el mal.

En respuesta a estas acusaciones Hume hizo circular, en 1745, una réplica en la que afirmó que en el Tratado sólo quería mostrar la debilidad de la mera razón y se refiere a teóricos como Locke o Clarke como pensadores que buscaban de manera dogmática (esto es, puramente racionales), dar argumentos demostrativos en teología. De modo que fueron esos aspectos dogmáticos de la filosofía los que él consideró como objetivos del escepticismo del *Tratado*. Asimismo, Hume sostuvo que la negación del principio de que *todo lo que comienza a existir debe tener una causa de su existencia*, no lleva al ateísmo porque, en primer lugar, no afecta a los argumentos a posteriori (como el del designio) y, en segundo lugar, existen otros argumentos a priori. Hume también reconoce que su escepticismo está dirigido contra el racionalismo dogmático de Clarke y niega que la diferencia entre el bien y el mal pueda establecerse por la mera razón pues las proposiciones de la moral no son de la misma naturaleza que las verdades matemáticas o de las ciencias abstractas.

2. El argumento a posteriori o del designio y su relación con la causalidad

Aunque el *Tratado* no incluya explícitamente una crítica a la religión y ésta parezca deducirse en sus efectos, los argumentos que allí se presentan pretenden echar por tierra la posibilidad de argumentar a priori y con certeza acerca de las cuestiones de hecho. Y la creencia en la existencia de una deidad superior al hombre sólo podría tener algún sustento en un argumento a posteriori, con base en la causalidad, relación ésta que fundamenta todas nuestras inferencias y todos los lazos de interés (Hume, 1984: 11-12).

Pero Hume retoma explícitamente las cuestiones religiosas en las secciones X y XI de la *Investigación sobre el Entendimiento Humano,* la *Historia Natural de la Religión,* los ensayos *Sobre la superstición y el entusiasmo, Del suicidio, De la inmortalidad del alma* y *El Platonista* y en los *Diálogos sobre la Religión Natural,* publicados póstumamente. Es en éstos últimos y en la sección XI de la *Investigación* que se detiene en el argumento a posteriori el cual pareciera ser el único viable.

En los *Diálogos*, Cleantes plantea el argumento del designio como una inferencia por analogía que es justificada a través del razonamiento basado en la experiencia. Él argumenta que "la singular adaptación de los medios a los fines en la naturaleza entera, se asemeja exactamente, aunque en mucho excede, a los productos del ingenio humano" (Hume, 2005: 60) Dado que esos efectos se asemejan entre sí, nos llevan a inferir, "por todas las reglas de la analogía" que "el autor de la naturaleza se parece en algo a la mente humana aun cuando sus facultades sean mucho más considerables en proporción a la grandeza de la obra que ha ejecutado" (Hume, 2005: 60).

Frente a este argumento, Philo, presenta una versión del escepticismo moderado consistente con el que Hume defendiera la *Investigación* y para el cual los límites de la razón son estrechos y la influencia de la naturaleza evita que caigamos en un escepticismo radical. En este contexto, el argumento del designio no es, empero, mejor que otros, dado que tiende a debilitar la analogía y a disminuir la evidencia. La fuerza de un argumento inductivo disminuye según el grado de similitud entre los objetos observados, de modo que cualquier inferencia desde propósitos humanos a los de la divinidad estará destinada a debilitarse. Y, a pesar de que Philo parece finalmente aceptar el argumento a posteriori, se trata de una versión modificada por las limitaciones puestas por el escepticismo que duda de la posibilidad de explicar los atributos divinos con la sola ayuda de la razón.

Por otra parte, en la sección XI de la primera *Investigación* Hume critica el argumento del designio comenzando por la desproporción entre la causa y el efecto. Si la primera es conocida sólo por el segundo, "no debemos nunca atribuirle otras cualidades que las necesarias para producir el efecto" (Hume, 1939: 190), es decir, no se debe agregar a los atributos de la causa más que aquello que aparece en los efectos. Mucho menos se debe caer en la trampa de remontarse del universo (el efecto) a la

causa (Dios) para luego bajar e inferir un nuevo efecto de esa causa[1]. Hacer esto equivale a ir más allá del alcance de la experiencia humana e implica contrariar el modo en que realizamos inferencias naturalmente, es decir, a partir de la relación causal.

Tampoco conviene mantener la analogía entre la creación divina y la del hombre pues en el segundo caso "conocemos al hombre por experiencia" (Hume, 1939: 197), y por esto podemos hacer inferencias del efecto a la causa y luego realizar inferencias nuevas. Es decir, conocemos el contexto en el que actúa el hombre, sus motivaciones, y cualquier creencia nueva se incluye en un proyecto u horizonte que tiene conexión y coherencia. En cambio, de la divinidad sólo accedemos a su producción, la naturaleza, y, si Dios es Dios, se trata de un ser único, ajeno a cualquier género de experiencias humanas y fuera del alcance del modo en que accedemos al mundo (Hume, 1939: 198; 102).

De modo que tampoco los argumentos de la religión natural pueden probar la existencia de la divinidad o hacer afirmaciones respecto de sus atributos. Ahora bien, con esto se reconoce la irracionalidad de las creencias religiosas y se presentan, entonces, dos cuestiones. La primera, ¿cuál es su origen? Y la segunda, si la razón es incapaz de generar tales creencias, tampoco tendrá la fuerza para generar convicción en el sentido contrario, y así ¿cómo apartar a los hombres de la superstición?

3. Creencias naturales y artificiales. La crítica moral a la religión

Al comienzo de la *Historia Natural* Hume afirma que cualquier investigación acerca de las creencias religiosas supone ocuparse, sobre todo, de dos cuestiones: su fundamento racional y su origen (Hume, 1966: 43). Esto significa que su objetivo será determinar, a través de un estudio empírico –pues los argumentos a priori y la religión revelada ya han sido descartados y sólo a través de la experiencia se puede acceder a las creencias en cuestiones de hecho- el origen causal de la religión, sus creencias y prácticas.

Esta cuestión reviste gran dificultad, pues la creencia en una deidad es una de las más difundidas entre la raza humana (Hume, 1966: 43) aunque no es universal de modo que no surgiría de un instinto original como sí lo hacen, por ejemplo, el amor

[1]Por ejemplo, que hay una vida después de la muerte en la que se recibirán castigos o recompensas.

propio, la atracción entre los sexos o el amor por los hijos. Es decir, no se trataría de una creencia natural sino de principios secundarios que pueden ser pervertidos o anulados.

A lo largo de sus análisis de la naturaleza humana –siempre basados en la experiencia- Hume llama a ciertas creencias 'naturales' a aquellas que son imprescindibles e inevitables para nosotros (por ejemplo, la existencia del mundo externo). En este sentido, las creencias son naturales en la medida en que son inseparables de la especie (Hume, 1984: 484).

Algo distinto sucede con las creencias no-naturales o artificiales, como por ejemplo, la justicia que es un "artificio de los hombres" aunque, no obstante eso se trata de un artificio imprescindible para la vida humana. Los individuos no podrían, por su constitución física, sobrevivir aisladamente y sólo a través de la sociedad ellos pueden mejorar su situación de indefensión. La justicia, en tanto establece las reglas de obediencia que permiten la convivencia, es una invención aunque indirectamente se convierte en *"absolutamente necesaria"* y en ese sentido puede decirse que *"*es natural, igual que lo es cualquier cosa procedente directamente de principios originales*"* (Hume, 1984: 484).

Sin embargo, la creencia en una deidad no tiene su origen en la utilidad y no sólo es prescindible sino que incluso es perjudicial para la sociedad y la felicidad individual. La investigación de los orígenes de esta creencia mostrará, por tanto, que carece de bases racionales, que el recurso a una entidad supernatural es imposible de defender y, además, que daña el tejido moral de la sociedad. Por empezar, el origen del sentimiento religioso no es otro que el temor o la esperanza frente a lo desconocido y la extrañeza en relación con los fenómenos naturales.

A esto se suma que Hume hace del monoteísmo un derivado del politeísmo, el cual sería, entonces, la religión original, y esto equivale a asestar un golpe a la ortodoxia religiosa que consideraría al primero como una aberración del segundo. Pero Hume va más lejos y propone ciertas diferencias entre el politeísmo y el monoteísmo que muestran que el primero es mejor que el segundo a causa de su tendencia a la tolerancia.

En efecto, mientras que los sistemas politeístas podían aceptar prácticas y opiniones nuevas, el monoteísmo se caracterizó por un celo exacerbado por un solo objeto lo que llevó a la animosidad y el celo sagrado, *"*las más furiosas e implacables

pasiones humanas*"* (Hume, 1966: 86). Además, cuando se trata de sacrificios, las religiones politeístas prefirieron víctimas elegidas al azar o por características exteriores a ellas; en cambio, en los sistemas monoteístas[2] la persecución se dirige a la *"*virtud, el saber y el amor a la libertad*"* (Hume, 1966: 89*)* lo que deja a la sociedad en un estado de *"*ignorancia, corrupción y sometimiento*"* (Hume, 1966: 89).

A nivel individual, por otra parte, suponer que la deidad es infinitamente superior al hombre lleva al espíritu al "sometimiento y la humillación*"* (Hume, 1966: 90). Y todas las cualidades humanas tendientes a lo agradable, la alegría, la belleza y la utilidad –para uno mismo y para la sociedad- son opacadas e, incluso reemplazadas, por las virtudes monásticas de *"*la mortificación, la penitencia, la humildad y la pasividad frente al sufrimiento*"* (Hume, 1966: 90). En pos de agradar a la divinidad, el hombre se somete a la flagelación, el ayuno, la sumisión y la obediencia esclava.

Ahora bien, conviene tener presente que este texto fue escrito luego de las *Investigaciones* la primera de las cuales cuestionó la credibilidad de la religión revelada mientras que la segunda intentó elucidar las bases naturales de la moralidad. Teniendo en cuenta esto, cabe pregunta cuál es el propósito de una crítica a la religión monoteísta, en especial considerando que no profundizó en el objetivo propuesto, esto es, en dilucidar el origen de las creencias religiosas. Es decir, descartada la religión revelada y una vez probado que las creencias religiosas no se sustentan en la razón, pues ni el argumento cosmológico ni el del designio sirvieron a ese propósito, ¿por qué ocuparse de la relación entre el politeísmo y el cristianismo?

4. El juego de Hume. La apelación a los sentimientos morales

Esta última pregunta apunta a cierta forma de argumentar que Hume implícitamente pone en juego. En relación con esto el siguiente pasaje es provocador: *"*La principal ocupación de los filósofos consistía en mostrar que los unos [los elementos de la religión] no tienen mayor fundamento que los otros*"* (Hume, 1966: 111) y, citando a Sexto Empírico, recuerda que el propósito de Cotta, en los diálogos sobre la naturaleza de los dioses, era relacionar las historias ridículas sobre las

[2] Hume piensa, en especial, la religión cristiana y pone como ejemplos los sacrificios de la Inquisición en Roma y Madrid. Cf. Hume: 1966, capítulo IX.

divinidades más bajas con las historias trascendentales de la ortodoxia. El objetivo de esto no sería otro que el de ridiculizar las creencias aparentemente más firmes y serias a través de su relación con las menos importantes.

Este parece ser también el juego que Hume adopta, primero, cuando considera al monoteísmo como un derivado del politeísmo y luego, a través de comparaciones que apuntan a la mayor tolerancia de este último mostrando que la religión monoteísta atenta contra ciertas cualidades propias de los hombres. Es decir, Hume no da argumentos sistemáticos en relación con la falsedad o la veracidad de las creencias religiosas, critica su plausibilidad, las asocia a formas religiosas menos nobles y apela, no a las pasiones egoístas o sentimientos más personales, sino al sentimiento común de humanidad.

En efecto, ya en la segunda *Investigación*, donde Hume explora los orígenes de la moral, se asocia lo moralmente obligatorio a lo útil para la sociedad, como sucede en el caso de la justicia. A su vez, lo útil equivale a lo agradable, lo que provoca nuestra aprobación. Sin embargo, hay una diferencia entre lo útil y lo meramente agradable. En el primer caso, se agrega un sentimiento adicional, el orgullo o humildad, resultado del cálculo de la razón respecto a la utilidad de la acción. Por otra parte, a nivel individual, Hume propone la noción de 'mérito personal' el cual consiste en "la posesión de cualidades útiles o agradables a la persona misma o a los demás*"* (Hume, 2010: 217) aunque lo distingue de cierto sentimiento común de humanidad sobre el que se basa la moralidad[3] (Hume, 2010: 222). Este último se presenta en todos los seres humanos en algún grado, lo que lleva a suponer que a todos, en mayor o menor medida, nos concierne el bien público y nos afectan *"*las inclinaciones de las personas y las costumbres*"* (Hume, 2010: 222). Es decir, todos, en algún sentido, estamos comprometidos con aquello que es provechoso para la sociedad y todos aceptaríamos como bueno, para uno mismo, aquello que es útil y agradable.

Ahora bien, ¿qué sucede con las llamadas 'virtudes monacales', promovidas por la religión monoteísta? Celibato, ayuno, penitencia, mortificación, auto-negación, silencio y soledad son vicios elevados al rango de virtud por la superstición pues no son útiles. No mejoran la vida del hombre en el mundo, no lo convierten en un mejor

[3] "Pero cuando se aplica a algún hombre el adjetivo de *vicioso*, *odioso* o *depravado*, entonces (…) expresa sentimientos acerca de los cuales espera que toda su audiencia esté de acuerdo con él. Por consiguiente, debe apartarse de la situación privada y particular (…), debe mover algún principio universal de la estructura humana" (Hume: 2010, 222)

miembro de la sociedad, no hacen placentera su compañía y no aumentan su capacidad de diversión. Por el contrario, "estupidizan el entendimiento y endurecen el corazón, oscurecen la imaginación y agrian el carácter" (Hume, 2010: 219) Son contrarias a aquello que es natural en el hombre.

Pero Hume no prescribe que, dado que los hombres son naturalmente buenos, deben actuar en pos de lo útil y lo agradable para ellos y la sociedad. Afirma, a través del estudio empírico de los orígenes de la moralidad, que los hombres *de hecho* prefieren lo útil y lo agradable para sí mismos y los demás y a esto llaman "lo bueno". En ese contexto, entonces, el ejercicio propuesto en la *Historia Natural de la Religión* es doble. Por un lado, Hume llama la atención sobre la contradicción implícita entre la aceptación de las virtudes monacales propias de la religión (superstición) y lo que en la experiencia los hombres consideran "bueno" (lo provechoso y agradable). Es decir, trata de mostrar que los hombres se contradicen a sí mismos al aceptar las virtudes monacales. Se podría argumentar que la teoría moral de Hume es indefendible pues no proporciona una justificación ética (que es, en el mejor de los casos, un relevamiento empírico de lo que los hombres prefieren) y que el origen del sentimiento religioso en el temor no implica necesariamente estar en contra de la ortodoxia religiosa. Pero esto no afectaría la estrategia humeana pues mostraría que los hombres, al aceptar las creencias religiosas monoteístas, cuyos efectos morales son negativos, contradicen lo que aceptan como bueno en la práctica diaria.

Por otra parte, en el siglo XVIII, ningún escritor británico era completamente libre de expresar opiniones antirreligiosas sin arriesgarse al escarnio público o la censura y la persecución (Cf. Berman, 1988), lo que llevó a Hume a implementar diferentes estrategias para sortear esta dificultad. Además, y como individuo que, en virtud de ese sentimiento universal de humanidad, está preocupado por el bien común, Hume se siente impelido a mostrar esa contradicción en la que caen los devotos religiosos. Esto es, aquello que afecta su humanidad y provoca su desaprobación, también debería provocar la desaprobación de los otros, si afectara sus sentimientos. Hume apela, entonces, a un golpe afectivo y no directamente a una argumentación de tipo lógico en contra de la religión. Si la razón no puede fundamentar las creencias religiosas tampoco tendrá efecto en su contra y se vuelve necesario recorrer un camino más sutil. Y en este caso involucra el uso de una historia de la religión tradicional que, aunque abunda en expresiones en apariencia favorables a la ortodoxia y culmina en la

aceptación de un *"misterio inexplicable"* (Hume, 1966: 128), deja entrever que el monoteísmo contradice las prácticas morales y los deseos de sus seguidores.

Bibliografía

Berman, David (1988) *A History of Atheism in Britain*. Londres, Croom Helm.

Hume, David (1966) *Historia Natural de la Religión*. Buenos Aires, Eudeba. Trad. Ángel Cappelletti.

Hume, David (2005). *Diálogos sobre la Religión Natural*. México, FCE. Trad. Edmundo O'Gorman.

Hume, David (1984) *Tratado de la Naturaleza Humana*. Madrid, Orbis. Trad. Félix Duque.

Hume, David (1939) *Investigación sobre el Entendimiento Humano*. Buenos Aires, Losada. Trad. Juan A. Vázquez.

Hume, David (2010) *Investigación sobre los principios de la Moral*. Madrid, Alfaguara.

Russell, Paul (April-June, 1988) "Skepticism and Natural Religion in Hume's Treatise" en *Journal of History of Ideas*.Vol. 49, Nº 2, pp. 247-265.

Similitudes y contrastes entre el idealismo berkeleiano y el idealismo transcendental de la primera *Crítica de la razón pura*

Juan Ignacio Guarino (UNS-CONICET)

Introducción

En sus *Prolegomena* Kant se ocupa de exponer de un modo diferente la doctrina presente ya en la primera *Crítica,* denominada *idealismo transcendental*. Uno de los principales motivos de la jugada kantiana consistente en cambiar su modo de exposición, radica en la necesidad de despegar su concepción del berkeleianismo con el que se lo confunde y que él mismo encuentra por el contrario, como una "quimera" y como una forma de "dogmatismo" que se contrapone con su filosofía crítica. Nuestro análisis se ocupa de poner de manifiesto la coherencia entre las exposiciones de ambos textos pero mostrando a su vez cómo Kant cambia el eje de la temática y su forma de exposición atendiendo a la finalidad del escrito. En el Cuarto Paralogismo de la primera edición de la *Crítica*, la exposición kantiana tiene claras semejanzas con el idealismo berkeleiano, puesto que la crítica al carácter inferencial de la experiencia externa se articula mediante la concepción de la materia como un fenómeno de consciencia. Consecuentemente, se concibe el espacio como una instancia ideal -interna a la mente que la concibe-, por lo que el espacio -como forma de la sensibilidad externa- no sería sino otra localidad dentro del *topos mental*. Kant reconoce sin embargo, y a diferencia de Berkeley, la existencia de un *objeto transcendental* a la base de las representaciones tanto del sentido interno como externo, por lo que no se trataría la filosofía kantiana de un idealismo espiritualista como el de Berkeley sino que habría un claro lugar para una realidad transcendente a la subjetividad ideal del sujeto cognoscente. Sin embargo, existe una clara tensión entre el límite impuesto por un lado por el idealismo transcendental al conocimiento, consistente en limitarse al ámbito fenoménico, y por el otro, su doctrina que versa sobre cosas consideradas no ya como fenómenos, sino en sí mismas.

1. La equívoca recepción del idealismo de la primera *Crítica*

La recepción de la *Crítica de la razón pura*, publicada en 1781, y en particular del idealismo transcendental allí esbozado, distó abismalmente de lo que Immanuel Kant esperaba. En la llamada reseña de Göttingen[1] -que marcó la tendencia de la interpretación de la primera *Crítica*-, el autor comprende a la obra como la exposición de un subjetivismo, en el cual los objetos se encuentran condicionados por el sujeto. En esta interpretación, el idealismo kantiano resulta asimilado en gran medida a un idealismo de corte berkeleiano. Esto quizá sucedió en virtud de la concepción del Cuarto Paralogismo, en el cual Kant afirma que los fenómenos, sean externos o internos, poseen un carácter subjetivo e ideal.

El Cuarto Paralogismo se presenta como una refutación del idealismo cartesiano y reemplazo por un *dualismo empírico*, que viene a rectificar el *dualismo transcendental* que sirve ilegítimamente de supuesto en la filosofía cartesiana. Ésta toma la distinción entre la *res cogitans* y la *res extensa* como perteneciente al orden real de la cosas, es decir, de las cosas consideradas en sí mismas. Kant por el contrario, concibe pensamientos y materia como objetos pertenecientes a modos de experiencia heterogéneos, a saber, la experiencia interna y externa respectivamente. La razón de la existencia de dos modos de experiencia se debe a su vez, al carácter dual de la sensibilidad humana, expuesto en la Estética Transcendental. Allí se expone la existencia de un sentido externo, cuya forma es el espacio y sus objetos materiales, y de un sentido interno, en el cual somos conscientes de nosotros mismos como seres pensantes (*i.e.* de nuestros pensamientos) y cuya forma es el tiempo. Nuestra consciencia del sentido externo se encuentra sin embargo mediatizada, como toda forma de consciencia, por el sentido interno y por lo tanto por el tiempo; dicho de otro modo, el tiempo es condición formal también del espacio, o mejor dicho, de los objetos que intuimos en el espacio.

[1] La reseña de Göttingen fue publicada en el *Zugabe zu den Göttinger gelehrte Anzeige* de 1782. Un buen comentario a este episodio de la historia de la filosofía se encuentra en la obra de Beiser sobre idealismo y antisubjetivismo. (Cfr. Beiser, 2008)

El *idealismo transcendental* significa efectivamente la superación de la concepción dogmática y prejuiciosa[2] que toma la representación fenoménica del objeto como si fuera la cosa tal como existe en sí misma. Sobre esto, Kant se expresa:

> Entiendo por el *idealismo transcendental* de todos los fenómenos la concepción doctrinal según la cual los consideramos a todos ellos como meras representaciones, y no como cosas en sí mismas, y según la cual el tiempo y el espacio son solamente formas sensibles de nuestra intuición, y no determinaciones de los objetos dadas por sí, ni condiciones de los objetos, como cosas en sí mismas. A este idealismo se le opone el *realismo trascendental*, que considera al tiempo y al espacio como algo dado en sí (independientemente de nuestra sensibilidad) (*KrV* A369).

La concepción kantiana del idealismo toma a los objetos tanto del sentido interno como externo, como "meras representaciones y no como cosas en sí mismas", permitiéndole superar el *dualismo transcendental* cartesiano, ya que la heterogeneidad de los objetos se posiciona ahora en el plano empírico, es decir, en el marco de la relación gnoseológica entre el sujeto cognoscente y el objeto de conocimiento. Las categorías de sujeto y objeto no suponen ya una contraposición trazada en el plano ontológico como pensamiento y materia respectivamente, sino que poseen una interpretación gnoseológica, como dos modos de experiencia del sujeto. En ese sentido, el idealismo transcendental parece rozar el berkeleianismo, en tanto éste último concibe a la materia como carente de esencia propia, siendo por el contrario toda existencia de carácter ideal. En efecto, el famoso principio berkeleiano *esse est percipi* limita la existencia a seres pensantes y seres percibidos, no dejando lugar a la materia que la de existir como objeto percibido. Del mismo modo, la objetividad material del sentido externo carece –según el Cuarto Paralogismo- de existencia como cosa en sí, como una realidad externa en sentido *transcendental*, es decir, externo al pensamiento. La exterioridad de la materia respecto al sujeto es, por el contrario, meramente *empírica*, es decir, que nos representamos a los objetos materiales como externos a nosotros, situados en el espacio en torno a nuestro propio cuerpo. La exterioridad de la materia no puede nunca, por el contrario, significar que ésta existe como tal fuera de nuestra consciencia, es decir, no podemos inferir que el objeto de nuestra representación existe

[2] El realismo transcendental es concebido por Kant como un supuesto acrítico consistente en el "presupuesto engañoso de la realidad absoluta de los fenómenos" (*betrügliche Voraussetzung der absoluten Realität der Erscheinungen*, A537/B564). Del mismo modo hace referencia también al "prejuicio común" consistente en tomar "a los fenómenos como cosas en sí mismas" (A740/B768, *dem gemeinen Vorurteile gemäß, Erscheinungen für Sachen an sich selbst nahm*).

como tal fuera de nuestra consciencia, es decir considerado en sí mismo (*an sich seblst betrachtet*). Ésta es, en efecto, la doctrina del idealismo transcendental, que en primer lugar concibe todo objeto presente en la consciencia como un *fenómeno* en ésta, como así también dicta la proscripción del *dualismo transcendental* de raigambre cartesiana consistente en tomar la dualidad de la experiencia como la distinción ontológica entre lo material y lo mental, es decir, los pensamientos.

2. El dualismo kantiano y el objeto transcendental

El idealismo transcendental postula entonces la idealidad de todos los fenómenos, sean externos o internos, y en ese punto se acerca a la concepción de Berkeley de la idealidad de la materia, en tanto que su ser consiste es ser percibida (*esse est percipi*). Sin embargo, a diferencia de Berkeley, Kant no postula un subjetivismo de corte ontológico sino que se pronuncia en contra de éste. Ya en el Cuarto Paralogismo afirma Kant que "si como habitualmente sucede, se pretendiera ampliar el concepto del dualismo y tomarlo en sentido transcendental, entonces, ni él ni el *pneumatismo* que por un lado se le opone, ni, por otro lado, el *materialismo*, tendrían el más mínimo fundamento" (*KrV* A379). Años más tarde, en la segunda edición de la *Crítica* presenta una reformulación integral de los Paralogismos en la que se encuentra un fragmento en claro paralelo con el arriba citado acerca del pneumatismo. El fragmento en cuestión es el siguiente "si el *materialismo* no es apto como modo de explicación de mi existencia [*i.e.* de la existencia del sujeto], tampoco es suficiente para ello el *espiritualismo"* (*KrV* B420).

Por un lado se encuentra entonces la tesis materialista y contrapuesta, se encuentra el espiritualismo o pneumatismo; finalmente, el dualismo transcendental se encuentra como una tercera tesis contrapuesta con ambas. Berkeley, como Leibniz, es concebido por Kant como un idealista dogmático, es decir, "que *niega* la existencia de la materia" y "puede serlo [*i.e.* un idealista dogmático] únicamente porque él cree encontrar, en la posibilidad de una materia en general contradicciones" (*KrV* A377). En el Cuarto Paralogismo no se ocupa Kant de éste variedad de idealismo, sino del idealismo escéptico en tanto éste "impugna el fundamento" de la existencia de la materia y del mundo externo, y resulta de utilidad para la generación de la filosofía

crítica. El idealismo dogmático, por su parte, es referido a las Antinomias, donde precisamente se menciona a Leibniz en el antes mentado problema de la posibilidad de la materia.

En breve, el idealismo dogmático consiste en la negación de la existencia de la materia y como tal significa un *espiritualismo* o *pneumatismo*. El *materialismo* por su parte, como tesis contrapuesta, afirma la existencia sólo de la materia, al estilo de Locke, y no goza en el presente trabajo de mayor interés ni consideración. Finalmente, el dualismo transcendental consiste en la afirmación de materia y mente como dos géneros ontológicos heterogéneos, al estilo de la sexta de las *Meditaciones metafísicas* de René Descartes. La diferencia radical entre el dualismo kantiano, empírico, y el dualismo transcendental atribuido por Kant a Descartes radica en el peculiar concepto de *objeto transcendental*, mediante el cual la filosofía transcendental supera la cuestión ontológica.

> [El] Yo, representado en el tiempo por el sentido interno, y los objetos en el espacio, fuera de mí, son, ciertamente, fenómenos específicamente muy diferentes: pero no por ello son pensados como cosas diferentes. El *objeto transcendental* que sirve de fundamento de los fenómenos externos e igualmente, aquello que sirve de fundamente de la intuición interna, no es ni materia, ni un ente pensante en sí mismo, sino un fundamento, desconocido para nosotros, de los fenómenos que suministran el concepto empírico de la primera especie así como el de la segunda (*KrV* A379-380).

Así, el *objeto transcendental* es el fundamento desconocido de los fenómenos, sean internos o externos, y como tal transciende su dualidad, la que por el contrario emerge de la doble sensibilidad del sujeto. El objeto transcendental ya es concebido en A372 y siguientes como algo desconocido y contrapuesto al objeto empírico, que puede ser externo cuando aparece en el espacio, o interno cuando se manifiesta únicamente en el tiempo.

Dicho brevemente, el idealismo dogmático de Berkeley intenta superar el dualismo ontológico cartesiano mediante la *negación* la existencia de la materia, reduciendo a ésta al plano ideal, subjetivo y mental. El idealismo transcendental de Kant, por el contrario, no pretende caer en un espiritualismo producto de un subjetivismo desmedido, sino que plantea el doble carácter de los fenómenos: éstos son *ideales* en lo *formal*, es decir, en sus condiciones de receptividad, tiempo y espacio,

siendo por el contrario *reales* en lo referente a lo *material*, en tanto que se constituyen por la sensación de un objeto diferente del sujeto.

3. Paralelismos y divergencias entre el Cuarto Paralogismo y el berkeleianismo

El punto de contacto entre la filosofía kantiana y berkeleiana es claro: ambos rechazan la existencia absoluta de la materia, es decir, el materialismo entendido como la afirmación de la existencia de la materia como cosa en sí misma. Dado que el materialismo representa en gran medida el sentido común, una lectura superficial sitúa a ambos filósofos en la misma vereda, especialmente luego de concebirse ambos como idealistas. Sin embargo, no hay que olvidar que el Cuarto Paralogismo se encuadra dentro de los Paralogismos de la razón Pura, sección en la que Kant argumenta en contra de la *psicología racional*. Mediante este rótulo, inspirado por la *Psychologia rationalis* (1734) de Wolff, Kant argumenta en contra de la concepción del sujeto como substancia inmaterial. Tal concepción se halla presente tanto en el idealismo escéptico cartesiano, como en el dogmático, cuyo principal representante es Leibniz aunque Berkeley y Wolff también caen bajo dicha categoría, al menos en la recepción y concepción kantiana.

Del mismo modo que Kant cuidadosamente distingue el objeto transcendental del objeto empirico, cuando se refiere al concepto de sujeto, deben distinguirse un concepto empírico de uno transcendental. Así, el concepto de *sujeto transcendental* hace referencia no tanto a un sujeto dado en una intuición, lo cual sería un *sujeto empírico,* tal como se nos aparece o mejor dicho, tal como nos aparecemos a nosotros mismos en la apercepción del sentido interno. La subjetividad transcendental por el contrario se refiere más bien a algo a la base de la experiencia y que posibilita a ésta como tal.

> Por fundamento de ella no podemos poner nada más que la representación simple, y en sí misma vacía de contenido: **Yo**; de la que no se puede ni siquiera decir que sea un concepto, sino una mera consciencia que acompaña a todos los conceptos. Por ese Yo, o Él, o Ello (la cosa que piensa), no se representa nada más que un sujeto transcendental de los pensamiento = x, que es conocido solamente por medio de los pensamientos que son sus predicados, y del cual, tomado por separado, nosotros no podemos tener jamás ni el más mínimo concepto (*KrV* A345-346/B403-404).

Dicho de otro modo, el concepto *stricto sensu*[3] de *sujeto transcendental*, hace referencia al sujeto no como una entidad dada en la experiencia, sino como una condición transcendental de ella. Por lo tanto, el concepto de sujeto transcendental es = x, en tanto que representa a la *consciencia* como condición mediante la cual puedo pensar los objetos en general. Así como el objeto transcendental no es material sino que transciende el carácter empírico de la materia, el sujeto transcendental no hace referencia a una entidad mental accesible en la experiencia (como en Descartes o Leibniz), sino que como su nombre lo indica, se refiere a ése algo que hace posible la experiencia y se sitúa como condición previa *logico sensu*. La reseña de Gottingen por su parte, realiza una interpretación errónea del idealismo kantiano a partir de la confusión del concepto de sujeto transcendental con el de una instancia noúmenica y como tal, transcendente y heterogénea al fenómeno, que es reducido a la experiencia externa. Así, el *yo* o el sujeto aparece contrapuesto al mundo y el dualismo se supera por medio de un subjetivismo en la cual el objeto se reduce al sujeto, como su contenido. Esta concepción se acerca en gran medida a un espiritualismo de corte berkeleiano.

4. Conclusión

La apresurada lectura e interpretación que se hizo de la primera edición de la *Crítica* no hace justicia al espíritu de la filosofía transcendental sino que se extravía en la exégesis del texto y sus modos argumentativos. La primera *Crítica* y en particular el Cuarto Paralogismo se encuentra lejos de presentar una reducción de lo objetivo a lo subjetivo y un consecuente endiosamiento del sujeto, tal como luego realizara Fichte y Kant criticara. Por el contrario, la oposición sujeto-objeto, paradoja fundamental del cartesianismo y motor inmóvil de la producción filosófica postcartesiana, es resuelta

[3] Hace ya tiempo que encuentro como vicio reprochable en los críticos de Kant la utilización de la perífrasis "sujeto transcendental" para referirse al agregado de las funciones que descubrimos mediante la regresión transcendental. Dicho de otro modo, el "sujeto transcendental" no es tanto el aparato cognitivo dinámico que la *Crítica* intenta exhibir como la interacción de dos facultades, sino que más bien se refiere a "algo desconocido" que sirve de fundamento transcendental del conocimiento, del mismo modo que el objeto transcendental sirve de fundamento transcendental de la afección sensible. Por esto mismo, distingo este concepto *lato* de sujeto transcendental, de aquel *stricto* definido por Kant en la cita.

por Kant mediante la desontologizacion de los conceptos de mente y materia, los cuales se vuelven dos modos fenoménicos o gnoseológicos y no ya cosas consideradas en sí mismas. Por otra parte, los conceptos de sujeto y de objeto son concebidos también desde una perspectiva transcendental, es decir, independiente de las condiciones de la sensibilidad. Así Kant analiza los conceptos de objeto y de sujeto en sentido transcendental, los cuales no presentan ya una contraposición fuerte sino una distinción de orden *funcional*, en tanto que ambos se refieren a *cosas consideradas en sí mismas* y por lo tanto *incognoscibles desde nuestra perspectiva humana finita*, pero pensables como conceptos límites que hacen posible el conocimiento a la vez que lo encausan en sus justos límites: la experiencia sensible.

Desde un punto de vista ontológico, sujeto y objeto -ambos en sentido transcendental- son indistinguibles porque ambos son concebidos por Kant como = x, es decir, incognoscibles. Es por esto que la distinción es *relacional* ya que se refieren a la cosa en sí, considerada como objeto en tanto funge como fundamento material del conocimiento a través de la afección, o considerada como sujeto en tanto brinda el fundamento formal del conocimiento a través de la imposición de formas puras de la sensibilidad y la unificación de su contenido bajo conceptos.

La similitudes superficiales entre el idealismo kantiano y el berkeleiano y la equívoca recepción de la primera *Crítica* llevarán a que Kant reformule posteriormente su doctrina asumiendo un discurso con una tendencia realista más marcada y con un anti-idealismo combativo, buscando polarizar más que nada con la interpretación de corte berkeleiana que se le adscribió injustamente, y que desembocará en el periodo postcrítico en una valorización del cuerpo y de su rol transcendental en el conocimiento.

Bibliografía

Beiser, Frederick (2008) *German idealism. The struggle against subjectivism 1781-1801*. Cambridge, Harvard University Press.

Kant, Immanuel (2007) *Crítica de la razón pura*, Colihue, Buenos Aires.

Kant, Immanuel (1999) *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Madrid, Istmo.

La noción de idea en Leibniz: expresantes expresados

María Julia Bertolio (UNR - CONICET)

Introducción

Podría decirse que la concepción leibniziana de idea se edifica sobre dos rasgos principales atribuidos a las mismas: en primer lugar su carácter disposicional, y ligado a él su innatismo *virtual*; en segundo lugar su calidad de expresante. Pese a que a primera vista esta interpretación no muestra mayores inconvenientes, existen algunos problemas en torno a estas cuestiones. En efecto, la definición de idea como "disposición" parece contraponerse a aquélla que, en los *Nuevos Ensayos*, la define como un "objeto" inmediato interno del pensamiento puesto que la segunda no reconoce la potencialidad destacada por la primera. Por su parte, la descripción de la idea como expresante se encuentra complejizada por la admisión de su carácter siempre mediado: Leibniz afirma que no tenemos acceso directo a las ideas sino que estas se nos presentan siempre a través de signos. De esta manera, las ideas no sólo constituyen expresantes sino que al mismo tiempo se encuentran siempre expresadas. Esta doble naturaleza expresiva de las ideas, junto con la naturaleza monádica del sujeto, produce ciertas dificultades de orden epistemológico.

En lo que sigue, con el objetivo de abordar ambas temáticas concernientes a la concepción leibniziana de idea, analizaremos las dos definiciones propuestas por Leibniz, examinaremos su aparente incompatibilidad y propondremos una posible línea de lectura conciliadora. Posteriormente, presentaremos la doble naturaleza expresiva de las ideas y señalaremos las dificultades epistemológicas que acarrean. Por último, culminaremos con una serie de consideraciones que pretenderán recoger los resultados obtenidos a lo largo del trabajo.

1. La noción de idea: disposición y objeto inmediato interno del pensamiento

Como es sabido, la noción leibniziana de idea surge en oposición a la propuesta de Descartes. Leibniz rechaza la concepción cartesiana de la idea como forma del pensamiento puesto que, según advierte, la perspectiva cartesiana supone que la existencia de una idea en la mente de un sujeto depende de lo que el sujeto esté pensando. Entendida de este modo, explica Leibniz, la idea de una cosa deja de existir en el momento en que se deja de pensar en la cosa surgiendo una idea semejante (no la misma) al volver a pensar en esa cosa (GP IV: 451; GP V: 99). Frente a esta concepción, el filósofo define las ideas como disposiciones innatas para expresar la naturaleza o esencia de las cosas.[1] Afirmar que todas las ideas del alma son innatas significa para Leibniz afirmar que el alma (con)tiene la disposición para concebir todo aquello que es posible. Debido a ello, el innatismo proclamado por la gnoseología leibniziana es un innatismo *virtual*.[2] En efecto, el filósofo establece que las ideas nos son innatas no como ideas pensadas (a las que propone denominar "nociones" o "conceptos" con el fin de preservar el término "idea" de toda ambigüedad) sino como disposiciones del alma para expresar la naturaleza de las cosas.

Esta concepción de la idea como disposición aparece no sólo en textos tempranos, como *Quid sit idea*, sino también en escritos de madurez, como por ejemplo *Discurso de Metafísica* y *Nuevos Ensayos sobre el Entendimiento Humano*, lo cual podría sugerir que esta concepción ha conservado su vigencia a lo largo del pensamiento leibniziano (GP VII: 263; GP IV: 451; GP V: 45). Sin embargo en *Nuevos Ensayos*, además de esta definición, Leibniz presenta una nueva explicación según la cual la idea es un "objeto inmediato interno" del pensamiento, siendo ese objeto una "expresión de la naturaleza o de las cualidades de las cosas" (GP V: 99). A primera vista, ambas tesis se muestran inconciliables, mutuamente excluyentes. La diferencia fundamental consiste en que mientras la primera tesis define la idea como una disposición poniendo énfasis en su carácter potencial, la segunda, por el contrario, describe la idea como un objeto del pensamiento, una expresión, quedando así anulada la potencialidad que le atribuía en la primera definición. Muchos comentadores han sido

[1] En este sentido, podríamos pensar las ideas leibnizianas como pre-disposiciones.
[2] En *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano Leibniz* explica que "las ideas y las verdades nos son innatas, en tanto inclinaciones, disposiciones, hábitos o virtualidades naturales, y no como acciones" (GP V: 45).

indiferentes a la disparidad que hemos señalado y, a pesar de reconocer ambas explicaciones, han fundado su interpretación de la noción de idea en la tesis de la idea como disposición. [3] Por nuestra parte, consideramos que ambas tesis merecen nuestra atención. Más aún cuando la aparición de ambas explicaciones en los *Nuevos Ensayos* parece sugerir que Leibniz las considera no sólo válidas sino también conciliables.

Con respecto a esta cuestión, Stephen Puryear (2006) propone una lectura interesante que intenta conciliar las dos definiciones de Leibniz. El comentador considera que la concepción central es la que define la idea como objeto inmediato entendiendo este objeto como *contenido pensable*. En tanto pensables, estos contenidos (las ideas) subsisten en el alma independientemente de si se está pensando actualmente en ellos o si alguna vez se pensó en ellos. Estos objetos están en el alma desde siempre y proporcionan el fundamento de nuestra disposición para pensar en ellos. Como explica Puryear, no podríamos pensar en ellos si no estuvieran disponibles en nuestra alma. En consecuencia, las ideas son, en sentido estricto, objetos inmediatos internos del pensamiento (contenidos pensables) y no disposiciones; las disposiciones innatas para expresar lo posible constituyen para este comentador el corolario de las ideas como contenidos pensables.[4] De esta manera Puryear alcanza un acercamiento de las dos tesis leibnizianas. Esta conciliación implica ratificar la tesis que define a la idea como objeto inmediato interno del pensamiento y rectificar el sentido de la concepción de idea como disposición.

Por nuestra parte, si bien consideramos que es atinado validar la concepción de la idea como objeto inmediato interno, no creemos que esta revaloración requiera necesariamente privar a la idea de su cualidad de disposición. En la interpretación de Puryear se omite la consideración de algo, a nuestro juicio, determinante: nos referimos a las reflexiones leibnizianas en torno a los conceptos de *facultad*, *disposición* y *potencia*. En el capítulo de los *Nuevos Ensayos* dedicado al examen del innatismo de las ideas, Leibniz desarrolla su interpretación de estos conceptos (GP V: 99ss). Allí explica que toda potencia siempre está acompañada de algún grado de acción. Según el filósofo, las puras potencias son meras ficciones, abstracciones, nociones incompletas, al igual

[3] Cfr. McRae (McRae, 1965: 186 ss.; 1995: 180, 190); Mates (Mates, 1986: 49); Jolley (Jolley, 2005: 104 ss.).

[4] En este sentido Puryear afirma: "[t]hen we can maintain that ideas, though not strictly speaking dispositions to think, constitute the categorical basis of those dispositions." (Puryear, 2006: 35)

que lo son el vacío, el reposo absoluto y todo lo que se presente como homogéneo. El siguiente pasaje de los *Nuevos Ensayos* ilustra lo que acabamos de decir:

> [A]quellos que hablan de tabla rasa, tras haber desprovisto al alma de ideas, no pueden decir qué es lo que queda […] Se me responderá acaso que esta *tabla rasa* de los filósofos sólo quiere decir significar que el alma natural y originariamente sólo posee puras facultades. Pero las facultades sin ningún tipo de acto, en una palabra, las puras potencias de la Escuela, son asimismo ficciones que la naturaleza desconoce y que sólo se obtienen a base de abstracciones. Pues, ¿dónde sería posible encontrar en el mundo una facultad que se reduzca a la sola potencia y no ejerza ningún acto? Siempre existe una disposición (*disposition*) a la acción, y a una determinada acción mejor que a otra. Y aparte de la disposición, existe una tendencia a la acción, e inclusive, en cada sujeto existen una infinidad de tendencias: dichas tendencias nunca existen sin algún tipo de efecto. (GP V: 100)

Asimismo, más adelante declara que "[l]as potencias verdaderas nunca son meras posibilidades. Siempre existe la tendencia y la acción" (GP V: 102). Dicho en otras palabras, las potencias son siempre potencias activas. De modo que cuando Leibniz define la idea como disposición no debemos perder de vista que toda disposición implica una acción determinada. Paralelamente, podemos inferir de acuerdo a lo dicho que Leibniz no admite un objeto inmediato interno absolutamente pasivo, sin ningún grado de disposición para ser pensado. A nuestro modo de ver, esto es lo que Leibniz plantea con su metáfora del alma como piedra de mármol veteada cuyas vetas esbozan una figura determinada, metáfora que opone a la concepción del alma como *tabula rasa*.

> [S]i el alma pareciese a dichas tablillas vacías, las verdades estarían en nosotros como la figura de Hércules está en un mármol, siendo así que a dicho mármol le es completamente indiferente recibir esa figura o cualquier otra. Mas si en la piedra existiesen vetas que marcasen la figura de Hércules con preferencia a otras figuras, dicha piedra estaría más determinada a ello, y de alguna manera Hércules estaría como innato, aún cuando hiciese falta tomarse algún trabajo para descubrir esas vetas […]. Y así es como las ideas y las verdades nos son innatas, en tanto inclinaciones, disposiciones, hábitos o virtualidades naturales y no como acciones, aun cuando dichas virtualidades estén siempre acompañadas por algunas acciones, a menudo imperceptibles, que respondan a ella. (GP V: 48)

De modo que, así como las vetas del mármol insinúan la figura, así las ideas serían insinuaciones de aquello que expresan. Las ideas como objetos inmediatos

internos esbozan la naturaleza de las cosas; en tanto esbozos o insinuaciones, las ideas constituyen disposiciones del alma para expresar esas naturalezas. Por este motivo, consideramos que el filósofo no ha encontrado ninguna contradicción en definir las ideas al mismo tiempo como disposiciones y como objetos. Ser disposición y ser objeto son dos aspectos de lo mismo. Las ideas son entonces objetos inmediatos internos tendientes a ser pensados, es decir, son disposiciones a pensar lo pensable. De este modo, la consideración de la interpretación leibniziana de los conceptos de disposición, facultad y potencia logró desvanecer la aparente incompatibilidad entre las dos tesis leibnizianas. Desde este punto de vista, ambas tesis se muestran como válidas y sus diferencias resultan de las distintas perspectivas desde la que cada una describe la noción de idea. Es momento ahora de abordar otro aspecto de la noción de idea, común a ambas definiciones, a saber: la propiedad expresiva característica de las ideas.

2. Idea y Expresión

Tal como puede observarse en las dos definiciones examinadas, Leibniz afirma que las ideas expresan (o, más propiamente, son disposiciones para expresar) la naturaleza o esencia de las cosas. Y, en este sentido, decimos que las ideas leibnizianas constituyen disposiciones expresantes. De acuerdo con la noción leibniziana de expresión, para que un objeto exprese otro es necesario que los elementos inherentes al objeto expresado se correspondan con los elementos del objeto expresante así como también que exista una correspondencia entre las relaciones establecidas entre los elementos del primero y las relaciones entre los elementos del segundo.[5] Para decirlo brevemente, la expresión de un objeto por otro exige una correspondencia entre sus

[5] Entre las referencias leibnizianas al concepto de expresión, existen tres pasajes que se han convertido en textos ineludibles para los estudiosos de esta noción en la filosofía leibniziana. El primero de ellos pertenece al escrito *Quid sit idea*. Allí Leibniz indica que "[s]e dice que expresa una cosa aquello en que hay respectos (*habitudines*) que responden a los respectos de la cosa que va a expresarse" (GP VII: 263-4). El segundo de los pasajes está incluido en una carta dirigida a Arnauld. En ella se lee: "Una cosa expresa otra (en mi lenguaje) cuando hay una relación constante y ordenada entre lo que puede decirse de las dos" (GP II: 112). El tercero, forma parte de un escrito de 1708 conocido como *Consecuencias metafísicas del principio de razón*. En este escrito Leibniz manifiesta que: "Basta en verdad para la expresión de un ente en otro que haya alguna ley constante de relaciones, en virtud de la cual los elementos singulares de uno puedan referirse a los elementos singulares que les correspondan en el otro" (C, 15). Tomando como punto de partida estos pasajes, los estudiosos han elaborado distintas interpretaciones de la noción leibniziana de expresión. Para un análisis de este concepto en la filosofía de Leibniz véase: Kulstad (1977; 2006), Swoyer (1995), Nelson (2005), Gil (2005), Puryear (2006).

estructuras.[6] De modo que, siendo expresantes, las ideas tienen una estructura interna análoga a la de los objetos expresados por ellas. Esta estructura interna de las ideas está conformada por las ideas más simples que las componen y las relaciones que entre ellas se establecen. Por lo tanto, para distinguir una idea verdadera de una falsa bastaría con comprobar si la estructura interna de la idea se corresponde o no con la estructura interna del objeto que pretende expresar. Sin embargo, esta comparación resulta imposible. Dada la falta de contacto de la mónada con el mundo externo, las ideas constituyen la única vía de acceso a las cosas. En consecuencia, no es posible contrastar las ideas con las cosas a fin de distinguir las ideas falsas de aquellas verdaderas. Sin embargo, esto no significa que la distinción sea en sí misma imposible.

Tal como decíamos unas líneas más arriba, las ideas expresan la naturaleza o esencia de las cosas. Ahora bien, esto no significa que las ideas expresen solamente lo existente. Según Leibniz, las ideas exceden lo existente expresando todo aquello que es posible. "La idea será real [verdadera] cuando es posible, aunque ningún ser que exista se corresponda con ella. Si fuese de otra forma, y si todos los individuos de una especie hubiesen desaparecido, la idea de dicha especie se volvería quimérica" (GP V, 245). Por lo tanto, una idea, una verdadera idea, es aquella que expresa algo posible, de lo contrario se trata de una pseudoidea (Cfr. GP IV: 449; GP V: 250). Lo posible es aquello lógicamente concebible, es decir, lo no contradictorio. De esto se sigue que la verdad de una idea no depende de la existencia efectiva de lo expresado por ella sino que se fundamenta en su estructura lógica interna: una idea será verdadera cuando no contenga contradicción alguna, de lo contrario será falsa. Sin embargo, en sentido estricto, deberíamos decir que no existen ideas falsas ya que, como hemos dicho, las ideas tienen la virtud de expresar lo posible, no así lo contradictorio. Ahora bien, si por definición las ideas falsas no existen (si sólo contamos con la disposición innata para expresar lo posible), se instaura entonces la pregunta sobre el origen y naturaleza del error. Es precisamente en este punto donde se pone en evidencia la doble naturaleza expresiva de las ideas.

[6] La interpretación de la expresión leibniziana como correspondencia estructural es sostenida tanto por Swoyer (1995) como por Puryear (2006). Por su parte, Kulstad (2006) afirma que, en su sentido amplio, la expresión consiste en una función uno-a-uno que liga los elementos de un objeto con los elementos de otro; mientras que la expresión como preservación de la estructura es sólo una subclase dentro de la noción general expresión.

El error y la falsedad surgen como consecuencia del carácter siempre mediado de las ideas en el entendimiento limitado del hombre. Además de ser expresantes, las ideas son para Leibniz se encuentran siempre expresadas. Así como no tenemos acceso directo a las cosas del mundo externo sino por medio de las ideas, los seres racionales tampoco tenemos acceso directo a las ideas: éstas se presentan mediante signos. Las ideas son siempre expresadas por signos. Este carácter mediado de las ideas conduce a lo que Leibniz denominó "pensamiento ciego", esto es, un pensamiento que opera exclusivamente con signos. Leibniz explica que cuando el hombre piensa en nociones complejas no puede aprehender simultánea y distintamente todas las notas que las componen, no es capaz de considerar el significado de cada término.[7] Por ello, en lugar de las ideas utiliza signos cuyos significados cree poseer abreviando así los pensamientos. De este modo, los signos no sólo cumplen una función subrogativa sino que además simplifican y agilizan el razonamiento humano evitando la consideración de las definiciones de cada uno de los conceptos en juego. No obstante, pese a estas ventajas, Leibniz advierte serios riesgos. El pensamiento ciego prescinde de la consideración actual de la idea de aquello en que se piensa presuponiendo que se conocen los significados de los signos utilizados; sin embargo puede suceder que tales significados se conozcan confusamente, escondan una contradicción, no reemplacen a ninguna idea. De ser así, todas las inferencias realizadas en torno a tales nociones conducirían a falsas conclusiones. En última instancia, se trata de algo que Leibniz no cesa de repetir, y es que pensar en una cosa no implica tener la idea de esa cosa (GP IV: 449). Y esta posibilidad de pensar sin ideas es consecuencia del empleo de signos para pensar, es decir, del pensamiento ciego. Pero dado que es inevitable para el hombre valerse de signos en sus razonamientos puesto que no tenemos contacto directo con las ideas, el problema de la verdad se traslada de las ideas a los signos. Todas nuestras ideas, que poseemos de manera innata, son verdaderas expresiones de lo real, o, dicho de otra forma, son disposiciones innatas para "expresar" lo posible.[8] De modo que

[7] "Si el aritmético al calcular pensara constantemente en los valores de los guarismos, o sea en los valores de las cifras que escribe, y en la multitud de unidades, jamás pondría término a los cálculos extensos." (GP VII: 204).

[8] Sin embargo, es menester señalar que, aunque el alma exprese el universo, esto no significa que alcance un conocimiento perfecto del mundo (el que se asemejaría a un isomorfismo radical entre la expresión y lo expresado). "En efecto, puesto que la mónada es por naturaleza representativa, nada podría limitarla a representar sólo una parte de las cosas; aunque sea cierto que esa representación no es sino confusa en el detalle de la totalidad del universo y únicamente puede ser distinta en una pequeña parte de las cosas […]; de otro modo cada mónada sería una divinidad. Las mónadas son limitadas no en el objeto sino en la

depende del hombre valerse de conceptos tales que expresen sus ideas, es decir, signos cuyas relaciones internas conserven cierta analogía con las relaciones internas de la cosa expresada. Si esto ocurre, estos signos nos permitirán arribar a conocimientos verdaderos. Para asegurarnos que nuestros signos expresan ideas, bastará con constatar que no implican contradicción.

3. Consideraciones finales

A partir del análisis desarrollado, podríamos decir que las ideas son objetos inmediatos internos tendientes a ser pensados, es decir, son disposiciones para pensar o expresar lo pensable. En otras palabras, las ideas expresan *virtualmente*[9] todo lo posible. Y en eso consiste su realidad, es decir, su verdad. Lo posible es aquello que no implica contradicción, es decir, aquello cuyos elementos internos se relacionan de manera no contradictoria. En consecuencia, una verdadera idea expresará algo posible es decir, no incluirá relaciones de contradicción entre sus componentes. Por otra parte, se puede afirmar que, en sentido estricto, no existen falsas ideas. La falsedad y el error son productos del carácter mediado de las ideas. Según hemos señalado las ideas están siempre expresadas por signos. En este sentido, es posible afirmar que las ideas son expresantes expresados, mediadores mediados. En consecuencia, para asegurar su conocimiento, el hombre no requiere diferenciar una idea verdadera de una falsa sino distinguir signos de una idea verdadera de aquellos que no expresan idea alguna. Ahora bien, dado que no tenemos acceso a las ideas sino por medio de los signos, aquel signo que al ser analizado demuestre carecer de contradicción interna, expresará una idea, es decir, expresará algo posible. De esta manera el criterio de verdad propuesto por Leibniz es un criterio "logicista". Sin embargo, pese a resolver los inconvenientes epistemológicos suscitados por la doble naturaleza expresiva de las ideas (a saber, aquellos vinculados a la imposibilidad de acceso directo tanto a las cosas extramentales como a las ideas), este criterio plantea un inconveniente: sólo nos permite distinguir los

modificación del conocimiento del objeto" (GP VI, 617). De modo que el conocimiento humano es siempre imperfecto aunque no por eso inexpresivo. Para un análisis detallado sobre la expresión de los contenidos mentales, (véase Puryear, 2006: 23-49).

[9] Utilizamos el calificativo "virtual" en el sentido leibniziano del término para acentuar el carácter disposicional de las ideas; esto que Leibniz quiso también expresar mediante la metáfora del mármol veteado.

signos que expresan algo posible de aquellos que implican contradicción pero esto, claro está, no es suficiente para asegurar el conocimiento. El conocimiento exige también reconocer qué es lo que existe. En otras palabras, el criterio de verdad como ausencia de contradicción sólo nos permite conocer la esencia de las cosas, lo concebible, pero no nos permite conocer lo existente. Trasladándolo al ámbito de las verdades proposicionales, podríamos decir que este criterio resulta insuficiente cuando se trata de verdades contingentes o verdades de existencia, como también las denomina Leibniz. La falta de contacto con el mundo externo así como la naturaleza de la idea (siempre mediada por signos) conducen a un criterio de verdad logicista, inmanentista, por así decirlo, y abre toda una problemática en torno al conocimiento de lo contingente, es decir, de lo que existe efectivamente. Con el fin de brindar solución a estos problemas Leibniz elabora distintas estrategias pero su análisis excede los propósitos de este trabajo.[10]

Bibliografía

Gil, Fernando (2005) "Expression et relation de projection", en Berlioz, Dominique y Nef, Frédéric (eds.), *Leibniz et les puissances du langage*, Paris, Vrin, pp. 241-254.

Jolley, Nicholas (2005) *Leibniz*, New York, Routledge.

Kulstad, Mark Alan (1977) "Leibniz's concept of expression", en *Studia Leibnitiana*, IX/I, pp. 57-76.

Kulstad, Mark Alan (2006) "Leibniz on expression: Reflections after three decades", en *Einheit in der Vielheit: VIII. Internationaler Leibniz-Kongress*, Teil I, Hannover, pp. 413-19.

[10] Entre ellas podemos mencionar la distinción entre necesidad metafísica y necesidad moral, la resolución infinita atribuida a las verdades contingentes frente a la reducción a identidad propia de las verdades necesarias, la atribución de certeza moral a los conocimientos contingentes, la enumeración de una serie de criterios que permiten distinguir fenómenos reales de fenómenos ficticios, etc.

Leibniz, G. W. (1875-1890), *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Gerhardt: ed. C. I. Gerhardt, 7 vols., Berlin 1875-1890 (vol. 7, 1890). Cito GP.

Leibniz, G. W. (1903) *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, ed. par Louis Couturat, Paris, 1903. Cito C

Leibniz, G. W. (1977), *Nuevos Ensayos sobre el Entendimiento Humano*, Madrid, Editora Nacional, trad. J. Echeverría.

Leibniz, G. W. (1982), *Escritos Filosóficos*, Buenos Aires, Charcas, editado por Ezequiel de Olaso, trad. R. Torretti, T. E. Zwanck y E. de Olaso

Leibniz, G. W. (2005), *Correspondencia con Arnauld*, Buenos Aires, Losada, trad. Vicente P. Quintero.

Mates, Benson (1986) *The philosophy of Leibniz. Methaphysics and language*, Oxford, Oxford University Press.

McRae, Robert (1965) "«Idea» as a philosophical term in the seventeenth century", en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 26, no. 2, pp. 175-190.

McRae, Robert (1995) "The theory of knowledge", en Jolley (ed.), *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 176-198.

Nelson, Alan (2005) "Leibniz on modality, cognition, and expression", en Alan Nelson (ed.), *A companion to rationalism*, Blackwell, pp. 282-301.

Puryear, Stephen (2006) *Perception and representation in Leibniz*, Ph.D Dissertation, University of Pittsburgh.

Swoyer, Chris (1995) "Leibnizian expression", en *Journal of the history of philosophy*, Vol. 33, Nº 1, January, pp. 65-99.

El problema de la contingencia en Leibniz hacia 1689: una solución en dos pasos

Maximiliano Escobar Viré (UBA – CONICET)

1689 parece ser el año en que Leibniz se decide a consolidar su solución definitiva al problema de la contingencia en los términos de lo que Adams denomina su *segunda solución principal* a tal cuestión: la *teoría del análisis infinito*. Esto queda manifiesto en diversos escritos de dicho año, uno de los cuales reviste especial importancia, porque en él, Leibniz esboza una reconstrucción del recorrido argumental que lo llevó a alcanzar su "solución definitiva".

En efecto, en su escrito titulado "Sobre la libertad y la contingencia, así como la serie de las causas y la providencia", Leibniz comienza recordándonos cómo se había planteado el problema de la contingencia en su juventud y cuál era su importancia:

> Desde tiempos inmemoriales el género humano ha venido planteándose la cuestión de cómo sea posible conciliar la libertad y la contingencia con la serie de las causas y con la providencia. Y la cuestión se ha tornado aún más compleja por causa de las disquisiciones que han sido forjadas desde el cristianismo en torno a la justicia de Dios al administrar la salvación de los hombres. (Lad: 97/A VI, iv: 1653)[1]

Asimismo, confiesa qué posición había asumido inicialmente frente al desafío planteado:

> Por mi parte, había observado que nada sucede por casualidad […] y que nada existe a no ser que se cumplan los requisitos particulares […] para que exista. En esto me aproximaba un poco a la opinión de aquellos que consideran todas las cosas absolutamente necesarias y que juzgan suficiente, para que exista libertad,

[1] Los textos de Leibniz se citarán indicando la edición bajo la correspondiente abreviatura, así como su ubicación (tomo y/o número de página). Los textos de las ediciones en castellano de E. de Olaso y de C. Roldán se citarán indicando también su ubicación en la edición en idioma original de la que fueron traducidos. Para las traducciones castellanas realizadas por Olaso se utilizará la abrebiatura: de Olaso, seguida por el número de página; en el caso de las traducciones realizadas por C. Roldán utilizaremos la abreviatura Lad, seguida por el número de página. Nos referiremos a las ediciones de las obras leibnizianas según la edición de la Academia de Berlín, utilizando la abreviatura A seguida por el número de volumen y número de página. En los casos en que aparezca sólo la ubicación correspondiente a la edición de la Academia de Berlín, las traducciones son mías.

> que todo esté exento de coacción, aunque quede sometido a la necesidad. (Lad: 97/A VI, iv: 1653)

Así, habiendo reconocido el *necesitarismo* al que lo había acercado su reflexión inicial, Leibniz procede a explicar cómo salió de esa posición inadmisible. La salida de ese "precipicio" tuvo lugar a través de dos pasos filosóficos sucesivos y cruciales:

1. en primer lugar "la consideración de *aquellos posibles que ni son, ni serán, ni han sido*" (es decir, de los *posibles no actualizados*), que se desarrolla entre 1673 y 1677;

2. en segundo lugar, el "descubrimiento" de que ciertas proposiciones pueden ser *verdaderas* pero *no demostrables*, cuando la inclusión del predicado en el sujeto requiere de un análisis infinito análogo al análisis matemático infinitesimal, descubrimiento alcanzado en 1686.

Lo interesante de esta reconstrucción es que Leibniz reconoce claramente que su "primer paso" resultaba insuficiente para escapar al necesitarismo. Esta exposición se propone aclarar, i) cuál era el esquema metafísico preciso cercano al necesitarismo, que había asumido el joven Leibniz, y ii) por qué fue necesario un "segundo paso" para escapar a dicho esquema. Quedará como interrogante si, efectivamente, la estrategia en dos pasos resulta eficaz para los propósitos leibnizianos de una filosofía cristiana.

1. El esquema *necesitarista* de juventud

Si se atiende al fragmento citado de 1689, Leibniz alega que la razón que lo acercó a la tesis necesitarista fue la necesidad del cumplimiento de los requisitos de un ente para la existencia del mismo. Esta formulación remite claramente a su temprana adhesión al Principio de Razón Suficiente (PRS). En efecto, hacia 1671, en su escrito "Demostración de las verdades primeras" (A VII, ii: 479-486), Leibniz ofrece una demostración del enunciado "Nada es sin razón", basada en el concepto de requisito. Un requisito, dice, es "aquello que si no es dado, la cosa no existe" (de Olaso: 92/A VII, ii: 483). En otras palabras, una condición necesaria para la existencia de un ente, o también, un componente esencial de su noción. Asimismo, la totalidad de los requisitos de un ente constituyen su razón suficiente, puesto que, si fueran dados, también sería dado el ente. En consecuencia, podría reconstruirse un bosquejo del esquema metafísico

básico al que Leibniz alude, si agregamos otras dos tesis que se encuentran en su filosofía entre 1668 y 1673. Esas dos tesis son:

1. *Es necesario que Dios exista.*
2. *Dios es la razón suficiente de todas las cosas que existen.*

Y como ya sabemos que

3. *La razón suficiente de algo es la totalidad de sus requisitos.*

De ello se infiere que

4. *Dios es la totalidad de los requisitos de todas las cosas que existen.*

Y por ende,

5. *Si la existencia de Dios es necesaria, la existencia de este mundo es necesaria.*

Si bien este esquema argumental es textualmente adecuado, resulta incompleto, en tanto soslaya el compromiso *teísta* de la filosofía leibniziana. El necesitarismo del que se hace responsable Leibniz presupone a un Dios *personal*, dotado de *voluntad*. Y la voluntad, en Leibniz, no es *indiferente*, sino que requiere también una *razón suficiente*. Por eso, en el mismo escrito de 1671, nos advierte claramente: "Y *que nada hay sin razón* lo niegan quienes sostienen que la voluntad no está subordinada a esta regla, como todos los defensores de la ciencia media contra los predeterministas." (de Olaso: 88/A VII, ii: 480).

El esquema argumental necesitarista del joven Leibniz se encuentra claramente formulado en una carta de 1671 (A II, i, 117) en la que se encuentran sus tres componentes principales: el PRS, la concepción teísta y la noción de *voluntad*. El mismo puede reconstruirse del siguiente modo:

1. Es necesario que todo sea resuelto en alguna *razón suficiente*.
2. Es necesario también que toda razón sea resuelta en otra, hasta llegar a la *primera razón*, por lo cual se prueba la existencia de Dios.
3. La razón suficiente de la existencia de todas las cosas actuales es *la voluntad* de Dios.
4. La razón suficiente que determina a la voluntad divina es *el intelecto* divino.
5. La razón suficiente del intelecto divino es *la armonía de las cosas*.
6. La armonía de las cosas depende de las esencias de las cosas.
7. Las esencias son independientes de la voluntad divina.

8. "Como Dios es la mente más perfecta", "es imposible" que "no sea *necesitado* hacia lo mejor" por las esencias de las cosas.

9. *En consecuencia*, "todo lo que ha sucedido, sucede o sucederá es lo mejor, y por tanto es necesario".

10. Pero esta *necesidad* es compatible con la *libertad*, ya que no impide el uso de la razón y de la voluntad.

¿Cuánto tiempo adhirió Leibniz a este esquema necesitarista? Rastros que conducen a él pueden encontrarse desde 1668, y perduran hasta 1673, aunque es probable que su compromiso con la conclusión fatalista no haya sido algo cómodo y permanente en todo ese período. Pero es importante notar lo que esa conclusión afirma: el mundo actual es *necesario* porque es el *mejor*, y porque *Dios está necesitado a hacer lo mejor*.

Hacia 1673, Leibniz comienza a delinear su *primera solución* al problema de la contingencia. La misma consiste en reconocer que

i. las esencias de los entes no actualizados son *en sí mismas posibles*, y que
ii. si hay otras series de cosas *posibles*, el mundo actual no puede ser *necesario*.

Al menos hasta 1680, Leibniz parece haber considerado que este reconocimiento de esencias no actualizadas, pero intrínsecamente no contradictorias, era suficiente para salvaguardar la contingencia. ¿Por qué, entonces, creyó necesario complementar esta solución con un segundo paso argumental?

3. El problema de la libertad divina

En el escrito de 1689, Leibniz remite al desarrollo de su *teoría de la verdad como inclusión conceptual* para dar cuenta de esta necesidad. Señala que la noción de verdad allí delineada, acarreaba la dificultad de diferenciar las verdades necesarias de las contingentes, ya que en ambas, el predicado no podría negarse del sujeto sin implicar contradicción.

Si bien es cierto que sus reflexiones lógicas del período 1679-1686 lo enfrentaron a este problema, la explicación esconde más de lo que revela. Porque desde 1680, Leibniz tuvo que afrontar otro problema, que amenazaba la viabilidad de su primera solución. Brevemente resumido:

i. si *Dios está necesitado a obrar lo mejor* (como afirmaba su esquema de juventud),

entonces, por más que haya esencias posibles no actualizadas, se infiere que

ii. Dios no puede ser libre (porque *elige* sometido a *necesidad*),

iii. el mundo creado, en definitiva, no pudo haber sido otro que el actual.

En algunos escritos del período 1680-1686, Leibniz se plantea claramente *el problema de la libertad divina*: si la perfección de Dios lo conduce *necesariamente* a elegir lo óptimo, su elección no puede ser *libre*, y por ende, es dudoso que el resultado de la misma pueda ser *contingente*. Pero la suposición de un Dios carente de libertad resulta inadmisible en el marco de una filosofía cristiana. Esto pone en crisis su primera estrategia de solución, y lo obliga a buscar otro fundamento de la contingencia. Así lo plantea en un escrito del período mencionado:

> […] insistirás en que la renegación de Pedro […] se sigue de la esencia divina, pues Dios prevé por la naturaleza de su esencia todas las cosas futuras, y esta ciencia […] parece ser esencial a Dios […] En esta cuestión a muchos hombres sabios y piadosos les parece necesario buscar refugio en lo único que no es esencial en Dios, sino libre, esto es, en un decreto de la voluntad, sólo desde la cual puede obtenerse un principio de contingencia en las cosas." (Lad: 82-83/A VI, iv: 1598-1599)

Si Dios es la razón suficiente de todas las cosas, y éstas se siguen de su esencia, entonces son *necesarias*, puesto que la existencia de Dios es necesaria. Por tanto, para salvar la contingencia debe buscarse *un principio que no dependa de la esencia divina*. Y ese principio, decía Leibniz entonces, sólo puede ser un *decreto libre*:

> El primer principio acerca de las existencias es esta proposición: *Dios quiere elegir lo más perfecto*. Esta proposición no puede ser demostrada; es la primera de las proposiciones de hecho, o el origen de todas las existencias contingentes. Es exactamente lo mismo decir <<Dios es libre>> […] Pues, si se pudiera dar razón de este primer decreto divino, por eso mismo Dios no lo habría decidido libremente." (A VI, iv: 1454)

Aquí aparece claramente formulado el problema de salvar la libertad divina; la estrategia leibniziana es postular que la primera decisión de Dios, la de elegir siempre lo mejor, no puede ser demostrada, y por tanto, no se sigue de la esencia divina.

¿Cuál es, entonces, el problema que enfrenta Leibniz? Su primera defensa de la contingencia era *de carácter puramente lógico*, se basaba en la *posibilidad intrínseca* de

las esencias no actualizadas. Sin embargo, entre 1680 y 1686, Leibniz descubre que esta defensa es *insuficiente*, en tanto sigue presuponiendo un Dios carente de libertad, un Dios que crea el mundo sometido a la *necesidad* de elegir lo óptimo fundada en su *absoluta perfección*. Esto lo lleva a explorar otra fundamentación de la contingencia, una *fundamentación no-lógica*, que apela a una *causalidad libre*, ¡única fuente de la cual podría obtenerse un *principio de contingencia*!

Aquí el cambio es abrupto. Pero subsiste un problema: si no se puede dar razón del primer decreto divino, se rompe con el PRS. En consecuencia, debe haber alguna razón por la cual Dios decide elegir lo mejor. Y es aquí donde, curiosamente, Leibniz apela por primera vez al *infinito* como *raíz de la contingencia*.

En un solo escrito de este período, y de toda su obra (A VI, iv: 1450-1455), Leibniz sostiene que

1. la razón por la cual Dios decide elegir siempre lo mejor es *una serie infinita de voliciones* (lo decide *porque quiere*, y quiere porque *quiere querer*…) (Cf. A VI, iv: 1454) y
2. esa cadena infinita de elecciones no se funda en la esencia divina.

Esta estrategia le permite preservar la libertad divina, al hacer de su primer decreto un acto que no se sigue necesariamente de la esencia del *Ens necessarium*; asimismo, el fundamento último de la contingencia pasa a residir en un acto *libre*, y no *necesitado*, de la voluntad divina.

Sin embargo, esta exploración argumental fracasa por varias razones. Una de ellas, es que contradice la noción leibniziana de *voluntad*. Leibniz siempre sostuvo que la voluntad no puede elegir *querer* o *no querer*, porque ello abriría un regreso infinito que la privaría de razón suficiente. La voluntad quiere *el bien*. Si ella pudiera elegir querer o no, caería en una *indiferencia de equilibrio*, y eso sería tan grave como suponer que Dios puede ser *indiferente* al bien. Por ello, Leibniz nunca insistió en esta estrategia.

Y entonces, finalmente, *¿por qué fue necesario el segundo paso argumental para salvar la contingencia*? Hacia 1686, el panorama en la reflexión de Leibniz era difícil:

i. una *fundamentación lógica*, basada en la posibilidad de las esencias no actualizadas, que resultaba *insuficiente*, y

ii. una *fundamentación no-lógica*, basada en la libre voluntad divina, que resultaba *inviable*.

Leibniz necesitaba una *diferencia cualitativa* entre verdades necesarias y contingentes. El intento de hallarla en un acto libre de la voluntad divina había fracasado, porque implicaba un regreso infinito incompatible con la noción de voluntad y el PRS. Por ende, Leibniz reintentó una *fundamentación lógica* más compleja: siguiendo el camino de sus reflexiones sobre la verdad y el cálculo lógico, *trasladó el infinito* que antes había ubicado en *la serie de voliciones divinas* a *la serie de razones para probar la inclusión conceptual del predicado en el sujeto de una proposición contingente*, postulando la posibilidad de una *analogía* entre el *análisis matemático infinitesimal* y el *análisis de las nociones*. Esta fue la "nueva e inesperada luz" que, según el texto de 1689, le aportó la matemática para el descubrimiento del *rasgo distintivo* de las verdades contingentes: la idea de que *la raíz de la contingencia es el infinito en las razones* (Cf. A VI, iv: 1654). Pero esa luz no era tan nueva, ya había sido probada en su búsqueda de una fundamentación *voluntarista*, *no-lógica*.

3. Conclusión

De acuerdo a este análisis, la necesidad del segundo paso argumental en la reflexión leibniziana sobre la contingencia no emergió por una evolución lineal de sus ideas lógicas, sino a partir de *una contrastación conflictiva* entre dos modelos de fundamentación alternativos y difícilmente conciliables.

¿Cuál es la verdadera razón de la *contingencia* de ciertas verdades? ¿La complejidad lógica interna de las nociones, o la dependencia externa respecto de la *libre* voluntad divina? Tal es el problema de fondo, y la tensión que, irresuelta, recorre los escritos leibnizianos de 1686 a 1689. La misma puede detectarse en el escrito aquí analizado, en el que, llamativamente, Leibniz opone las verdades *demostrables o necesarias* a las verdades *libres o contingentes* (Cf. A VI, iv: 1658) Mientras que el primer polo de la oposición asocia la necesidad al *plano lógico*, el segundo asocia la contingencia al *plano voluntarista*.

En el fondo de esta tensión, subyace el problema que Leibniz alertaba en el fragmento inicial del texto: el de la *justicia divina*. Apelar a un *fundamento voluntarista*

parece conducir a un Dios con una voluntad *indiferente* al bien; apelar a un fundamento lógico parece resignarse a un Dios carente de *libertad*. En 1689, Leibniz apuesta todo a esta segunda opción. La pregunta que queda abierta es: ¿puede sostenerse una *filosofía cristiana* con un Dios determinado *necesariamente* a elegir lo mejor?

Bibliografía

A: *Leibniz, G. W. Sämtliche Schriften und Briefe.* Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlín. (Darmstadt, 1923 y sgts., Leipzig, 1938 y sgts., Berlin, 1950 y sgts.)

de Olaso: Ezequiel de Olaso (comp.), *G. W. Leibniz. Escritos filosóficos*, Buenos Aires, Charcas, 1982.

Lad: *Gottfried Wilhelm Leibniz. Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, Concha Roldán Panadero (comp.), Madrid, Tecnos, 1990.

Adams, Robert-Merrihew (1972) "Must God Create the Best?", en *Philosophical Review*, nº 81, pp. 317-32.

Adams, Robert-Merrihew (1977) "Leibniz's Theories of Contingency", en *Rice University Studies*, vol. 63, nº 4, pp. 1-41.

Adams, Robert-Merrihew (1994) *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist,* Oxford University Press.

Brown, Stuart (1984) *Leibniz*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Brown, Stuart (ed.) (1999) *The Young Leibniz and his Philosophy (1646-76)*, Dordercht, Kluwer Academic Publishers.

Burbage, F. & Chouchan, N. (1993) *Leibniz y el infinito*, Paris, Presses Universitaires de France, trad. Alejandro M. Maldonado.

Couturat, Louis (1901, reimp. 1961) *La logique de Leibniz*, Paris, Hildesheim.

Couturat, Louis (1972) "On Leibniz`s Metaphysics", en Frankfurt, Harry (ed.), *Leibniz. A Collection of Critical Essays*, Garden City, N. Y., Anchor Books, pp. 19-45.

Curley, Edwin M. (1972) "The Root of Contingency", en Frankfurt, Harry (ed.), *Leibniz: A Collection of Critical Essays*, Garden City, N.Y.: Doubleday Anchor, pp. 69-97.

Friedmann, Georges (1946) *Leibniz et Spinoza*, Paris, Gallimard.

Grua, Gaston (1953) *Jurisprudence universelle et Theodicée selon Leibniz*, Paris Presses Univeritaires de France.

Hacking, Ian (1974) "Infinite Analysis", en *Studia Leibnitiana* nº 6, pp. 126-130.

Hacking, Ian (1982) "A Leibnizian Theory of Truth", en Hooker, M. (ed.), *Leibniz: Critical and Interpretive Essays*, Minneapolis, University of Minnessota Press, pp.185-195.

Jolley, Nicholas (ed) (1995) *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge : Cambridge University Press.

Lovejoy, Arthur Onken (1972) "Plenitude and Sufficient Reason in Leibniz and Spinoza", en Frankfurt, Harry (ed.), *Leibniz. A Collection of Critical Essays*, Garden City, New York, Anchor Books, pp. 281-334.

Mercer, Christia (2001) *Leibniz's Metaphysics: Its Origins and Development*, New York, Cambridge University Press.

Moll, Konrad (1999) "*Deus sive harmonia universalis est ultima ratio rerum:* the conception of God in Leibniz's early philosophy", en BROWN, Stuart (ed.), *The Young Leibniz and his Philosophy (1646-76),* Dordercht, Kluwer Academic Publishers, pp. 65-78.

Mondadori, Fabrizio (1986) "Necessity ex Hypothesi", en Centro Fiorentino, *The Leibniz Renaissance*, Florencia, Leo Olschki, pp. 191-222.

Parkinson, G. H. R. (1999) "Sufficent reason and human freedom in the *Confessio Philosophi*", en BROWN, Stuart (ed.), *The Young Leibniz and his Philosophy (1646-76),* Dordercht, Kluwer Academic Publishers, pp. 199-222.

Rescher, Nicholas (1981) *Leibniz's Metaphysics of Nature*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company.

Rescher, Nicholas (2001) "*Contingentia Mundi*. Leibniz on the World's Contingency", en *Studia Leibnitiana*, nº 33, pp. 145-162.

Rescher, Nicholas (2002) "Leibniz on God's Free Will and the World's Contingency", en *Studia Leibnitiana*, nº 34, pp. 208-220.

Rice, Hugh (2009) "Fatalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/fatalism/>.

Russell, Bertrand (1977) *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*, Buenos Aires, Siglo veinte.

Rutherford, Donald & Cover, J. A. (ed.) (2005) *Leibniz. Nature and Freedom*, New York, Oxford University Press.

Rutherford, Donald (1995) *Leibniz and the Rational Order of Nature*, New York, Cambridge University Press.

Schepers, Heinrich (1999) "Posibilidad y contingencia. Historia de la terminología filosófica anterior a Leibniz", en *Revista de Filosofía y Teoría Política*, nº 33, pp. 43-63.

Sleigh, Robert (Jr.) (1982) "Truth and Sufficient Reason in the Philosophy of Leibniz", en Hooker, M. (ed.), *Leibniz: Critical and Interpretative Essays*, Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 209-242.

Sleigh, Robert (Jr.) (1990) *Leibniz & Arnauld. A Commentary on Their Correspondence.* New Haven/London, Yale University Press.

Consideraciones leibnicianas respecto a la prueba ontológica de la existencia de Dios: una prueba de la posibilidad y un cambio en el criterio de verdad

Federico Li Rosi (UBA)

Introducción

Tres versiones incompletas de la prueba ontológica

Descartes presenta en sus escritos filosóficos al menos tres versiones de la llamada "prueba ontológica" de la existencia de Dios: en orden cronológico, (1) una primera, en la quinta de las *Meditaciones metafísicas*, (2) una distinta, en la *Respuesta* a las *Primeras objeciones* que Caterus presento a las *Meditaciones*, y finalmente (3) una última versión, en las *Respuestas* a las *Segundas Objeciones* y en las secciones iniciales de *Los principios de la filosofía*. Básicamente, estas tres versiones podrían reconstruirse de la siguiente manera:

(1) La versión de la quinta meditación consiste simplemente en constatar que, por una parte, la idea del Ser perfectísimo contiene en sí todas las perfecciones y que, por otra, la existencia debe ser contada entre las perfecciones, de lo cual se seguirá que el Ser perfectísimo -esto es, Dios- existe.

(2) La versión de la prueba que aparece en las primeras respuestas tiene una estructura bastante diversa a la de la anterior, ya que parece poner en juego principios relativos a la voluntad divina, y está basada en una perfección particular atribuida a Dios, a saber, su omnipotencia[1]. El argumento no es del todo claro, ya que parece depender de premisas que en el contexto en que es presentado no se hacen explícitas. De todos modos, es posible ofrecer aquí la siguiente reconstrucción de la prueba, sobre la

[1] Vale la pena notar que, de todos modos, parece razonable suponer que Descartes considera que la multiplicidad de atributos divinos sólo es tal desde nuestro punto de vista limitado, y que en verdad en Dios mismo lo que nos parecen sus múltiples perfecciones (omnipotencia, omnisciencia, etc.) no son más que una única cosa, i.e., su naturaleza. Cf. *Principios* I 23, en donde la voluntad y el entendimiento divino son considerados como una única cosa.

base de la que presenta Anthony Kenny (1968: 135-136), aunque con algunas modificaciones[2]:

(i) Dios es omnipotente.

(ii) Dios puede darse a sí mismo la existencia (de (i)).

(iii) Lo que puede darse a sí mismo la existencia existe.

(iv) Dios existe.

La premisa (iii) parece la más necesitada de justificación, ya que dista de ser evidente por sí. Según Kenny, nuevamente, ella puede apoyarse en otras dos subpremisas: (a) la idea de que si algún agente no hace algo que puede hacer, es porque no quiere; y (b) la idea de que todo quiere existir.

(3) La versión de la prueba presentada en *Principios de filosofía*, es formalmente muy similar a la prueba que vimos en (1), con la única salvedad de que la existencia que se supone que está incluida en la naturaleza divina es la existencia *necesaria*, de la que se sigue a su vez la existencia efectiva o actual.

En relación con estas distintas versiones de la prueba ontológica, Leibniz considera en las "Advertencias a la parte general de los *Principios* de Descartes" que persiste en todas ellas un problema no advertido por Descartes. El punto es, explica, que estas pruebas se sostendrían solo si el Ser perfectísimo fuera posible, en otras palabras, el argumento se sostiene si puede mostrarse que la esencia o naturaleza de Dios, que funciona como punto de partida del argumento, es en principio ella misma posible. Como explica Robert Marrihew Adams (1994: 237-238), el argumento cartesiano pareciera ser incompleto. Es decir que, si bien en esta demostración se muestra que, si la existencia de Dios es posible, entonces Dios existe, también se asume la posibilidad de la existencia de Dios, sin ninguna prueba. Si esto es así, arguye Leibniz, mientras no se demuestre esta posibilidad, la existencia de Dios no queda demostrada.

[2] La diferencia fundamental entre la presentación de la reconstrucción aquí ofrecida y la de Kenny consiste en que él agrega como premisa la tesis de que "la existencia de Dios es posible"; pero, justamente, Leibniz tiene razón al suponer que esa es una cuestión de la que Descartes tiene que ocuparse, aunque de hecho no se haya ocupado.

1. La estrategia leibniciana frente a la prueba ontológica

1. 1 Aquello que sí muestra el argumento ontológico

Como se ya se adelantó en la introducción, el argumento cartesiano, en sus diferentes formulaciones o versiones, es incompleto dado que asume sin prueba alguna que la existencia de Dios es posible – y esto puede ser puesto en duda-. Sin embargo, tal como es presentada la prueba ontológica por el Cartesianismo, queda demostrado algo, a saber, que *si* la existencia de Dios es posible –suponiendo que se haya ofrecido una prueba o demostración de la posibilidad de tal existencia-, entonces Dios existe. Leibniz acepta que el condicional queda justificado por el argumento ontológico llevando a cabo un tránsito lógico desde la existencia posible hacia la existencia actual. Se puede expresar esta idea de la siguiente manera. En primer lugar, la posible existencia – o directamente la Posibilidad- de una cosa cualquiera y la esencia de esa misma cosa son inseparables; es decir, si la verdad de una de ellas (tanto de la posibilidad como de la esencia) existe, entonces también existirá la posibilidad de la otra. Si se instancia ese primer paso se da a lugar lícitamente a un segundo momento: la posible existencia o posibilidad de Dios y la esencia de Dios son inseparables[3]. Pero sucede que –avanzando hacia un tercer momento- la esencia de Dios y su existencia actual son inseparables.

No obstante, se podría pensar que acaso esto último no sea del todo claro por sí mismo. Si bien es cierto que -ofreciendo una respuesta en la línea cartesiana- la suprema perfección de Dios bastaría para justificar la idea de que la esencia de Dios y su existencia actual son inseparables, tal vez esta confianza en la pretendida perfección solo ofrezca razones aparentes para aceptar este tercer momento. De hecho el propio Leibniz parece empeñado por ofrecer una sub-prueba para sostener la idea de la inseparabilidad entre esencia y existencia actual, definiendo a Dios como un Ser necesario.[4] En este sentido, resulta oportuno considerar lo que Margaret Dauler Wilson (1978: 207) dice sobre la manera de entender la sugerencia cartesiana de que la existencia está implicada formalmente por las propiedades que definen la esencia de

[3] Tal vez resulte pertinente agregar que en esta instancia de su argumentación Leibniz expresa que la esencia de una cosa es la razón específica de su posibilidad. A VI, iii, 583; cf. VE 47. En efecto, esta afirmación seria la base que justifica este segundo momento.

[4] A VI, iii, 582. *"Definition of God or the Being-of-itself".* Donde Leibniz utiliza esta definición en la construcción de su razonamiento: "Dios es un ser cuya existencia se sigue de su posibilidad (o esencia). Si entonces Dios, definido de esta manera, es posible, se infiere que existe".

Dios. Según Wilson, el argumento ofrecido por Descartes que sostiene que la existencia necesaria está conectada (necesariamente) con la propiedad de ser "perfección máxima" puede dar a lugar a la muy conocida objeción de que podrían "generarse argumentos ontológicos" para una clase cualquiera de cosas – por ejemplo, para los leones de perfección máxima. De esta manera Leibniz no solo se aparta de la manera en que Descartes aborda el argumento ontológico sino que también evita posibles objeciones relacionadas a las "ideas de perfección". Desde luego, el punto más difícil de resolver persiste y es el de poder afirmar justificadamente esta *posibilidad* involucrada aun definiendo a Dios como Leibniz lo hace. De todas formas, adoptando la estrategia leibniciana se obtiene la ventaja de culminar el argumento de manera más solida que la convencional. Pues, si la esencia de Dios involucra la necesidad de la existencia -por definición Dios es y se entiende como Ser necesario- la existencia y esencia de Dios son inseparables; y a este punto es al que se pretendía llegar.

La conclusión que se desprende de este análisis es el arribo al punto de llegada del proceso o camino lógico que parte desde la existencia posible. Esto es, se arriba a la existencia actual partiendo de la existencia posible: la posible existencia o posibilidad de Dios y su existencia actual son inseparables. Dicho con otras palabras, efectivamente la prueba ontológica, para Leibniz, pone en evidencia que, asumiendo que Dios es posible se sigue o infiere que Dios existe actualmente o de hecho.

1. 2. Una prueba de la posibilidad y su relación con un nuevo criterio de verdad

Para que su versión del argumento ontológico quede completa Leibniz ofrecerá una prueba de la posibilidad del Ser necesario. El razonamiento que se presentará logró su máximo desarrollo sobre todo en una carta enviada a la Princesa Elizabeth en el año 1678, aunque bien se pueden rastrear adelantos notables en diferentes escritos del año 1676. De manera concreta, lo que preocupa a Leibniz, es la posibilidad de que pudiera haber, de manera solapada, una contradicción en la noción de Dios, entendida en términos de la "suma de todas las perfecciones". Podría contraobjetarse a esto último, desde una perspectiva cartesiana, que la prueba de la posibilidad ya ha sido dada al establecerse que la idea de Dios es clara y distinta – más aún, como sostiene Descartes,

la idea más clara y distinta de todas. En este sentido, la objeción leibniciana debe entenderse como impugnando el criterio cartesiano en cuestión.

Leibniz presenta una disidencia básica con respecto al método filosófico de Descartes. Emplear la duda como método, para Leibniz, debería generar reservas dado que pareciera ser subjetivista admitir como verdadero lo primero que resista la duda; Leibniz tiene la idea de una primera verdad en un método axiomático.

Este punto tiene que ver con cómo explica Descartes el error y el comentario de Leibniz a esta explicación. Para Descartes, el entendimiento es puramente pasivo y el asentimiento lo presta la voluntad. Básicamente, el error aparece cuando la voluntad presta el asentimiento, e induce a error o bien porque va más allá de los datos del entendimiento, es decir, precipita, o bien, por exceso de prevención. Ahora bien, para Leibniz, cuando se hace la pregunta por el origen del error, la respuesta debe estar orientada en el cálculo. Dirá pues que el origen de los errores humanos es el mismo que el origen de los errores en el cálculo, a saber, la falta de atención y memoria. Para Leibniz pensar es calcular. Y tenemos una falta que es nuestra debilidad. De manera que, prestando atención a la forma lógica, quedaría suprimida la base de los errores humanos: "Así para evitar todos los errores solo se necesita emplear con gran perseverancia y rigor las reglas más usuales de los lógicos" (Leibniz, ´76-´78: 433; trad. De Olaso)

El error, entonces, sería más un problema psicológico, el de la falta de atención y memoria, las ganas de triunfar en una discusión, la vehemencia del deseo, etc.

La cuestión central estaría en notar que en el fondo la crítica leibniciana es una crítica al criterio de verdad de Descartes, la claridad y distinción. Para Leibniz el criterio de verdad es el de la forma lógica objetiva y no la intuición: "No es muy útil la regla tan propagada de aprobar solo las cosas claras y distintas si no se proporcionan mejores notas de lo claro y de lo distinto que las que Descartes ha ofrecido. Son preferibles las reglas de Aristóteles y de los geómetras..." (Leibniz, ´76-´78: 428; trad. De Olaso). Por lo que el criterio de verdad es la forma lógica objetiva y no la intuición. En una filosofía centrada en la intuición -como en la filosofía cartesiana- es esencial el recogimiento y el silencio. En la filosofía formalista de Leibniz no tiene ninguna importancia eso pues basta con que se hagan bien las operaciones de cálculo. Por ello Leibniz se ocupa de recordar a todo momento la cuestión del análisis. El arte del análisis consiste en un camino que lleve a los elementos últimos del pensamiento; en llegar a los conceptos

más simples. Eso es propiamente una demostración para Leibniz: analizar hasta llegar a identidades.

2. Conclusión

El por qué de la prueba de la posibilidad y la crítica al criterio de verdad cartesiano

En las tres versiones del argumento parece haber un problema pasado por alto por parte de Descartes, a saber, la ausencia de una prueba de la posibilidad misma de la naturaleza o esencia de Dios. Por ello, las versiones del argumento cartesiano en favor de la existencia de Dios son incompletas. Resulta imperioso ofrecer tal prueba de la posibilidad pues es el punto de partida del argumento ontológico. Sucede a menudo que, encerrada, se oculta una contradicción en la noción compuesta. La crítica a las diferentes versiones del argumento ontológico –crítica que sostiene que mientras no se demuestre la posibilidad de Dios, no se demuestra perfectamente la existencia de Dios- viene a mostrar, de manera general, que de una definición nada puede inferirse con seguridad acerca de lo definido, mientras no conste que la definición no encierra contradicción o, lo que es lo mismo, que expresa algo posible. Pudiera ser que – y en parte esta es la propuesta que se ha intentado defender- las reservas de Leibniz ante la prueba cartesiana de la existencia de Dios se deban fundamentalmente a la construcción de una nueva tipificación de las ideas que sustituye la cartesiana, de la que se desprende que no es suficiente tener una idea clara y distinta para saber que se está hablando de algo. El punto central es, en definitiva, que el criterio de verdad cartesiano –el de claridad y distinción- deberá ser sustituido por otro, el de la forma lógica objetiva, para descomponer suficientemente las nociones. Es decir, es en el análisis de los elementos últimos del pensamiento, en el análisis que llega hasta los conceptos más simples, donde Leibniz encuentra propiamente una demostración.

Bibliografía

Adams, R. M. (1994) *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*, Nueva York, OUP.

Alston, W. (1960) "The Ontological Argument Revisited", en *Philosophical Review* 69.

Chappell, V. (1997) "Descartes' Ontology", en *Topoi* 16, Cottingham, J. (1986) *Descartes*, Oxford, Blackwell.

Descartes, R. (1996) *Oeuvres de Descartes*, 11 vol., publicadas por Ch. Adams et P. Tannery, Paris, Vrin.

Kenny, A. (1968) *Descartes. A Study of his Philosophy*, Nueva York, Random House.

Leibniz, G. W. (1875-90) *Die philosophischen Schriften* (ed. C.I. Gerhardt, 7 vols., Berlin; reimpresión Hildesheim, 1960-1)

Wilson, M. D. (1978) *Descartes*, Londres, Routledge.

La relación entre Práctica y Filosofía de la matemática en Leibniz:la noción de Formas de Expresión

Erika Rita Ortiz (UNC)

Las obras de Leibniz han pasado no sólo a la historia de la filosofía, sino también a la de la matemática, y otras áreas del conocimiento, producto del interés de nuestro autor en el abordaje de temas de muy diferente índole. En el presente, trabajo me ocuparé de una relación particular, la de la práctica matemática de Leibniz con su epistemología de la matemática. En el período que va desde 1676 hasta mediados de la década de 1680 Leibniz se encuentra concentrado en el desarrollo de un *ars inveniendi*, un método para conducir a nuevos conocimientos. En este marco, toma una importancia central, la idea de *forma de expresión*, la cual es una heredera de su manera de concebir el proceso de representación. La noción de formas de expresión aparece por primera vez en el marco de la práctica matemática, en particular en el abordaje de Leibniz del problema de la cuadratura del círculo. Dicho abordaje, evidencia que la práctica matemática tuvo influencia en su epistemología posterior, es así que si bien los escritos dedicados a la cuadratura del círculo datan de 1672 a 1675, el autor recurre a ellos en etapas posteriores a fin de analizar las consecuencias epistemológicas del mismo. Puede decirse que la relación entre práctica matemática y filosofía no fue unidireccional.

1. Análisis y formas de expresión

La búsqueda de un "arte de la invención" está ligada a una distinción en boga en el siglo XVII, que es la distinción entre análisis y síntesis. En el contexto del siglo XVII Leibniz entiende, al igual que varios de sus contemporáneos, que la construcción del conocimiento consta de dos procesos irreductibles entre sí, el de la síntesis y el del análisis. El primero de ellos se entiende, en líneas generales, como la transformación de un problema complejo en uno más simple a fin de dar con soluciones que traigan

consigo un aumento de conocimiento. Por otro lado, la síntesis consiste en la composición deductiva de los resultados alcanzados en el análisis. En este trabajo, analizaremos los lineamientos principales del proyecto del *ars inveniendi* de Leibniz y cómo los mismos tienen en buena medida su origen en su práctica matemática, en particular, nos dedicaremos al abordaje que Leibniz realizó de la cuadratura del círculo.

El proyecto de una *ars inveniendi* para Leibniz guarda estrecha relación con el contexto de resolución de problemas, y de este modo con la práctica matemática. En este marco el tema cambio de representación adquiere una gran centralidad, por esta razón la idea de un *ars inveniendi* no puede ser comprendida si no se tiene en cuenta su teoría de la representación, la cual es de carácter novedoso en tanto que no se centra en la relación de similitud sino que adquiere importancia la noción de expresión. Para Leibniz diferentes caracteres expresan diferentes aspectos de la realidad, y en el caso de la matemática, revelan los diferentes aspectos de un problema.

A partir de 1678 encontramos su teoría de la representación, basada en la noción de expresión, más desarrollada. Así, en su fragmento *¿Qué es idea?* Afirma que la relación de representación no puede tener como criterio la similitud, sino que su lugar debe ser ocupado por la noción de expresión:

> Se dice que expresa una cosa aquello en lo que hay respectos (habitudnes) que responden a los respectos de la cosa que va a expresarse. Pero esas expresiones son varias, por ejemplo, las medidas de la máquina expresan la máquina misma, la expresión de una cosa sobre el plano expresa el sólido, el discurso expresa pensamiento y verdades, las cifras expresan números, la expresión algebraica expresa círculos y otra figuras (Leibniz, 1678: 209).

A partir de allí, podemos observar el distanciamiento del paradigma de la similitud, apuntando hacia una noción de correspondencia entre, la estructura exhibida por el carácter y la de la cosa que dicho carácter representa. La idea de una correspondencia estructural ya no apunta, de este modo, a una similitud perceptiva sino una similitud de la estructura exhibida por los caracteres, aunque la noción de expresión tiene en su base la idea de una similitud, de tipo estructural, esta ya no es perceptiva sino que es analógica[1].

[1] "[…] resulta evidente que no es necesario que aquello que expresa sea igual a la cosa expresada siempre que se conserve alguna analogía para con los respectos." (Leibniz, 1678: 209)

Ahora bien, ¿cuál es la importancia de esto para la epistemología lebiniciana? Dado que para nuestro autor no hay posibilidad de conocimiento independientemente del lenguaje, este constituye el instrumento indispensable para alcanzar el conocimiento. De esta manera, surge la cuestión de si podemos aseverar que estos diferentes formas de expresión tienen *per se* diferente valor epistémico. Leibniz contestará de manera negativa: "sólo por la contemplación de los respectos de aquello que expresa podemos llegar al conocimiento de propiedades que corresponden a la cosa que va a expresarse" (Leibniz, 1677: 205). Parafraseando a Leibniz, sólo a partir de las relaciones exhibidas por los caracteres podemos conocer la estructura de aquello que expresan, y esto independientemente del grado de similitud perceptual de los caracteres utilizados ya que, lo que todas las diferentes formas de expresión tienen en común es su capacidad de exhibir la estructura del mundo.

Ahora bien, que el proceder en la búsqueda y la justificación del conocimiento no consista en un caótico y arbitrario reemplazo de unos caracteres por otros es un hecho que se desprende de la observación de los avances realizados por Leibniz, lo cual nos lleva a plantear la pregunta acerca de cuáles son las razones para preferir una sistema de expresión u otro. El fundamento de una elección de este tipo, afirmará Leibniz, no depende de un criterio a priori sino que el sistema de representación seleccionado dependerá del problema a solucionar, de la disciplina al que problema pertenece, etc. por lo que los criterios no pueden ser más que contexto-dependientes del problema a solucionar. La cuestión de la elección entre las múltiples forma de expresión disponibles se da en el contexto del análisis "Y ocurre en el análisis, aunque el emplear caracteres diferentes se perciben con mayor facilidad diferentes propiedades de las cosas" (Leibniz, 1677: 206).

En relación al conocimiento matemático el proyecto de un *ars inveniendi* adquiere características específicas, entre las cuales se destacan el hecho de que los problemas son problemas de tipo particulares cada uno con una estructura que lo caracteriza de acuerdo a su complejidad. Además, la resolución de un problema no hace uso de soluciones o demostraciones previas, en la medida que el objetivo es la adquisición de nuevo conocimiento y el desarrollo de nuevas herramientas matemáticas. La posibilidad de alcanzar nuevas y mejores soluciones está indisolublemente ligada al desarrollo y puesta en juego de diversas formas de expresión. El supuesto que subyace en la epistemología matemática de Leibniz es que los problemas poseen una estructura

compleja susceptible de ser simplificada, o dicho en otros términos, los problemas pueden volverse tratables por medio del análisis. El problema presenta así múltiples facetas, y los diferentes abordajes dependen de las herramientas simbólicas que se diseñen para tal fin. Tal capacidad para dar con nuevas soluciones consiste en buscar revelar diferentes aspectos del problema a solucionar. Esta tarea sólo puede ser llevada a cabo mediante la sustitución de caracteres, ya que estos son las herramientas que, mediante su función expresiva, pueden hacer visibles otros aspectos del problema que quedaban ocultos mediante otras formas de expresión. A partir de estas características puede entreverse una concepción de la matemática como una práctica abierta susceptible de revisiones en vistas a la obtención de nuevas soluciones a los problemas particulares que la motivan. Esta actividad de revisión constante de las soluciones alcanzadas mediante el análisis está en consonancia con otra característica central en la epistemología leibniciana que es la idea de que las diferentes formas de expresión no logran agotar un problema. La búsqueda de nuevas formas de expresión no sólo poseen un peso heurístico para Leibniz sino también un fuerte peso epistémico, debido a que mediante ellas se puede llegar a soluciones de un problema que a la luz de otras formas de expresión lucia intratable, esto se observará de manera clara en el caso de la cuadratura del círculo.

2. Leibniz y la Cuadratura del Círculo

Como se mencionó al inicio del trabajo se pueden observar como algunos elementos de la concepción del conocimiento matemático de Leibniz se encuentran perfilados en sus escritos matemáticos, tal es el caso de sus escritos referentes al problema de la cuadratura del círculo desarrollados en el período 1672 – 1675. En vistas a que sólo nos ocupamos de la práctica matemática de Leibniz en relación a su epistemología no realizaré un análisis exhaustivo de la solución matemática que Leibniz otorgó, sino que más bien realizaré un seguimiento de las estrategias generales que luego Leibniz intenta extrapolar.

El problema de la cuadratura del círculo tiene su origen en la geometría clásica, el mismo consiste en construir un cuadrado con igual área a la de un círculo dado utilizando regla y compás. En el *Prefacio al opúsculo de la cuadratura del círculo*

Leibniz presenta una clasificación de los diferentes tipos de cuadraturas que se pueden dar, esto es, las diferentes formas de resolver el problema. En las mismas distingue entre cuadraturas empíricas y racionales, la primera de ellas son las que logran la construcción de una cuadrado a partir de una círculo material. Leibniz no se ocupará de estas sino de las cuadraturas racionales que son aquellas que surgen de una teoría o a partir de cierta regla. Dentro de las racionales Leibniz distingue las racionales aproximadas y las racionales exactas, y en ambas realiza una distinción de acuerdo a si utilizan métodos geométricos o algebraicos. Así, en las cuadraturas aproximadas que son aquellas que permiten la reducción del error, sitúa Leibniz los trabajos de Gregory, donde se procede aritméticamente, y el método de polígonos inscritos y circunscritos de Arquímedes, propio de los métodos apagógicos siendo estos geométricos. Para el caso de las cuadraturas racionales exactas Leibniz reconoce las obtenidas por cálculo de las obtenidas por trazado de líneas. Una cuadratura racional exacta por trazado de líneas sería aquella que diese los pasos mediante los cuales se puede transformar un círculo en un cuadrado con igual área, ya sea utilizando regla y compás, o a través de las técnicas, ya no de la geometría clásica, sino de la geometría analítica. La cuadratura exacta restante es aquella que se realiza por cálculos aritméticos. Leibniz distingue en esta última variante dos subtipos de acuerdo al tipo de resultados que se obtengan:

> Por la cantidad, por ejemplo, si se da algún número racional o irracional o también Algebraico, incluido en cierta ecuación, por el que se expresa el valor del arco del círculo. Por progresión, si se muestra cierta progresión, de la cual se da la regla de continuación al infinito, que expresa exactamente, tomada toda a la vez, el valor del arco o del círculo. La primera expresión la llamo Analítica, la posterior, en fin, como la progresión procede por números racionales, parece que puede proponérsele con razón el título de Cuadratura Aritmética. (Leibniz, GM V 97, trad. Manuel Luna Alcoba)

La solución dada por Leibniz consiste en presentar el valor del área de un cuarto de círculo como una suma infinita, constituyendo así una cuadratura aritmética. La figura de abajo representa la estrategia de Leibniz que se inicia con [2] la división del círculo en diferentes triángulos que se interceptan en un punto A, donde A pertenece al círculo. De esta manera se puede observar que Leibniz parte de un problema geométrico. Cada uno de los triángulos obtenidos por la división realizada en el primer

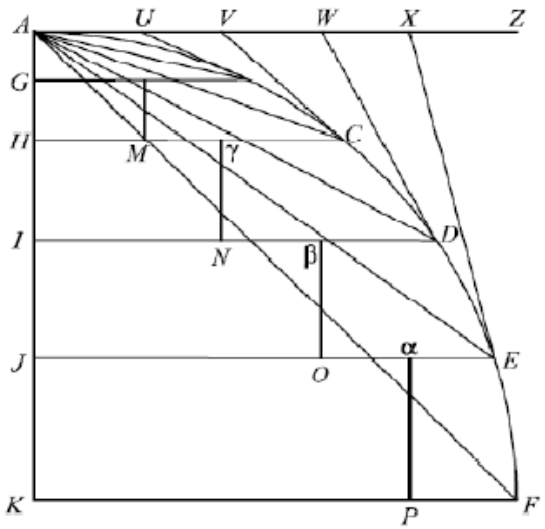
[2] Para el abordaje de la cuadratura del círculo retomamos Jones (2006) capítulos 5 y 6 y el *Prefacio al opúsculo de la cuadratura del círculo* (GM V 93-98) trad. De Manuel Luna Alcoba.

paso consta de dos lados rectos y uno circular. En un segundo paso, se construyen rectángulos a partir de los triángulos obtenidos en el primer paso, usando las tangentes al círculo, tal como lo indica la figura. En un tercer paso se deja de considerar la totalidad del círculo y se pasa a trabajar con un cuarto del mismo, determinando que el área de este sector circular será igual al área del triángulo AFK más el área de todos los triángulos restantes. Hasta este paso, la estrategia de Leibniz sólo resulta de la manipulación geométrica del círculo dado al inicio del problema. Ahora bien, dado que la división del círculo puede seguirse infinitamente se tiene que el sector circular puede ser transformado en una curva definida por los vértices de los rectángulos (α, β, γ,…). De lo anterior se tiene que el área del cuarto de círculo es igual a AFK + ½ el área de la curva formada por αβγ. Y el área bajo dicha curva se encuentra descrita por la ecuación

$$x = \frac{2aza^2}{a^2 + 2a}$$

Donde que es una variable correspondiente a la secuencia de valores AG, AH, AI,… y z es la variable correspondiente a AU, AV, AW,…. Para cada uno de estos valores arrojados por la ecuación de arriba Leibniz transforma la ecuación en una equivalente que se expresa a través de una suma infinita. De modo que para el cuarto círculo de radio 1 obtiene que su área es:

$$\frac{\pi}{4} = \frac{1}{1} - \frac{1}{3} + \frac{1}{5} - \frac{1}{7} \ldots$$



Reducción del círculo. Los recatangulos se forman copiando las longitudes AX, AW, AV, AU,… (formadas por las tangentes, en los segmentos KFy JE, JE e ID, …, para formar KP y Jα, JO e Iβ,…, (donde cada rectángulo tiene dos veces el área del triangulo correspondiente). Así, el círculo es transformado en una curva definida utilizando las tangentes del círculo.

Imagen extraída de (Jones, 2006:172)

2.1 La cuadratura del círculo y su relación con el proyecto de un arte de la invención

En la sección 1 se expusieron los elementos que caracterizan el *ars inveniendi* leibniciano entre ellos destacamos que el mismo se encontraba ligado al análisis y se orientaba a la resolución de problemas particulares. Para la resolución de problemas particulares no se partía de soluciones previas a los mismos. Este elemento ya se encuentra perfilado en el esfuerzo de Leibniz de distinguir la solución propia de las previas mediante una clasificación que logra poner en relieve los aspectos en que se fundan. En la cuadratura de Leibniz observamos que las sumas infinitas tienen un papel central y que las ecuaciones algebraicas no tienen por objeto la construcción de un cuadrado. Así, esta cuadratura, siguiendo la clasificación del autor, es una cuadratura por cálculo. Además, en la medida en que los términos infinitos tomados todos de una vez dan el valor exacto del área del cuarto de círculo, se tiene que la cuadratura en cuestión es una cuadratura racional exacta por progresión de una cantidad, esto es, una cuadratura aritmética.

Hay que destacar que en el contexto histórico donde Leibniz desarrolla su solución la utilización de series infinitas era problemático, ya que no había garantías de que estas fueran la contraparte aritmética de los procesos geométricos de divisibilidad infinita[3]. Pero este no era el único elemento cuestionable, también lo era la dificultad para dar significado a una suma con un número infinito de términos. En vista a estas dos objeciones Leibniz intenta justificar su cuadratura. En este intento de justificación veremos aparecer varios elementos que luego serán centrales para la caracterización, en períodos posteriores, del *ars inveniendi* leibniciano.

Para la justificación de las sumas infinitas evalúa el valor de su solución frente a otras que no utilizan series de sumas. Las objeciones con las cuadraturas aproximadas atienden a que las mismas si bien pueden reducir el error, nunca pueden eliminarlo totalmente y dar así con un valor exacto. Con respecto a su cuadratura aritmética, reconoce la dificultad concerniente a la significación de una suma infinita pero destacando el hecho de que la misma constituye una solución exacta, aventajando a las cuadraturas aproximadas. Ante esta situación, Leibniz entiende que una solución que

[3] Para una exposición referente al estatus ontológico y epistemológico de las series infinitas véase Mancosu (1996), especialmente capítulo 2.

aventaje a la suya sería una cuadratura exacta por cantidad o una exacta por trazado de líneas. Mientras que una solución perfecta sería una solución exacta que fuera a la vez analítica (por cantidad) y lineal (por trazado de líneas):

> Además, quedan dos cuadraturas exactas, una Lineal o Geométrica, la otra Analítica. Ciertamente, no todo lo Analítico es Geométrico. En efecto, pueden expresarse ciertas magnitudes, que no pueden mostrarse con el trazado de líneas por las artes conocidas y, al contrario, pueden trazarse líneas por instrumentos cuya expresión aún no está en nuestro poder. […] También será cuadratura perfecta aquella que sea a la vez Analítica y lineal, o que se construya de igual manera que las líneas referibles a ecuaciones de ciertas dimensiones. (GM V 98)

Sin embargo, no hay posibilidad de obtener una cuadratura exacta por cantidad ni una cuadratura exacta por trazado de líneas y por tanto, no hay posibilidad de una cuadratura perfecta. En este punto, aparece un elemento que será central en la concepción del conocimiento matemático de Leibniz que es que las diferentes formas de expresión no logran agotar un problema dado. Sino que cada una de ellas sólo permite dar cuenta de ciertos aspectos del problema. La imposibilidad de obtener cuadraturas analíticas o lineales exactas obedece a la naturaleza misma del problema[4], o en términos leibnicianos, a la estructura del problema. De esta manera, la justificación de la búsqueda e introducción de diferentes formas de expresión ya no obedece a cuestiones heurísticas sino epistémicas; en tanto que el problema de la cuadratura del círculo es intratable fuera de esta forma de expresión. A propósito del papel de la introducción de nuevas formas de expresión Jones afirma que:

> Leibniz stressed the inability to intuit simultaneously many complex truths except through expressions—collections of appropriate characters. In order to maximize human capacity, mathematicians must allow the introduction and use of helpful algebraic-like characters and permit expressions involving those characters to be final results. Such expressions must be allowed if one wished to have the maximum amount of partial but certain (mathematical) knowledge possible. (Jones, 2006: 176-177)

De modo que podemos concluir que algunas formas de expresión son mejores que otras en ciertos contextos en vistas a las propiedades que queremos conocer, sin embargo, ninguna de ellas exhibe totalmente el objeto de estudio -o el problema a resolver en el caso de la matemática- . Tanto la expresión por números racionales o por

[4] La determinación de la imposibilidad de ambas soluciones incluye detalles técnicos que exceden los objetivos del presente trabajo, por lo que sólo se hace mención de ello.

medio de curvas algebraicas expresan ciertos aspectos del problema que antes continuaban ocultos, sin embargo, este conocimiento que dan no es perfecto, en la medida en que, como vimos sólo logran dar una solución aproximada.

Para concluir podemos observar que el abordaje del problema de la cuadratura del círculo muestra las principales características que su epistemología tendrá después de esta etapa. Tales características son la idea de que los problemas y los objetos de estudio tienen una estructura compleja que es exhibida por las diferentes formas de expresión, que ninguna forma de expresión logra agotar un problema dado. Finalmente, que la búsqueda y utilización de diferentes formas de expresión no sólo posee una importancia heurística, sino también epistémica. Estas ideas tuvieron sus orígenes en la práctica matemática de Leibniz e influenciaron su posterior epistemología, a su vez que su práctica matemática se guiaba por su proyecto epistemológico, mostrando el mutuo intercambio y enriquecimiento entre estas dos áreas.

Bibliografía

Jones, Matthew (2006) *The good life in the scientific revolution, Descartes, Pascal, Leibniz and the Cultivation of Virtue*, Chicago, The University of Chicago Press.

Leibniz, Gottfried (1672-5), Prefacio al opúsculo de la cuadratura del círculo, trad. Manuel Luna Alcoba, disponible en http://www.telefonica.net/web2/manuelluna/Praefatiotraduccion.pdf

Leibniz, Gottfried (1677) *Diálogos sobre la conexión entre las cosas y las palabras*, en de Olaso, E (ed. y trad.). 2003. *Escritos filosóficos,* Madrid, Mínimo Tránsito.

Leibniz, Gottfried (1678) *¿Qué es Idea?,* en de Olaso, E (ed. y trad.). 2003. *Escritos filosóficos,* Madrid, Mínimo Tránsito.

Mancosu, Paolo (1996) *Philosophy of Mathematics and Mathematical Practice in the Seventeenth Century*, New York, Oxford University Press.

Creencia pirrónica y error perceptual según Leibniz

Evelyn Vargas (IdIHCS-UNLP-CONICET)

Introducción

Dos presupuestos han oscurecido nuestra comprensión del enfoque moderno del problema epistemológico de la percepción. Por una parte, se atribuye a los filósofos modernos el haber introducido la idea de que en la percepción ciertas entidades intermediarias entre la mente y el mundo (ideas sensibles, etc.) constituyen su objeto inmediato de modo que no podemos conocer los objetos externos directamente (el llamado 'velo de la percepción'). Consecuentemente, la experiencia no puede proveer la justificación de nuestras creencias perceptuales puesto que tales ítems singulares pasivamente recibidos y presuntamente conocidos con certeza[1] no pueden dar cuenta de nuestra responsabilidad epistémica, esto es, no pueden constituir las razones para sostener una creencia perceptual. La posición leibniciana con respecto al vínculo entre percepción, creencia perceptual y justificación puede, sin embargo, poner en cuestión estas suposiciones, pues, como pretendo mostrar, concibe a la percepción como justificación del juicio perceptual (Cf. Vargas, 2011).

1. El problema del error

El caso del error perceptual permite introducir los elementos de análisis de la creencia perceptual. En la *Teodicea* Leibniz presenta el problema del error perceptual en el contexto de la explicación del pecado como privación. Al igual que el mal, el error es una forma de privación porque resulta de nuestras propias limitaciones, de la

[1] Supone además, un sentido estrecho de conocimiento según el cual sólo conocemos lo que creemos con certeza, es decir, aquello de lo que tenemos conciencia infalible.

imperfección de nuestra naturaleza. Por ejemplo, cuando vemos una torre a la distancia nos parece redonda, aunque en realidad es cuadrada:

> Le mal est donc comme les tenebres, et non seulement l'ignorance, mais encor l'erreur et la malice consistent formellement dans une certaine espece de privation. Voicy un exemple de l'erreur, dont nous nous sommes déja servis. Je vois une tour qui paroit ronde de loin, quoyqu'elle soit quarrée. (GP VI, 122)

El ejemplo retoma un tema tradicional del escepticismo antiguo. Según Sexto, "(…) la misma torre aparece circular desde lejos y cuadrangular desde cerca (I, 32)"[2]. Este es uno de los varios casos citados a propósito del quinto tropo de la suspensión del juicio, también conocido como el razonamiento según las posiciones, las distancias y los lugares. En él se contraponen unas apariencias con otras (I, 9). Las apariencias son involuntarias, sentimientos pasivos que no están sujetos a investigación (I, 22) ni por tanto a controversia. Pero, según el escéptico, puede cuestionarse si lo que aparece es tal como aparece. El escepticismo pirrónico busca suspender el juicio acerca de esto último. Así, para el pirrónico 'creer' (πείσθεσθαι) se entiende en dos sentidos: según el primero, creer es simplemente aceptar sin adhesión; en el segundo sentido creer implica una fuerte adhesión o inclinación y también asentimiento por elección (I, 230). El escéptico pirrónico cree sólo en el primer sentido puesto que suspende el juicio. Y aunque sólo la segunda forma de creencia implica juzgar o asentir (pues podemos suspender voluntariamente nuestro asentimiento), ello no impide que el pirrónico conduzca su vida sin sostener opiniones dogmáticas (I, 23), por tanto, una creencia sin juicio explícito puede guiar la acción. Llamaré pirrónica a esta creencia para distinguirla de la creencia dogmática. En nuestro ejemplo afirmar que la torre *es* cuadrada es sostener una creencia dogmática en tanto que el escéptico sólo cree que la torre se le aparece cuadrada o que se le aparece redonda, según sea su ubicación. Puesto que el modo en que las cosas aparecen varía con relación a la posición desde la cual son percibidas, debemos suspender el juicio respecto a su verdadera naturaleza.

Para Leibniz el caso de la torre que parece redonda a lo lejos ilustra un error perceptual en tanto involucra un juicio falso:

> La pensée que la tour est ce qu'elle paroit, coule naturellement de ce que je vois; et lorsque je m'arrête à cette pensée, c'est une affirmation, c'est un faux jugement:

[2] Sexto Empírico (1993: 23).

> mais si je pousse l'examen, si quelque reflexion fait que je m'apperçois que les apparences me trompent, me voilà revenu de l'erreur. Demeurer dans un certain endroit, ou n'aller pas plus loin, ne se point aviser de quelque remarque, ce sont des privations. (GP VI, 122)

Aparentemente, Leibniz también distinguiría dos estados mentales: cuando el sujeto ve la torre, simplemente acepta lo que aparece, y sólo entonces algo se afirma, esto es, sólo el segundo momento involucra un juicio. Pero Leibniz también dice que el pensamiento de que la torre es tal como aparece se sigue naturalmente de la percepción de la torre, es decir, la creencia se forma espontáneamente. Ahora bien, si el juicio resulta simplemente de persistir en el mismo pensamiento, persistencia ésta que es comparable a la inercia natural de los cuerpos, no podemos suponer, como Descartes, que el juicio es producto de la voluntad. Como veremos, la solución leibniciana al desafío escéptico se opone fundamentalmente a la concepción cartesiana del juicio y, consecuentemente, el rol de la voluntad con respecto a nuestras creencias será reelaborado.

Otro elemento que Leibniz introduce en su explicación del error es la reflexión, puesto que sostiene que sólo mediante un acto reflexivo el sujeto percipiente puede cuestionar la creencia espontáneamente formada y notar su error.[3] Consecuentemente, aún cuando la creencia perceptual sea verídica, podría ser el caso que la creencia espontáneamente formada no esté justificada en el sentido de que el sujeto no tiene buenas razones para creer. Según una influyente concepción contemporánea

> (…) juzgar, decidirse acerca de qué pensar, es algo de lo cual somos en principio responsables – algo que hacemos libremente, en oposición a algo que meramente acaece en nuestras vidas (…) así el ámbito de la libertad, al menos el ámbito de la libertad de juzgar, puede identificarse con el espacio de las razones (McDowell, 1998: 434)[4].

Poder justificar lo que creemos es esencialmente poder responder a razones (Ibid.). Pero entonces podemos preguntarnos si una creencia leibniciana, que no se forma deliberadamente, puede estar justificada puesto que el status epistémico de la creencia no estaría determinado por la responsabilidad epistémica del sujeto con

[3] Por ejemplo, al recordar que en casos similares los objetos no eran como parecían.

[4]… 'judging, making up our minds what to think, is something for which we are in principle, responsible – something we freely do, as opposed to something that merely happens in our lives (…) so the realm of freedom, at least the realm of the freedom of judging, can be identified with the space of reasons.'

respecto a la creencia. Leibniz estaría sosteniendo que justificación y responsabilidad epistémica no son equivalentes pues las creencias no son acciones deliberadas.

Recapitulando, Leibniz distingue entre la imagen sensorial, la creencia espontánea de que la torre *es* redonda, tal como aparece, el juicio perceptual (con igual contenido) y el acto reflexivo que me hace notar el error. El escéptico, en cambio, suspende el juicio (es decir, el creer dogmáticamente que la torre es de tal o cual manera) porque no puede justificar su elección.

En la interpretación leibniciana el pensamiento que acompaña la imagen perceptual se asemeja a la creencia pirrónica en el sentido de que surge naturalmente de la imagen sensible y se opone al asentimiento por elección. Pero Leibniz rechaza que las creencias espontáneamente formadas no impliquen una fuerte inclinación a creer, y también que no podamos decidir, entre creencias opuestas, cuál de ellas es verdadera. No es el caso que ambas creencias sean iguales en cuanto a su credibilidad. Estos aspectos (espontaneidad e inclinación) están vinculados. Más aún, para responder al desafío escéptico Leibniz debe satisfacer las demandas de nuestras responsabilidades epistémicas al sostener una creencia (que sólo creamos lo que debemos creer dada nuestra posición epistémica) rechazando a la vez la recomendación escéptica de suspender el juicio. Dicho de otro modo, debemos explicar cómo, según Leibniz, la percepción puede justificar nuestros juicios perceptuales al mismo tiempo que preserva un rol para la libertad en la formación de la creencia y el juicio.

2. El juicio perceptual

En las *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum* (GP IV, 354-92) Leibniz sostiene, contra Descartes, que el error no puede ser atribuido sólo a la voluntad. Más precisamente, no juzgamos porque queremos sino porque algo se nos aparece: "Judicamus igitur non quia volumus, sed quia apparet. Et quod dicitur, voluntatem esse latiorem intellectu, argutum est magis quam verum, verbo dicam: ad populum phalerae. Nihil volumus quin intellectui obversetur" (GP IV, 361).

Para alcanzar esta conclusión Leibniz había opuesto error y conocimiento entendidos como especies de creencias, que se distinguen por su valor de verdad. Define creer en general como ser consciente de razones o percepciones, y puesto que ser

consciente no depende de nuestra voluntad, creer o no creer que algo es el caso no dependerá de nuestra voluntad:

> Ad artic. (31. 35). Errores pendere magis a voluntate quam ab intellectu, non admitto. Credere vera vel falsa, quorum illud cognoscere, hoc errare est, nihil aliud quam conscientia aut memoria est quaedam perceptionum aut rationum, itaque non pendet a voluntate, nisi quatenus obliqua arte tandem efficitur etiam aliquando nobis ignaris, ut quae volumus nobis videre videamur. (GP IV, 361)

En textos tempranos dedicados al problema de la obligación de creer en asuntos religiosos Leibniz ya había sostenido el carácter involuntario de la creencia.[5] Leibniz niega que tengamos la obligación de creer en la existencia de Dios basándose en que ser conscientes no está en nuestra potestad y que "creer es ser consciente de razones que nos persuaden" (A 6. 4. 2149). Nótese, sin embargo, que en la concepción posterior se incluyen no sólo razones sino también percepciones que nos persuaden a creer puesto que creer consiste en ser consciente de razones o (*aut*) de percepciones. Al contraponer razones y percepciones podría parecer que Leibniz rechazaría la idea de que las percepciones puedan ser *razones* para creer.

En sus notas a la *Recherche* de Malebranche escribe que toda percepción involucra alguna afirmación que es independiente de la voluntad: "Mihi videtur omnis sensus seu perceptio involvere quandam affirmationen eamque a volutate independentem" (A 6. 4. 1807).

En efecto, el juicio se define como un acto del intelecto:

> Affectiones rationales sunt Intellectus et Voluntatis. Intellectus, sunt Actus et Habitus interni, et cogitationum significationes. A c t u s i n t e l l e c t u s, ut conscium esse, assentiri vel dissentiri, ratiocinari vel judicio uti; Meditari, machinari aliquid. Supponere et inferre. Probare, conjicere; comparare, metiri, calculare, ampliare, limitare, includere, excludere. H a b i t u s i n t e l l e c t u a l e s quidam sunt, id est in mente sunt, etiam cum non animadvertuntur; experientia, intelligentia, scientia, opinio, ars (A 6. 4. 602-3).

Además, en los *Nuevos Ensayos* (NE IV, xiv) Leibniz considera la distinción entre opinión y juicio como una cuestión de preferencias terminológicas; mientras algunos distinguen juicio y opinión en términos de su certeza (A 6. 6. 456),[6] otros (incluyendo a Leibniz, según mi interpretación) emplean 'juicio' para el acto de afirmar

[5] De obligatione credendi (A 6. 4. 2149-55).
[6] "Dubia nulla est, nam non est utique sententia ejus qui dubitat". (A6.4. 1414)

basado en el conocimiento de sus fundamentos (après quelque connoissance de cause) lo que sugiere que la opinión no se basa en ello. Si tales fundamentos se entienden en términos de razones, el *juicio* perceptual requeriría de la reflexión puesto que las razones deben ser reconocibles mediante la reflexión.

Finalmente, Leibniz ofrece la siguiente definición de juicio perceptual en una nota marginal a *Definitiones cogitationesque metaphysicae* (verano 1678/ invierno 1680-1?): "judicium de s e n s i o n i b u s illud est, in quo de subjecto et causa earum aliquid affirmatur vel negatur" (A 6. 4. 1394). Así, lo que se afirma en el juicio perceptual es el contenido de la creencia formada espontáneamente de modo que algo acerca de la causa de la sensación es aseverado.

3. La voluntad

Pero una vez que reconocemos, como Leibniz, que no está en nuestro poder creer lo que queremos, resulta al menos difícil asignar un rol a la voluntad con relación a la creencia. Sin embargo, Leibniz atribuye a la voluntad un papel importante en la formación y fijación de la creencia. Dice Teófilo en los *Nuevos Ensayos*: "TH. Nous avons parlé autresfois de ce point et etabli, qu'il ne depend pas de l'homme d'avoir un tel ou tel sentiment dans l'estat present, mais il depend de luy de se preparer pour l'avoir et pour ne le point avoir dans la suite, et qu'ainsi les opinions ne sont volontaires que d'une maniere indirecte" (GP V, 438).

Nuestra voluntad tiene un poder *indirecto* sobre nuestras creencias. Como explica en las *Animadversiones* nuestro libre albedrío sólo concierne a nuestras acciones, de modo que sólo dirigiendo nuestra atención y nuestros intereses puede la voluntad contribuir indirectamente a la adquisición de creencias. Por ejemplo, al buscar probar un teorema podemos dirigir la atención a otros teoremas que recordemos que pueden servir de premisas en la demostración. De manera similar, podemos corregir nuestras falsas creencias pues la reflexión crítica está en nuestro poder.

Como he señalado, la capacidad de dirigir nuestra atención debe distinguirse de la adquisición de la creencia puesto que esta última se forma espontáneamente en tanto que la primera es una acción voluntaria. Dice Leibniz:

> Unum hoc penes voluntatem esse agnoscimus, ut attentionem et studium imperet, atque ita etsi *sententiam* in nobis non faciat, potest tamen ad eam oblique conferre. Ita fit ut saepe homines quod verum esse vellent, tandem credant, postquam assuevere animum, ut ad ea attendat potissimum quae favent: qua ratione postremo obtinent, ut non tantum voluntati, sed et conscientiae satisfiat. (GP IV, 357; el resaltado es mío)

El término empleado por Leibniz para referirse a la creencia en este pasaje es 'sententia.' Las 'sententiae' se definen como pensamientos prácticos acompañados por una disposición a actuar o 'conatus.'[7] Si bien las creencias 'qua sententiae' no son producto de la voluntad pueden igualmente guiar la acción; por ejemplo, si estoy convencida de que hay fuego en el horno evitaré introducir mi mano en él (A6.4.1361). De esta manera Leibniz puede responder al escéptico puesto que las creencias o sententiae pueden guiar la acción aun cuando no han sido deliberadamente formadas, tal como las creencias pirrónicas.

Sólo nuestras acciones caen bajo el poder de la voluntad, insiste Leibniz.[8] Sin embargo, rechaza la idea de que la voluntad no está determinada a actuar puesto que la idea de la libertad como indiferencia de equilibrio es una mera ficción. Para él la voluntad siempre está inclinada hacia un cierto curso de acción:

> Il ne faut pas s'imaginer cependant que nostre liberté consiste dans une indetermination ou dans une indifference d'equilibre, comme s'il falloit être incliné egalement du côté du oui et du non, et du côté de differens partis, lorsqu'il y en a plusieurs à prendre. Cet equilibre en tout sens est impossible: car si nous étions egalement portés pour les partis A, B et C, nous ne pourrions pas être egalement portés pour A et pour non A. Cet equilibre est aussi absolument contraire à l'experience, et quand on s'examinera, l'on trouvera qu'il y a tousjours eu quelque cause ou raison qui nous a incliné vers le parti qu'on a pris, quoyque bien souvent on ne s'apperçoive pas de ce qui nous meut; tout comme on ne s'apperçoit gueres pourquoy en sortant d'une porte on a mis le pied droit avant le gauche, ou le gauche avant le droit. (GP VI, 123)

Esta inclinación de la voluntad no debe entenderse como una motivación singular, sino como la resultante de una multiplicidad de inclinaciones: "(…) mais quand on parle de la plus grande inclination de la volonté, on parle du resultat de toutes les inclinations (…)" (GP VI, 126-7).

Importa destacar para nuestros propósitos presentes que la inclinación resultante, que incluye tanto razones como pasiones, puede tener lugar sin un juicio explícito: "(…)

[7] Véanse entre otros, A6.4.1361; 1410.
[8] Ad artic. (6). Liberum arbitrium habemus non in sentiendo, sed in agendo. (GP IV, 357)

mais nous suivons tousjours, en voulant le resultat de toutes les inclinations qui viennent tant du côté des raisons que des passions, ce qui se fait souvent sans un jugement expres de l'entendement" (GP VI, 130).

También es relevante destacar que lo que distingue una pasión de una acción es que las razones que explican la pasión distintamente no están en lo que padece:

> (…) bien que l'action et la passion soyent tousjours mutuelles dans les creatures, parce qu'une partie des raisons, qui servent à expliquer distinctement ce qui se fait, et qui ont servi à le faire exister, est dans l'une de ces substances, et une autre partie de ces raisons est dans l'autre, les perfections et les imperfections étant tousjours mêlées et partagées. C'est ce qui nous fait attribuer l'Action à l'une, et la Passion à l'autre. (GP VI, 139)

Estas consideraciones sugieren que las percepciones pueden considerarse pasiones pues "algunas cosas externas contienen o expresan más particularmente las razones que determinan a nuestra alma hacia determinados pensamientos" (O 313-4). Pero puesto que las pasiones pueden guiar la acción sin la intervención de un juicio, las percepciones sin juicio pueden guiar las acciones a la manera de las creencias pirrónicas.

Más aún, presentada en estos términos, podemos ver que las percepciones pueden justificar los juicios perceptuales, y dado que podemos ser movidos por pasiones sin percatarnos de su influencia, las percepciones pueden constituir justificadores que no son reconocidos mediante la reflexión. Si este análisis es correcto, la justificación de la creencia perceptual no está completamente determinada por factores que son internamente accesibles al sujeto. De hecho, Leibniz dice expresamente que percibir objetos distantes no es un proceso confiable de adquisición de creencias; por ello la creencia de que la torre es cuadrada y la creencia de que la torre es redonda no son igualmente creíbles[9].

[9] Dum quis turrim quadratam dicari opponit quod ex longinquo rotanda appareat: sed non aeque valida utrinque adducuntur, quia a longinque debilior est sensus (LH IV, VIII, 26 Bl. 96-97)

4. Conclusiones

Hemos visto que según Leibniz el juicio no es una forma de volición; su concepción combina características que el escéptico pirrónico atribuye a diferentes tipos de creencia para establecer la posibilidad de la suspensión del juicio sin impedir la vida práctica. Para Leibniz las apariencias perceptuales pasivamente recibidas pueden ser el fundamento del juicio perceptual y guiar nuestras acciones. Pero la voluntad puede no obstante influir en la adquisición y fijación de la creencia en general. De este modo la reflexión puede intervenir en el proceso de justificación. Nuestra responsabilidad respecto de nuestras creencias se limita a la prosecución de buenas razones.

Por tanto, la formación de creencias no es una acción voluntaria pero somos responsables de nuestras opiniones y voliciones futuras. Al mismo tiempo, Leibniz reconoce que nuestras actividades cognitivas involucran la voluntad y las pasiones. Y aunque nuestros intereses pueden inclinar nuestra conducta cognitiva, podemos aún actuar sobre nuestros intereses y motivaciones. Solo entonces es posible nuestra autonomía epistémica, en el entrecruzamiento de nuestros intereses con nuestras razones objetivas.

Bibliografía

A = Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Sämtliche Scriften und Briefe*, Hrsg. von der Akademie der Wissenschaften. Darmstadt-Berlin: Akademie-Verlag, 1923-

GP = *Die philosophischen Schriften von Leibniz*. Hrsg. von C. I. Gerhardt. Bd. 1-7. Berlin 1875-1890 (reimpr.: Hildesheim, 1960-1961).

O = Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Escritos Filosóficos*, Olaso, E. (ed.), Bs. As., 1982.

LH = Nieders. Landesbibliothek Hannover, Leibniz-Handschriften.

McDowell, J. (1998) "Having the World in View," *The Journal of Philosophy*, XCV, 9, (sept.).

Sexto Empírico (1993) *Esbozos Pirrónicos*, Madrid, Gredos, A. Gallego Cao y T. Muñoz Diego (trad.).

Vargas, E. (2011) "Leibniz on Subjective Experience and the Formation of Belief", en Breger, H. et alia (eds.) *Natur und Subject*, pp. 1167-1171.

Holismo y teleología en las posturas naturalistas de David Hume y Gottfried Herder

Leandro Guerrero (UBA)

1.

En general, *naturalismo* se denomina a la tesis según la cuál lo real no excede el ámbito de la naturaleza, es decir, que la realidad se rige por la operación de ciertas fuerzas "naturales", que por ende podemos conocer a través de la formulación de leyes también "naturales", que hemos extraído de la experiencia misma de sus efectos. Si negamos rotundamente la existencia de cualquier realidad *supra*natural que tenga algún influjo sobre la naturaleza, sostenemos un naturalismo *metafísico*, una tesis que afirma algo sobre la realidad del mundo.

Existe otra forma de naturalismo, que podríamos denominar naturalismo *metodológico*, que no afirma ni niega nada con respecto a las características últimas de la realidad, sino que sólo se ocupa del conocimiento de la naturaleza. No importa si existe o no alguna realidad sobrenatural, no es indispensable para extraer conocimientos de los hechos empíricos y formular leyes naturales. Es una postura epistemológica, que pretende pautar las condiciones más favorables para la obtención de conocimiento pero no tanto las cualidades últimas de la realidad.

Debido a la complejidad tanto teórica como histórica de precisar un concepto adecuado de *naturalismo*, no nos dedicaremos a tal empresa (que por demás excedería las limitaciones de este trabajo). Con objetivos más reducidos, en este primer apartado, buscaremos algunas características comunes que pueden divisarse en las posiciones llamadas "naturalistas" de D. Hume y J.G. Herder.

En primer lugar, tanto el abordaje humeano como el herdereano se consideran a sí mismo como un abordaje "científico". Al definirse como "científico" buscan diferenciarse de cualquier propuesta "metafísica": el naturalismo es "anti-metafísico". La distinción insuperable es entre lo verdaderamente científico y lo falsamente científico, i.e. la metafísica. El criterio de demarcación entre ambos es fácilmente

asignable: la experiencia (posible). La metafísica es apariencia de ciencia, ya que sus aserciones no pueden ser derivadas ni justificadas empíricamente. Como consecuencia, entonces, asumen una teoría empirista del conocimiento.

Otro rasgo de importancia es la búsqueda de una propuesta teórica que permita sortear las dificultades tanto del materialismo mecanicista como del dualismo sustancial racionalista. Para ello, ofrecen alternativas no sólo teóricas sino también metodológicas.

Con respecto a lo primero, por ejemplo, sostienen que la mente posee caracteres propios, *sui generis*, es decir que no pueden ser reducidos a meros fenómenos físicos (como sucede según la propuesta reduccionista del materialismo). El funcionamiento de la mente puede ser explicado a través de leyes naturales que incluyen elementos físicos, químicos o fisiológicos, pero que respetan el carácter irreductible del fenómeno cognitivo.

En esta misma línea, propone una continuidad entre los ámbitos mental y físico. En contra del dualismo sustancialista, estos naturalistas desestiman cualquier explicación que haga de lo mental un campo enteramente separado y desvinculado de lo natural, de lo material. No hay almas trascendentes, inconmensurables con la naturaleza corporal. En un intento de romper con los problemas acarreados por el dilema mente-cuerpo, sostienen la posibilidad de entender los fenómenos mentales como una continuación de los fenómenos físicos. Aquellos supone éstos, pero no es posible explicar lo mental sólo haciendo uso de leyes causales: lo mental no es un mero epifenómeno de la actividad cerebral, tiene un carácter intencional insoslayable, que se rehúsa a ser reducido a meras leyes mecánicas, de causa eficiente.

Para el conocimiento de la mente (y *a fortiori* del hombre en general), la clave de bóveda, tanto en Hume como en Herder, es la historia. Se puede entender la mente sólo observando su desarrollo y desenvolvimiento naturales. Este desarrollo no supone ninguna dinámica eterna o atemporal. Al ser *natural* es igualmente *temporal*, y tiene una *génesis*, una *historia*. A ambos les interesa explicar la génesis de actividades característicamente humanas (arte, lenguaje, ciencia, religión, filosofía); dicha génesis es expresada y reconstruida a través de lo que podríamos denominar (aunque sin olvidar la dificultad y complejidad del término) una historia *natural*, donde se procede de lo más simple o primitivo a lo más complejo o desarrollado: fenómenos morales o políticos, por ejemplo, son explicados a través de la reconstrucciones de su emergencia o aparición a partir de fenómeno a-morales o a-políticos respectivamente. Lo simbólico

o cultural, no es precisamente lo natural o lo instintivo sin más, sino que es *comprendido* como *surgido de* lo natural e instintivo.

Por último rescatamos el intento naturalista de reconstruir y explicar la Razón, facultad privativa del hombre, su rasgo esencial, como un fenómeno natural, en estrecha relación a la génesis del lenguaje y con la sofisticación y desarrollo de ciertos mecanismos naturales primitivos prácticamente instintivos. El entendimiento humano, para crispación de quienes defienden su carácter no-natural (ya sea de proveniencia divina, trascendental, etc.), es un producto complejo, que tiene una historia, y cuyos rasgos instintivos primigenios nos emparenta, más o menos lejanamente, con los animales.

2.

De este breve cuadro que hemos delineado ya se extraen algunos de los desafíos a los que se enfrentan estas dos teorías naturalistas: ofrecer un marco teórico que permita establecer un vínculo lo suficientemente cercano entre hombres y animales, de manera tal de poder hacer consistente una explicación "natural" que no apele al dualismo sustancial; pero que a la vez plantee una distinción suficientemente clara como para rescatar un campo propiamente humano y una *naturaleza humana*, de forma tal de evitar los reduccionismos mecanicistas que hacen de la naturaleza un campo carente de distinciones y jerarquías donde gobierna un estricto determinismo (metafísico).

Podemos encontrar dos paradigmas explicativos aplicados a sortear este obstáculo y que según algunos comentadores son característicos en algunos *naturalistas:* el holismo y la teleología. Sin duda son dos rasgos muy presentes en la obra de J.G. Herder.

Holismo. Herder piensa la mente como una unidad; la división de la mente en "facultades" es sólo aparente: no hay una real división. Del mismo modo, las actividades característicamente humanas, deben también ser entendidas en su mutua dependencia. Siguiendo a un comentador (Forster, 2002), podemos sostener que la postura holista herderiana de la unidad de la mente se sustenta en tres tesis subordinadas:

1. en la relación *pensamiento-lenguaje*: no sólo el lenguaje expresa el pensamiento, lo cual no es una novedad, sino que el pensamiento es dependiente y está circunscripto al lenguaje. *Todo proceso cognitivo está atravesado por el lenguaje*.
2. en la íntima interrelación entre *cognición* y *afectos*: lo afectivo está y debe estar mediado por la cognición, como muchos filósofos han defendido, pero del mismo modo lo cognitivo está y debe estar basado en lo afectivo. *No son ámbitos escindidos.*
3. en el estrecho vínculo interdependiente entre el *pensamiento* y la *sensación*: los procesos de conceptualización y formación de creencias, por un lado, y la sensación (tanto perceptual como afectiva), por el otro, están íntimamente conectadas. Todos nuestros conceptos y creencias dependen en última instancia, en cierto sentido u otro, de la sensación. Inversamente, el carácter que asumen nuestras sensaciones depende de los conceptos y las creencias con los que las pensamos.

Estas características de nuestra naturaleza afectiva y sensitiva nos ponen en directa relación con otros animales, también poseedores de afecciones y sensaciones. No obstante, sostiene Herder, existe un abismo entre los dos: la razón. Nosotros somos animales racionales, podemos diseñar y erigir nuestras propias instituciones, tenemos una vida cultural que no hemos encontrado de forma inmediata en la naturaleza sino que hemos construido de forma mediata. Tenemos razón, sostiene Herder, porque tenemos lenguaje, y viceversa. ¿Cómo es que el hombre se ha hecho poseedor de una razón? ¿Por qué no existe un lenguaje artificial entre el resto de las especies animales que pueblan la naturaleza? Es cierto que la respuesta de Herder es muy compleja y evaluarla en su totalidad provocaría una gran digresión. En esta oportunidad, quisiéramos atender a uno de los motivos más problemáticos detrás de la distinción hombre-animal: el hombre, sostiene Herder, tiene un fin, ha sido traído al mundo para la concreción de dicho fin, y es esa meta la que direcciona la totalidad del "recorrido" o de la "historia" de la especie.

Teleología. Las condiciones naturales del hombre (determinaciones fisonómicas, fisiológicas y físicas) junto con las circunstancias naturales en las que se desenvuelve (lo que Herder (2002: 78) denomina *Kreis*) han hecho inevitable que el hombre desarrolle un lenguaje, y con este la razón. Del mismo modo le ha permitido devenir miembro de un grupo social, lo ha dispuesto al desarrollo económico y al establecimiento de una variada gama de complejas instituciones socio-culturales

(costumbres, gobiernos, derechos de propiedad sobre otros objetos de la naturaleza, etc.).

El esquema teleológico del que hace uso Herder es en parte una reapropiación del paradigma del vitalismo, y en ese sentido resulta útil como crítica de la mecánica newtoniana, incapaz de pensar en intenciones y finalidades. El frío cálculo causal-mecánico del newtonianismo no puede explicar la naturaleza humana (y no ya sólo humana sino biológica en general) en sus rasgos más propios, pues carece de conceptos imprescindibles: unidad orgánica, intencionalidad, finalidad. El vitalismo se presentaba como la novedad en cuanto a paradigmas científicos, y permite a Herder romper con los parámetros explicativos y metodológicos reduccionistas y atomistas de la física reinante (Cf. Reill, 2003: 23-43).

No obstante, hay elementos dentro del planteo teleológico herderiano que no sólo no son tan fácilmente asimilables a una perspectiva científica vitalista como las que él ha estudiado, sino que (más importante aún para nuestro actual propósito) resultan problemáticos para la consistencia de una postura naturalista tal como la que busca sostener.

Se juega en este proceso que describe Herder una finalidad de marcadas características providenciales, que enuncia juntas e indiferenciadas dos muy distintos tipos de metas comunes para el hombre: por un lado alcanzar el desarrollo pleno de todas las facultades que lo hacen justamente un hombre, pero paralelamente la apropiación de la naturaleza, que ha sido creada precisamente sólo para que él pudiera tomar posesión de ella, llevar a cabo sus actividades y llamarse a sí mismo miembro supremo entre las creaciones terrenales, tal como Dios ha querido que sea.

Incluir principios teleológicos facilita la explicación de la diferencia radical entre hombres y animales: unos destinados a la razón y al dominio de la Naturaleza, los otros a la oscura afección irracional y a la subordinación ontológica. Pero para un abordaje que se llama a sí mismo "científico", hay que admitir que es al menos difícil de coordinar de forma consistente postulados que adicionalmente afirmen una jerarquía de orden providencial, pues resultan enteramente indecidibles empíricamente. No es posible tener experiencia particular y explícita del curso total de la Naturaleza ni del fin último a cumplir por el hombre tal como ha sido estipulado desde la creación. ¿En qué sentido no estamos haciendo lo mismo que habíamos criticado? ¿No es hacer metafísica, el utilizar principios explicativos carentes de cualquier apoyo empírico?

Ante las interrogantes surgidas de estas aparentes inconsistencias en el naturalismo herderiano, pues para poder explicar lo que se propone explicar debe romper sus propias pautas metodológicas, creemos que las características de la impronta naturalista presente en la obra de David Hume pueden ofrecer algunas respuestas alternativas.

3.

El naturalismo defendido por Hume, del mismo modo que en Herder, aunque usualmente no sea pensado así entre sus comentadores, es pasible de ser caracterizado como *holista*. Muestra de ello es que podemos reconocer en Hume, en mayor o menor medida, los mismos tres puntos que hemos remarcado anteriormente en Herder.

1. Aunque menos señalado que en el caso de Herder, existe en Hume también un fuerte vínculo entre el *pensamiento* en general y el lenguaje o la expresión lingüística, en el sentido antes mencionado: que el pensamiento es dependiente y está circunscripto de alguna forma al lenguaje. Para ello no hace falta sino reparar en algunos tratamientos peculiares de Hume: en particular la importancia que las ideas abstractas y ciertos usos lingüísticos adquieren en el *Tratado* (Hume, 2000: Book1, Part 1). No es casual que Hume estipule las características de algunas palabras clave entre las primeras páginas del *Tratado*, donde se explayan los "elementos de su filosofía". El lenguaje es importante para la posibilidad de razonar, de hecho muchas veces al razonamiento Hume lo asocia directamente con el discurso o la conversación (Cf. Hume, 2000: 24; Hume, 1999: 50). Más aún si reparamos en la importancia que tiene el *lenguaje moral* (Cf. Hume, 1998: Section 1; Section 9, Part 1; Appendix 4) en la detección, fijación y expresión de valores, caracteres y juicios de censura/aprobación dentro de la moral humeana, de tal forma que sin este poco podríamos avanzar en aquellas.

2. Hume ha remarcado antes que Herder el vínculo entre la parte *cognitiva* y la *afectiva* de la mente: el conocimiento que tenemos de la realidad supone que sendos ámbitos mentales confluyen en una consideración conjunta, de lo contrario no podríamos formar una creencia en el mundo externo o en el principio de causalidad que regule nuestras ideas y acciones. Incluso el trabajo teórico y la impronta filosófica (Cf. Hume, 2000: Libro I) no pueden ser separados de lo pasional.

3. Lo mismo sucede con el estrechísimo vínculo entre *pensamiento* y *sensación*: la función cognitiva de nuestra mente no es un bloque escindido de lo sensitivo, sino todo

lo contrario. Juzgamos la información brindada por los sentidos en base a un bagaje de creencias (personales, culturales, etc.), y formamos determinadas creencias en desmedro de otras debido a una inclinación fuertemente pasional o sensitiva de la mente que nos motiva a ello.

Que Hume ya en 1748, unos 20 años antes de la publicación de las primeras obras de Herder, había vislumbrado el problema que representa la teleología para el tipo de explicación naturalista que intentaba esbozar, es un hecho del que no cabe duda. Más o menos explícitamente el tema atraviesa más de un pasaje de su obra filosófica. Le resulta especialmente problemático ya que algunas regularidades empíricas parecen indicar cierta armonía o concordancia teleológica entre las acciones del hombre y el curso regular de la Naturaleza; pero de no restringir su uso, un paradigma teleológico podría echar por tierra la "ciencia del hombre" que busca. Creemos que no es equívoco sostener que el problema de la legitimidad del argumento teleológico en Hume, es, en un sentido importante, cercano al de delimitar los usos correctos e incorrectos del razonamiento analógico. El caso es ejemplar con respecto a los animales.

La relación entre humanos y animales dentro del planteo humeano trabaja en distintos niveles. Por un lado permite unir la génesis de ciertos fenómenos humanos (ya cognitivos, ya morales) con motivos naturales, mecánicos e involuntarios. El recurso metodológico de pensar al hombre en relación analógica con el animal permite explicar lo racional y lo personal a partir de lo instintivo e impersonal. Es funcional al planteo naturalista de continuidad entre los ámbitos físico y mental. Pero al mismo tiempo resulta ser un arma de doble filo, pues cualquier teoría que intente explicar o dar razón de nuestras pasiones, sentimientos y creencias, si es muy compleja, abstrusa o demasiado elaborada como para aplicarse análogamente a los animales, debe ser descartada. La asimilación con los animales pues, presenta un flanco naturalista y otro escéptico: uno que nos permite explicar y otro que nos permite eliminar explicaciones ilegítimas o inapropiadas. Hume se ve en la necesidad, por ende, de establecer ciertas pautas que normen los usos correctos del razonamiento analógico.

Esta delimitación del ámbito de legitimidad se traza en un doble campo: o bien (1) si sostenemos un fin último en la naturaleza para el desarrollo y desempeño de las facultades humanas estamos traspasando cualquier hecho manifiesto o constatable empíricamente y por ende manteniendo una hipótesis de carácter metafísico, que Hume no está dispuesto a aceptar; o bien (2) si queremos sostener un naturalismo

providencialista que de alguna forma mantenga una hipótesis teleológica de carácter divino, tendremos *por analogía* que incluir a los animales, cosa que los defensores de la providencia no estás dispuestos a aceptar[1].

En Hume, creemos, es posible extraer dos formas de teleología claramente distinguidas: una antropológica, propia de la mente y su relación consigo misma; y otra metafísica, que afirma una relación particular entre el hombre y la Naturaleza.

La primera de ellas hace referencia a la finalidad de las operaciones de la mente. Difícilmente pueda Hume haberla desestimado. Hume nunca niega que las acciones de los hombres sean intencionales, que tiendan a un fin que es lo que las motiva. Esta intencionalidad es sin embargo una característica propia del funcionamiento de la mente, y resulta perfectamente inexplicable. No podemos saber por qué o debido a qué principios, sino sólo que así sucede. Hume reconoce que hay una finalidad intencional o funcional que hace a la unidad del sujeto y que además podemos inferirla del conjunto de su funcionamiento.

Sin embargo, sostener cierto tipo de finalidad que vincule el curso general de nuestra mente con el curso de la Naturaleza en general es ya cruzar la barrera de lo incognoscible, aún habiendo en la experiencia curiosos indicios de confluencia entre ambos. Dichos indicios no dejan de ser igualmente inexplicables, se presentan como series de regularidades empíricas incapaces de proveer evidencia alguna de algo más allá de la experiencia misma de su particular concurrencia. Quien quiera dedicarse a maravillarse y a satisfacer su curiosidad en la contemplación de causas finales puede sin duda darse el gusto de hacerlo. La filosofía, o ciencia del hombre, en esta vertiente naturalista humeana, debe ser, en cambio, una teoría de lo que *hacemos*, de cómo pensamos y actuamos, pero nunca de lo que *es*.

Bibliografía

Forster, M. (2002) “Introduction”, en Herder, J. G., *Philosophical Writings*, London, CUP, tr. M. Forster.

[1] Cf. el ensayo de Hume *Of the Inmortality of the Soul*, donde trabaja esta consecuencia, y otras, del razonamiento analógico pero en relación a otro tema espinoso: la inmortalidad del alma humana. Hume, D. (1987), *Essays, Moral, Political, and Literary*, Indianapolis, ed. E. F. Miller.

Herder, J. G. (2002) *Philosophical Writings*, London, CUP, tr. M. Forster.

Hume, D. (2000) *Treatise of Human Nature* (1739), ed. D.F. Norton & M.J. Norton, OUP.

Hume, D. (1999) *Enquiry concerning Human Understanding* (1748), ed. T. L. Beauchamp, OUP.

Hume, D. (1998) *Enquiry concerning the Principles of Morals* (1751), ed. T. L. Beauchamp, OUP.

Hume, D. (1987) *Essays, Moral, Political, and Literary*, ed. E. F. Miller, Indianapolis.

Reill, P. T. (2003) "The Legacy of the Scientific Revolution" en Porter, R., *The Cambridge History of Science*. *Volume 4: Eighteenth-Century Science*, New York, CUP, pp. 23-43.

Lenguaje de la sensación y formación progresiva en el escrito de J.G. Herder sobre el origen del lenguaje

Marcelo Mendoza Hurtado (UBA – UNQ)

"*Ya como animal, el ser humano tiene lenguaje*" (Herder, 2002: 65).[1] Así comienza el *Tratado sobre el origen del lenguaje* de J. G. Herder. A pesar del énfasis programático buscado por el autor en su oposición a la tesis del origen divino del lenguaje humano, el sentido de su afirmación dista de ser claro. Y a pesar de que el autor pasa a explicar que, respecto de esa animalidad, se está refiriendo a algo que llama "lenguaje de la sensación" (o también "lenguaje natural"), unas páginas más adelante condiciona el uso del término 'lenguaje' al señalar: "Por lo tanto, si estamos dispuestos a llamar a estos sonidos inmediatos 'lenguaje', entonces sin duda encuentro su origen muy natural." (Herder, 2002: 74).

Herder considera que este lenguaje de la sensación es, en cierto modo, común a todos los seres vivos y, sin embargo, no es propiamente un lenguaje ni animal ni humano. A primera vista, el lector podría inferir que Herder es muy laxo con el uso del término 'lenguaje' al punto de la inutilidad. Con todo, quisiera mostrar en este trabajo que *el lenguaje de la sensación, si bien por sí solo no es un lenguaje, se refiere a una dimensión siempre presente a su manera en los lenguajes animales y humanos*.

1. El *Tratado sobre el origen del lenguaje*

Comencemos situando brevemente al *Tratado sobre el origen del lenguaje*. Este fue publicado en 1772 con ocasión de un premio otorgado por la Academia Real de Ciencias de Berlin, y puede inscribirse en un doble contexto intelectual. Por un lado, en el marco de la filosofía alemana de la segunda mitad del siglo XVIII donde aparece el

[1] Itálicas en el original. Además de la edición y traducción del *Tratado sobre el origen del lenguaje* a cargo de Michael Forster (Herder, 2002), también he tenido en cuenta dos ediciones alemanas: Herder (1772) y Herder (1980). Todas las traducciones al español, sea del inglés o del alemán, son de MMH.

protorromanticismo en diálogo y tensión con la *Aufklärung* (Cf. Berlin, 2000; Beiser, 1987; Taylor, 1989 y Zammito, 1992). Y por el otro, el *Tratado* debe ser inscripto en discusiones filosóficas que guardan estrecha relación con la historia de las ciencias de la segunda mitad del siglo XVIII europeo. A partir de 1750 aproximadamente, la ciencia ha comenzado a realizar un viraje en la concepción de la vida, insistiendo en la insuficiencia del mecanicismo estricto y aprovechándose de las ambigüedades productivas que las nociones de "fuerza" newtoniana y leibniziana ofrecían a los investigadores de la época para complementar, pero también desbordar el paradigma cartesiano. Particularmente la caracterización del ser humano como un animal que, si bien habla y razona, no por eso deja de ser parte de la naturaleza, está en el centro de las preocupaciones (Cf. Zammito, 1992; Reill, 2003; Roe, 2003; Olson, 2003 y Reill, 2005).

El tema explícito que aborda el *Tratado* es el del origen del lenguaje humano e intenta sostener una tesis naturalista en un doble frente. Contra tesis sobrenaturalistas -como la tesis acerca del origen divino del lenguaje humano (Süssmilch)-, Herder afirma el origen humano. Y contra otras tesis naturalistas, afirma la distinción cualitativa entre animales y seres humanos, al percibir esos otros naturalismos como reduccionistas en dos direcciones: o bien hacen de los seres humanos animales (Rousseau), o bien hacen de los animales seres humanos (Condillac) (cfr. Herder, 2002: 77). Entonces, en este juego de contraposiciones, Herder intenta mostrar lo peculiarmente irreductible de la naturaleza humana en el conjunto de la naturaleza animal, pero sin dejar de insistir en las marcas naturales de los lenguajes humanos y su desarrollo, a fin de oponerse a toda tesis trascendente, pero también a toda tesis naturalista de tipo convencionalista.[2] De ahí la importancia que tiene en el texto, su análisis del lenguaje de la sensación como una dimensión ineliminable del lenguaje humano, a la vez que su énfasis en la apertura productiva siempre presente en el aprendizaje y el uso del lenguaje humano.

[2] En el presente escrito no evaluaré la interpretación que Herder hace de Condillac y de Rousseau. Cabe señalar que las relaciones de Herder con estos autores no es tan sencilla como la presenta Herder, debido a la tensión en su ejercicio de apropiación y distanciamiento de algunas de sus obras. Una mirada muy crítica presenta Hans Aarsleff sobre la manera en la cual Herder presenta la posición de Condillac (cfr. Aarsleff, 2006).

2. El lenguaje de la sensación

Herder llama "lenguaje de la sensación" a una exteriorización (*Äusserung*) sonora inarticulada de sensaciones vivaces o pasiones, la cual se produce en un ser sensible de una manera mecánica.[3] No se trata de cualquier emisión de sonidos por parte de un cuerpo viviente, sino de sonidos que, por un lado, están correlacionados naturalmente con sensaciones o pasiones, y por otro lado, "resuenan" en otros seres vivos, particularmente en los seres de la misma especie. En este último caso, Herder habla de una "simpatía" entre los seres vivos en el sentido de que no podrían evitar ser co-afectados por esos sonidos (cfr. Herder, 2002: 66). En ninguno de los dos casos, el sonar y el resonar en cuanto eventos físicos están desligados de la psique animal y es esta conexión la que permite entender la exteriorización como una apertura sensorial-afectiva hacia otros seres vivos.

En mi opinión, mediante la conceptualización del lenguaje de la sensación, Herder busca diferenciar dos dimensiones de la comunicación que, si bien nunca se darían aisladas, no por eso deberían confundirse. Por un lado, una dimensión sensitivo-pasional (el lenguaje de la sensación), y por el otro, una dimensión cognitivo-conductual, entretejida ya no con afectos, sino con representaciones, impulsos, conductas y habilidades técnicas. En este sentido, no resulta en absoluto artificioso distinguir el lenguaje de la sensación respecto del lenguaje animal.

Consecuencia de esto es que, tanto los lenguajes animales, como los lenguajes humanos, están integrados por ambas dimensiones, siendo la dimensión sensitivo-pasional la condición de apertura comunicativa para todos los seres vivos, una suerte de no-indiferencia respecto de otro ser vivo.

Por el contrario, la distinción entre el lenguaje animal y el lenguaje humano tendrá que ver con la modalidad de estructuración y realización de esas dimensiones y no con la exclusión del lenguaje de la sensación, en la comunicación humana. En ésta no está ausente la dimensión afectiva, por más culturalizada que esté. Herder compara a esta dimensión con un "jugo vivificador" de unas "raíces" del lenguaje humano, que -

[3] Para el lenguaje de la sensación, cfr. Herder (2002: 65-69). El término alemán 'Äusserung' tiene en el *Tratado* un sentido muy general en directa conexión con la noción de "fuerza": son las fuerzas las que se exteriorizan. En este sentido, es o un término ontológico (a pesar de que Herder dice no entrar en la disputa materialismo / idealismo, lockeano / leibniziano), o bien un término teórico de la ciencia contemporánea a Herder. Cfr. la bibliografía citada en la nota 3 sobre el estado de la ciencia en la segunda mitad del siglo XVIII europeo.

como luego veremos- son la reflexión. Esto permite comprender la conexión que Herder establece entre el lenguaje de la sensación y los aspectos rituales y religiosos del arte del hombre primitivo.[4]

Ahora bien, el sonido del lenguaje de la sensación no está articulado. Justamente por eso su caso paradigmático es el grito involuntario de dolor o placer. En su estado puro, la inarticulación está en relación con el carácter a-representativo de la dimensión expresiva. Al carecer de articulación no describe. Sin embargo logra sonar y resonar en algunos otros seres vivos, i.e. llamar la atención, mover, conmover. Entonces, no por inarticulada es esta dimensión indeterminada. Esta determinación nos tiene que orientar para entender por qué, a su manera, se trata ya de una dimensión lingüística.

En primer lugar, hay una determinación respecto de la especie animal. Se trata de una exteriorización relativa a seres vivos de una misma especie, aunque no exclusivamente, pues habría grados de cercanía o lejanía entre distintas especies según la proximidad del sistema nervioso.

En segundo lugar, creo que podría sostenerse -a partir de las caracterizaciones de Herder, si bien el filósofo no emplea este concepto- que se trata de un lenguaje de índices.[5] Y ello por las dos siguientes razones. Por un lado, hay correlaciones naturales entre afectos, sonidos y situaciones, que pueden determinar un posible valor expresivo en la comunicación (cfr. Herder, 2002: 68). Insiste en el carácter eminentemente situacional en la determinación del valor expresivo de estos sonidos no articulados. Así, el sonido –recogido en la interjección "ah"- expresa naturalmente en una situación determinada dolor y no alegría. Herder lo compara con una lágrima en un rostro o aislada del mismo, o el mismo aire de la respiración en el cuerpo o aislado de él; y dice de ellos que "en su contexto viviente, en la imagen total de la naturaleza actuante, acompañados por tantas otras manifestaciones, conmueven y son auto-suficientes." (Herder, 2002: 68).

La segunda razón es que no se trata sólo de regularidades, sino de regularidades que tienen un valor comunicativo-afectivo *para* otros seres en el sentido de que se conmueven. Es la noción de "simpatía" la que le permite a Herder apuntar al hecho de los seres vivos como emisores y receptores de expresiones a través de esas correlaciones naturales (cfr. Herder, 2002: 66).

[4] "[…] sonidos que vivifican las danzas de la guerra y la religión, las canciones de duelo y de felicidad" (Herder, 2002: 69).
[5] Me refiero a la conocida clasificación de los signos en íconos, índices y símbolos.

3. Lenguaje animal y lenguaje humano

Como señalé más arriba, el lenguaje de la sensación es una dimensión de todo lenguaje. A ésta hay que agregar la dimensión cognitivo-conductual, también presente en todo lenguaje real: "todos los sentidos son modos de representar a la vez que maneras de sentir" (Herder, 2002: 108). Así, la distinción animal / ser humano no tiene que ver con la bidimensionalidad de la comunicación, sino con la modalidad de la estructuración y realización de esas dos dimensiones. Mientras que en el caso del animal el instinto es la única instancia de regulación de esas dimensiones, en el caso del ser humano el instinto se presenta subdeterminado, de modo que sólo opera en el marco de aquello que Herder llama "reflexión", dando lugar al carácter permanentemente abierto e incompleto del lenguaje humano.

En el *Tratado* hay referencias explícitas a la cuestión del lenguaje y la psicología de los animales. Importante es señalar que Herder introduce una perspectiva teórica que le permite tematizar la forma de vida de todos los seres vivos en contextos determinados y además identificar y relacionar la multiplicidad empírica relevante para una comparación entre diversas especies. Me refiero a su noción de "esfera de vida" de los animales o también el "círculo de acción" (*Wirkungskreis*) (cfr. Herder, 2002: 78 y ss.).

El círculo de acción está determinado por la estructura sensorial de un animal en correlación con sus fuerzas representativas. Todo animal tendría un círculo de vida, al cual pertenece, donde nace, permanece y muere. Además establece una relación de proporción inversa: cuantos más agudos los sentidos de los animales y maravillosos los productos de su arte, tanto más reducido es su círculo [de vida] y limitado cualitativamente el producto de su arte; cuanto más grande y más diversa es su esfera, tanto más distribuida y debilitada su sensibilidad (cfr. Herder, 2002: 78).

Entonces, el lenguaje animal consiste en una exteriorización de representaciones e impulsos que permiten una "comprensión común, sensible, oscura, propia de la especie, acerca de su destino en el círculo de acción propio" (Herder, 2002: 79), es decir, una comunicación apropiada a su esfera de necesidades y tipos de productos, para la organización de sus sentidos, la dirección de sus representaciones y la fuerza de sus

deseos (cfr. Herder, 2002: 80). Esa "comprensión común se da a través sonidos, signos, emisiones o lo que fuere", dice Herder (2002: 79).[6]

Además es innato e instintivo, inmediatamente natural (cfr. Herder, 2002: 82). Así el lenguaje animal, sus sentidos, su fuerza representativa, sus impulsos forman un conjunto enteramente fijo y uniforme (cfr. Herder, 2002: 81). Esta uniformidad no impide que algunos animales tengan una capacidad limitada para aprender en el sentido de interiorizar regularidades naturales externas a su psicocorporalidad, a la manera de índices (cfr. Herder, 2002: 96 y 129-130).

En síntesis, los animales conocen, quieren, actúan (cfr. Herder, 2002: 84), se comunican entre sí de manera oscura, pero no saben que lo hacen, carecen de la reflexión, siendo su forma de vida uniforme y cerrada (cfr. Herder, 2002: 129-130).

En el caso de los seres humanos, la esfera de vida es de lo más extensa y variada en relación con su estructura sensorial y la subdeterminación instintiva. La reflexión es aquello que hace posible una estructuración y potenciación distinta de las mismas dimensiones ya presentes en el lenguaje animal. No analizaré aquí la noción herderiana de reflexión, ya que es el tema de otro de los trabajos de esta mesa. Me limito a dos observaciones. Por un lado, la reflexión siempre es lingüística, o mejor, inventora de lenguaje. Por otro lado, la reflexión es una fuerza de tipo estructurante. Entonces, también el lenguaje humano atraviesa todas las fuerzas sensitivas, impulsivas y representantivas humanas, incluso los sueños y la locura, sin que por eso se suprima un "fondo sensorial oscuro" (Herder, 2002: 131).

Así, el lenguaje humano no pierde su vínculo con el lenguaje de la sensación. Este queda atravesado por la estructuración propia de la reflexión. Y no podría perder este vínculo, no sólo porque Herder apela a él para explicar la apertura comunicativa, sino también para explicar la invención humana del lenguaje aun bajo las condiciones de la reflexión. Con todo, el lenguaje humano es totalmente distinto de lenguaje animal, debido a su carácter incompleto, siempre en formación. Dice la primera ley de la naturaleza humana: "El ser humano es un ser activo, que piensa libremente, cuyas fuerzas operan progresivamente. […] una criatura de lenguaje" (Herder, 2002: 127).

[6] No todos los animales tendrían lenguaje, dependiendo esto de la magnitud de su círculo de acción.

4. La problemática de la "formación progresiva"

En la segunda parte del *Tratado*, Herder articula en términos de cuatro leyes naturales relativas a los seres humanos lo peculiar del lenguaje humano. La primera ley se refiere a la reflexión, la segunda investiga la reflexión en las condiciones propias de la socialidad humana, la tercera la diversidad de los lenguajes humanos y la cuarta la unidad del género humano. En todas ellas, emplea la noción de "formación progresiva" (*Fortbildung*) para señalar, tanto el carácter siempre incompleto del lenguaje humano, como las modalidades a través de las cuales el lenguaje está en continua formación.

Sin embargo, el *Tratado* no logra escapar a ciertas tensiones en la manera de conceptualizar el cambio lingüístico y cultural, tal como Herder lo pinta en sus leyes de la naturaleza humana. Por razones de tiempo, me referiré sólo a una de esas tensiones, a saber, entre el cambio como desarrollo vs. el cambio como evolución.[7]

Esta tensión –relativa a los conceptos más generales que Herder utiliza para conceptualizar la naturaleza del cambio propia del lenguaje humano - se inscribe en dos planos: por un lado, en un plano teológico y, por el otro, en un plano biológico.

Desde el punto de vista teológico, Herder se mueve entre dos modelos de la divinidad. Por un lado, una suerte de dios leibniziano, un geómetra que acepta el principio de bivalencia a nivel metafísico, de modo que toda situación está previa y completamente determinada a su realización.[8] Por otro lado, una suerte de dios creador donde lo creado no está por completo determinado previamente a su realización (cfr. Herder, 2002: 163).

En el plano biológico, se trata de modelos contrapuestos del cambio de los seres vivos: o bien todo cambio ya está predeterminado en el origen, el germen, independientemente de la realización; o bien hay una evolución caracterizada por la incompletud y la productividad de la realización respecto del punto de partida.

Enfrentado explícitamente, en la primera parte del *Tratado*, con el problema de cómo conceptualizar una noción de "posibilidad" que no sea completamente carente de

[7] Otras dos tensiones que cabe mencionar son: (1) el cambio concebido como intencional vs. el cambio concebido como no-intencional; (2) el cambio enraizado en todo individuo, incluso presocializado, vs. el cambio anclado en determinados individuos ya socializados.

[8] "La razón ya se exterioriza a sí misma en medio de la sensualidad infantil tan realmente que Aquel que todo lo sabe y que ha creado esta alma ya vio en su primera condición toda la trama de las acciones vitales –así como, por ejemplo, el geómetra encuentra, según una clase dada y a partir de un término de la progresión, la condición entera de la progresión." (Herder 2002: 85-86).

realidad, Herder recurre al modelo del germen y al dios leibniziano. Pero cuando en la segunda parte del *Tratado* se dedica a articular la apertura propia de la realidad de los lenguajes humanos en sus cuatro leyes naturales habla en términos de "formación progresiva" (*Fortbildung*), para retomar y reforzar las nociones de elaboración (*Bearbeitung*) y perfeccionamiento (*Verbesserung*) que ya había introducido en la primera parte en tensión con el modelo del germen y el dios leibniziano (cfr. Herder, 2002: 82). Hacia al final del *Tratado* compara, siguiendo el segundo modelo teológico, la formación constante del lenguaje humano con la creación divina del siguiente modo:

> El [origen] humano [del lenguaje] muestra a *Dios en su luz más esplendorosa*: Su obra, un alma humana que, por sí misma, crea y sigue creando un lenguaje, porque es Su obra, un alma humana. Ella, como creadora, como una imagen de Su esencia, construye para sí misma este sentido de la razón. Por lo tanto, el origen del lenguaje llega a ser divino de una manera digna sólo en la medida en que es humano. (Herder, 2002: 163)[9]

Bibliografía

Aarsleff, Hans (2006) "Philosophy of Language", en Haakonssen, Knud (ed.) *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 451-495.

Beiser, Frederick (1987) *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge (Mss.), Harvard University Press.

Berlin, Isaiah (2000) *Vico y Herder. Dos estudios en la historia de las ideas*, Madrid, Cátedra, trad. Carmen González del Tejo.

Herder, Johann G. (1772) *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, Stuttgart, Reclam.

[9] La versión original dice así: "Der menschliche [Ursprung der Sprache] zeigt *Gott im grössesten Lichte*: sein Werk, eine menschliche Seele, durch sich selbst eine Sprache schaffend und fortschaffend, weil sie sein Werk, eine menschliche Seele ist. Sie bauet sich diesen Sinn der Vernunft als eine Schöpferin, als ein Bild seines Wesens. Der Ursprung der Sprache wird also nur auf eine würdige Art göttlich, sofern er menschlich ist." (Herder, 1772: 15.764).

Herder, Johann G. (1980) *Sprachphilosophie*, Hamburg, Meiner.

Herder, Johann G. (2002) *Philosophical Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, trad. y ed. Michael Forster.

Olson, Richard (2003) "The Human Sciences", en Porter, Roy (ed.) *The Cambridge History of Science, Vol. 4 The Eighteenth Century Science*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 436-462.

Reill, Peter H. (2005) *Vitalizing Nature in the Enlightenment*, Berkeley, University of California Press.

Reill, Peter H. (2003) "The Legacy of the Scientific Revolution", en Porter, Roy (ed.) *The Cambridge History of Science, Vol. 4 The Eighteenth Century Science*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 23-43.

Roe, Shirley A. (2003) "The Life Sciences", en Porter, Roy (ed.) *The Cambridge History of Science, Vol. 4 The Eighteenth Century Science*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 397-416.

Taylor, Charles (1989) *Sources of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press.

Zammito, John (1992) *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, Chicago, University of Chicago Press.

Ontología de la *Reflexión* en el naturalismo herderiano

Mariela Paolucci (UBA-CONICET)

1. La con-naturalidad del lenguaje y el pensamiento

La reflexión acerca de la relación entre lenguaje y el pensamiento ha presentado en el transcurso del siglo XVII diversas posiciones que, asumiendo cada una diversas ontologías, harían o no harían posible, de acuerdo con ellas, la cuestión del lenguaje como problema filosófico central. Podríamos decir, junto con Marcelo Dascal (1994: 57-77), que los análisis filosóficos en torno al lenguaje pueden distinguirse en dos grandes grupos, de acuerdo con cómo sea afirmada la relación entre el ejercicio del pensar y el lenguaje. Así, es posible encontrar posiciones filosóficas que han sostenido la exterioridad del lenguaje con respecto al pensamiento (y en este caso, el lenguaje sólo sería un hábito del pensamiento, cuya función sería *comunicar* un sentido pre-existente, y donde la tarea de la filosofía se enfocaría en su dimensión *correctiva* para elevar el lenguaje a su precisión conceptual); mientras que otras filosofías han afirmado la dimensión *constitutiva* del lenguaje con respecto al pensar. Esto puede asumir diversas ontologías (desde la empirista hobbesiana hasta la metafísica leibniziana), e incluso la tesis puede sostenerse en diversos grados (desde una identificación entre el pensar y el uso del lenguaje, hasta la afirmación de que el lenguaje no es enteramente extrínseco al pensar, última cuestión que hace del lenguaje o sistema de signos un auxiliar artificial del pensamiento). De todas maneras, la tesis que afirma la dimensión constitutiva del lenguaje, es la que considera que un nuevo campo de investigación filosófica es digno de llevarse a cabo.

La tesis harderiana que hace del lenguaje un tema filosófico digno de ser investigado, es en sus términos positivos, la de la con-naturalidad del pensamiento con respecto al lenguaje, que se determina en la determinación recíproca del pensamiento y el lenguaje. Esta tesis de la con-naturalidad luego se encuentra implícita en la cuestión

genética explicativa que intenta dar cuenta tanto de la génesis del lenguaje como de su transformación y conservación. Y aquí está la particularidad del naturalismo herderiano, porque esta con-naturalidad será investigada en su dimensión genética y en el complejo de sus determinaciones recíprocas. Es por medio de una razón como reflexión por medio de la cual el lenguaje emerge, y es por medio del lenguaje, como la razón se desarrolla. Puesto que se determinan recíprocamente, serán apelados indistintamente para su análisis explicativo. La pregunta que surge, frente a esto, es: ¿Cómo debe ser el lenguaje y la razón, si ambos nunca están dados- para que sean –respectivamente- inventado y desarrollada?

2. Equivocidad en la noción de "lenguaje"

Una afirmación compleja se encuentra en el punto de partida naturalista de Herder: "*Ya como animal, el ser humano tiene lenguaje"* (Herder, 2002: *Treatise,* 65)[1]. Podríamos interpretar: ya como naturaleza (o, más precisamente, como parte de la naturaleza animal) el ser humano tiene lenguaje. Aquí no se comienza explicitando la especificación que el ser humano comporta, ni aún como parte de esa naturaleza. Se afirma, por el contrario, que en aquello en lo que no es específico, y por lo tanto, en aquello que es en tanto no humano (animal), el lenguaje le es natural. Hay, entonces, dos caracterizaciones aquí (presentadas correlativamente): 1) el lenguaje se presenta universalmente en la naturaleza animal, 2) el ser humano es también animal, en lo que respecta a la naturalidad de su lenguaje.

Esta dimensión del lenguaje, que podría ser considerada como propia del lenguaje natural, es el lenguaje de las sensaciones, y tiene en Herder la siguiente premisa hipotética necesaria: si llamamos lenguaje a los sonidos inmediatos de la sensación, donde la sensación es esencialmente expresiva –simpatética-, entonces, hay un lenguaje natural.

El lenguaje de la sensación entiende la materia primaria de la expresión sonora como resonancia de la misma sensación. No hay aquí diferencia de naturaleza entre la sensación y su expresión: ésta es aquella en su resonancia. El lenguaje natural se trata de

[1] *Schon als Tier hat der Mensch Sprache:* Así comienza la primera sección de la primera parte del *Ensayo sobre el origen del lenguaje.* En adelante, citamos nuestra traducción, y de acuerdo con la paginación de la traducción y edición inglesas (Herder, J.G, 2002).

un lenguaje resonante de las sensaciones. Y puesto que las sensaciones son naturales, el lenguaje también lo es: he aquí la explicación acerca del origen natural del lenguaje.

Ahora bien, ¿es éste el origen del lenguaje humano? Lo es, en tanto es animal. Pero no en tanto humano. En primer lugar, porque el lenguaje humano es voluntario se requiere otra explicación para dar cuenta de su especificidad: las expresiones sonoras se realizan de acuerdo con intenciones[2]. Esta dimensión voluntaria es ocasionalmente identificada por Herder con el entendimiento, y explica el uso y orientación diferenciados de la naturaleza: en este caso, de sus expresiones primarias.

Este lenguaje intencionalmente orientado, es *específicamente* humano. Herder afirma: "*Los seres humanos son las únicas critauras linguisticas que conocemos"* (*Treatise,* 77). Los seres humanos son las únicas criaturas del lenguaje, y además, más adelante, afirma que en ello consiste su especificación: se distinguen de los animales, precisamente, por el uso del lenguaje.

¿Estamos ante un uso equívoco del término "lenguaje"? Todo lenguaje tiene una raigambre natural. Al parecer, el uso estrecho del concepto de lenguaje aplicado a lo humano, no afirmaría una diferencia de naturaleza con el lenguaje de las sensaciones si se tiene en cuenta su materialidad, su carácter simpatético, su expresividad -aun no suponiendo una socialidad de hecho -. Además, la naturalidad del lenguaje hace que no se agote en su función comunicativa, antes bien, es constitutivo a la naturaleza en tanto es connatural al instinto, y connatural al pensamiento.

Dada la con-naturalidad del lenguaje y del pensamiento, ambos podrían ser explicados recíprocamente. Así lo hace Herder, cuando para explicar el origen del lenguaje propiamente humano, apela al concepto de "circulo de eficacia" de los seres humanos en el mundo. En efecto, hay una diferencia de extensión (el circulo de eficacia en los humanos es el mundo en su totalidad), y, consecuentemente, hay una afirmación de la indeterminación de la ocupación y del destino en el caso del ser humano.

El círculo de eficacia de los animales es uniforme y angosto, por lo tanto, no hay un lenguaje animal más allá del meramente natural como resonante de las sensaciones, porque la esfera del instinto suple a la invención. Cuanto más pequeña, y por lo tanto, más determinada es la esfera de eficacia del animal, menos necesita del lenguaje. O podríamos decir: menor –o nula- es la necesidad de la invención del lenguaje. Esta

[2] Podría decirse que es aquí donde reside el aspecto no-reductivista del naturalismo herderiano, tal como Frederick Beiser caracteriza este concepto para dar cuenta de los postulados metodológicos a un nivel general. (Beiser, 1987)

invención supone una indeterminación inicial en la representación, y el ejercicio de una nueva orientación de lo natural, un ejercicio de determinación sígnica.

3. Reflexión (*Besinnung, Besonnenheit*)

La pretendidamente universal tesis naturalista hace de la diferencia entre el ser humano y el animal no una cuestión de diferencia de grados o de adición de fuerzas activas, sino que se caracteriza como de un *despliegue* y *orientación* diferentes de todas las fuerzas naturales. En este sentido, no hay una teoría de las facultades que hagan de ellas algo ajeno de la naturaleza: la racionalidad es la total determinación de la fuerza pensante en relación con la sensualidad y tendencias. Esta nueva orientación implica un doble objeto: no solo se conoce, se quiere, y se genera efectos, también se conoce que se conoce, que se quiere y que se genera efectos. Esta orientación de las fuerzas activas es, en tanto disposición natural, caracterizada como *Besonnenheit.* Se trata de una capacidad explicada en función de una disposicionalidad que necesita actualizarse para ejercer efectos.

¿Cómo es posible conocer esta mera disposición? Por sus efectos. El acto reflexivo (*Besinnung*) actualiza una disposición reflexionante por un focalizado prestar atención, y por una conciencia de su atención, esto es, por un esfuerzo en hacer distinta una representación, y por la posibilidad de tornarla conciente, de volverla sobre sí misma. Ambos aspectos se dan conjuntamente: una representación distinta es actual o potencialmente conciente. En este sentido, la reflexión es un acto que actualiza una disposición natural, que conoce una representación distinta, y que puede volverse sobre sí misma. El lenguaje humano es inventado en este acto y se trata de una invención natural y necesaria.

Los mismos principios de invención son los de la transmisión y conservación: aprender el lenguaje supone una re-invención: la atención se orienta hacia objetos, se torna distinta por medio de ciertos signos verbales resonantes de los cuales surge la palabra como marca característica. Tanto en la invención como en la transmisión del lenguaje, se trata de la actualización de *Besonnenheit* por medio de la *Besinnung*. En esta cadena de la transmisión, el oído es el primer profesor natural del lenguaje: las palabras primariamente resuenan como signos sensibles, para luego ser abstraídas de su

mera naturalidad y transformarse en lenguaje humano, como sistema de signos lingüísticos. A partir de los sonidos de la naturaleza, el ser humano inventa el lenguaje para sí mismo: "*El ser humano inventó el lenguaje para sí mismo! De los sonidos de la naturaleza viviente! Para que sean marcas características de su entendimiento gobernante"*. (*Treatise*, 99).

El acto reflexivo es la condición presente en la transformación del signo natural (resonante) a signo lingüístico, porque es el acto condicionante de toda representación distinta. Porque la creación de la palabra es efecto del *Besinnung*, y éste acto reflexivo, a su vez, es la actualización de la mera disposicionalidad de la *Besonnenheit*, entonces todas las condiciones de la *Besonnenheit* se vuelven lingüísticas: la cadena y el curso de los pensamientos deviene cadena y curso de palabras.

4.

El origen del lenguaje natural está dado. El origen del lenguaje humano, por el contrario, apela a lo que es preciso que sea *inventado*. Es aquí donde claramente se advierte la diferencia que la explicación herderiana quiere plantear con respecto a la tesis del origen divino del lenguaje. Éste sólo sería la apelación a una naturaleza hipostasiada que no podría explicar cómo, a pesar de que nunca este dado, el lenguaje pueda ser *inventado*. Ahora bien, ¿cómo debería entenderse la naturaleza, si es preciso incluir en este concepto lo que es fruto de la invención y de su conservación? Una revisión de la naturaleza, en los aspectos en los que haga posible la invención, y también la conservación de la invención, es lo que el concepto de reflexión parecería poder brindar. Aquí, como en Leibniz, la reflexión implica un acto de selección, bajo la forma de un conocimiento distinto que es a la vez la transformación de marcas naturales en marcas características. En este acto, que es el de la actualización de la *Besonnenheit*, la razón se desarrolla y des-naturaliza. Se produce –aun afirmando la paradoja- una génesis natural de la razón, que es la actualización de una disposición.

Lo implicado en esta dimensión natural de la razón es lo que será el centro de la crítica kantiana. La lectura kantiana, en su aspecto más general, consiste en interpretar el naturalismo herderiano en términos de metafísica dogmática. ¿Qué significaría esto? Creemos que la crítica kantiana se focaliza en los aspectos en los cuales Herder apelaría a la *univocidad* del concepto de naturaleza, univocidad suficientemente requerida si va a

apelarse a una semejanza entre lo natural y lo espiritual, para explicar la diferencia específica entre ambos. La problemático es que no se renuncia a la postulación de una naturaleza especial pensante, pero se la deriva de una naturaleza universal bajo la forma de *fuerzas activas*. No podría, entonces, explicarse lo espiritual (si se postula como diferente) por lo natural, a no ser que se haga de lo natural una espiritualidad *hipostasiada*. Es esta unidad de la fuerza orgánica (Kant, 1900: AA VIII 54.1 y ss.) como configuradora de la variedad de seres orgánicos en su ser y en su especificación, una idea especulativa postulada por fuera de toda posible experiencia. En este sentido, la crítica kantiana tendría la misma inspiración que la crítica a la filosofía leibniziana: la representación como atributo esencial de las mónadas (universal, y por lo tanto, guía para la especificación jerárquica) es un concepto de reflexión derivado del error lógico de una anfibología.

Bibliografía

Beiser, Frederick (1987) *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fitche*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts-London.

Dascak, Marcelo (1978) *La sémiologie de Leibniz*, Aubier-Montaigne, Paris.

Dascal, Marcelo (1994) "Le langage dans la maison de l'esprit: une tirade de paralleles", en: Q. Racionero y C. Roldán: *G.W Leibniz. Analogía y expression*, Universidad Complutense, pp. 57-77.

Herder, J.G (1966) *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772), Stuttgart, Recla.

Herder, J.G (2002) “Treatise on the Origin of Language”, en: J.G. *Herder, Philosophical Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, translated by Michael Forster.

Kant, I. (1900) *Recensionen von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menscheit* (RezHerder, AA 08). Berlin, Gesammelte Schriften Preussische Akademie der Wissenschaften.

El filósofo y la política en *Las cartas sobre la educación estética del hombre*

Laura Arese (UNC)

En *Cartas sobre la Educación estética del hombre*, (Schiller, 1999), Schiller aborda el problema de la siempre difícil relación entre política y pensamiento filosófico. Esta tarea es una respuesta a la conmoción causada por una experiencia política excepcional: la revolución francesa. Uno de los motivos que animan esta obra es comprender por qué, durante este acontecimiento, los máximos ideales de la razón ilustrada fracasaron tan rotundamente en el momento de ser llevados a la praxis; es decir, qué fallo hizo posible el giro truculento comandado por Robespierre. En el intento de comprender este fracaso el autor se ve obligado a revisar -aunque sin abandonar la pretensión de "ser fiel a su espíritu"- el pensamiento de quien considera el más grande de los filósofos ilustrados: Kant. Lo que, según Schiller, la Revolución Francesa demostró y que Kant no tuvo en cuenta, es que para vencer "…la verdad debe convertirse primero en una *fuerza* y crear un *impulso* que la represente en el reino de los fenómenos…", (Schiller, 1999: 167). La cuestión que Schiller enfrenta es cómo otorgar a la razón los medios para realizarse en la vida política real. El resultado de esta indagación, sin embargo, es más que una mera reformulación de la propuesta kantiana. El objetivo del presente trabajo es explorar de qué manera, este esfuerzo por encontrar una mediación entre razón filosófica y política al interior del horizonte conceptual kantiano, conduce a Schiller transformar aspectos fundamentales de la relación entre ambos términos y, por esta vía, a realizar una radicalización de los ideales ilustrados en una propuesta política propia que rebasa aquel horizonte original.

1. Falta de realismo político ilustrado e (ir)racionalidad moderna

En las *Cartas…* se sugiere que uno de los problemas de los revolucionarios franceses fue su falta de realismo político: su referencia y punto de partida era el hombre que debería ser, y no el que es. Así, sin comprender la dinámica propia de los asuntos humanos, afirma Schiller, se "arriesga al hombre físico y real en pro del supuesto y moral... la existencia de la sociedad en pro de un ideal de sociedad meramente posible (aunque moralmente necesario)" (Schiller, 1999:125). A la luz de esta reflexión debe comprenderse su actitud crítica respecto de Kant. Esta misma falta de realismo puede remontarse en el pensamiento kantiano a la imposibilidad de resolver una serie de dicotomías sobre las cuales se estructuran las dos primeras *Críticas*: forma/materia; moralidad/naturaleza; libertad/necesidad; individuo/especie. La mayoría de ellas remiten a una dualidad original: la del ser humano como habitante de dos mundos. Por una parte, es el hombre es un ser sensible, sometido a las leyes de la naturaleza y por ello heterónomo y pasivo. Por otra parte, es un ser inteligible, capaz de seguir las leyes que su propia razón le dicta, y por ello, autónomo, moral. El problema aquí no radica, como algunos intérpretes han señalado[1], en la supuesta necesidad de eliminar toda inclinación sensible como condición para la realización moral. Por el contrario, según afirma Kant y acepta Schiller, la única condición para la moralidad es que la voluntad sea determinada por la sola representación del deber, independientemente de toda inclinación, que no obstante ello, pueda coexistir en el accionar. El problema, según entiende el poeta alemán, se encontraba más bien en que, en un mundo donde los individuos viven preponderantemente dominados por inclinaciones a menudo contrarias a la acción moral, el único modo de alcanzar esa determinación de la voluntad por la sola razón implica una represión de aquel aspecto del hombre que lo hace habitante del mundo sensible; algo que, por una parte, sólo unos pocos individuos excepcionales pueden alcanzar por sí solos; y por otra, si se pretendiera imponer sistemáticamente a toda una sociedad sólo generaría una violencia que sería ridículo sostener en nombre de la razón. En otras palabras, la razón moral kantiana fracasa como principio de organización política, es decir, no es políticamente practicable. Su falta de realismo consiste en ignorar esta dificultad. Ante ella se pregunta Schiller: "¿Debe pues la filosofía, desalentada y sin esperanza, retirarse de la

[1] Ver: Paton (1948) y Allison (1990).

escena política?" (Schiller, 1999:165). Es decir, ¿debe resignarse a ser propiedad de unos cuantos y dejar la política librada a "la gran soberana de todos los asuntos humanos, la fuerza ciega"? (Schiller, 1999:165). La respuesta es negativa, lo único que se precisa es encontrar *el medio efectivo* para propiciar esa transición del actual estado de la sociedad, predominantemente sensible, al estado moral que nos dicta la razón. A esta tarea se aboca Schiller al comenzar las *Cartas*.

Sin embargo, en el desarrollo de la obra, la indagación de la dualidad kantiana termina por volverse en contra de esta manera de plantear la tarea. Esto se comprenderá si nos adentramos en el análisis que se lleva a cabo de aquel mundo que tanta resistencia opone a los ideales filosóficos. Según el planteo inicial, hubiera sido esperable encontrar allí el viejo lamento acerca de la necedad del hombre común que se guía por sus sentimientos y no, como el filósofo, por su razón. Pero las categorías más importantes que Schiller utiliza en su crítica a la cultura contemporánea no coinciden con esta perspectiva: salvajismo y barbarie. El primero se refiere al defecto que padecen las clases bajas dominadas por ciego un impulso sensible que, sometido a las exigencias de la penosa lucha por la supervivencia, no les permite desarrollar su naturaleza racional, que permanece deficiente. Los bárbaros, por otra parte, serían aquellos integrantes de las clases cultas que gozan de un desarrollo más acentuado de su racionalidad pero que, debido a su atrofiada sensibilidad, son aún más despreciables que los salvajes. Son "esclavos de su esclavo" porque, vanagloriándose de su erudición ilustrada, a menudo disfrazan de fruto de su razón la persecución de objetos de su inclinación. Schiller llega incluso a denunciar cierta "racionalización", es decir, justificación en nombre de la moral ilustrada, de prácticas cuyo último objetivo es afirmar privilegios individuales y posesiones materiales alcanzadas. Así, ni siquiera los mejores hijos de la época se salvan del desgarro interior que implica el feroz combate que la naturaleza presenta a la razón. En el mundo que analiza Schiller, ningún camino individual de autoperfeccionamiento representa el ideal hacia el cual la sociedad como conjunto debería desplazarse.

Esta división interna que experimenta el hombre se vincula con las complejas estructuras sociales en las que está inserto. El Estado, el mundo del trabajo y la ciencia, son para Schiller fruto de un progreso del entendimiento respecto de culturas pasadas. Sin embargo, por ser este progreso unilateral, implicó el sacrificio de la sensibilidad y del desarrollo de lo individual en la plenitud de sus facultades. Este sacrificio debe ser

entendido en un sentido amplio: implica obturar el desarrollo de la vida de los individuos y todo lo particular, plural e irrepetible que hay en ellos. Con la división de tareas y promoción de la superespecialización, estos sistemas exigen a los individuos que desarrollen sólo aquellas facultades que le son convenientes al todo, convirtiéndolos en piezas sin vida de un mecanismo que les es impuesto heterónomamente. En lugar de "imprimir la humanidad de su naturaleza en su obra", (Schiller, 1999: 149), los hombres se tornan meros reflejos de un oficio del cual ya no les cabe extraer placer alguno. Además, los vínculos que establecen entre sí no dependen de su propia elección, sino de prescripciones derivadas de reglamentos rigurosos que les son ajenos. En particular el Estado y el mundo del trabajo se presentan como un "artificioso y burdo" reloj que instrumentaliza la existencia individual exigiendo a cada uno que no le reste ninguna energía luego de haber realizado la tarea asignada. En este mismo sentido, Schiller se refiere a los modernos métodos de control poblacional que nacían con la época; son un modo de tratar a la multiplicidad individual clasificándola a través de una representación que uniformiza y oculta toda particularidad. A través de estos distintos medios, afirma Schiller se va "aniquilando poco a poco la vida de los individuos, para que el todo absoluto siga manteniendo su miserable existencia" (Schiller, 1999: 151).

Desde esta perspectiva el problema ya no puede ser el de cómo pasar del estado sensible al racional. Schiller ha descubierto en su análisis de la cultura ilustrada una racionalidad opresora cuya responsabilidad por la falta de libertad en el mundo en que vivimos debe considerarse a la par de aquella que, según la tradición filosófica racionalista, cabía atribuirle a la necia sensibilidad del hombre común. La bruta sensibilidad de los salvajes requiere no sólo dominación, sino elevación y las condiciones materiales mínimas que le permitan una despreocupada existencia. La reprimida, pero no menos virulenta sensibilidad del bárbaro debe ser estimulada y también correctamente educada. Pero estas tareas, que tienen en mira dos tipos individuales opuestos, se enmarcan en el cuadro más general de una organización político-social en la que el orden de lo sensible es sometido e instrumentalizado. Para que los individuos sean libres es necesario que no se avasalle aquello que tienen de individual, único, irrepetible. Sólo si esto no acontece y su sensibilidad no sólo no es reprimida, sino también desarrollada, su razón podrá también, parejamente, adquirir una elevación correspondiente que les dé acceso al punto de vista universal que hace posible su libre autodeterminación. Sólo entonces, las estructuras sociales, especialmente el

Estado, encarnarán una razón no ya instrumental y corrupta sino posibilitadora de la libertad. En suma, desde la perspectiva del mundo del común de los hombres, el mundo de los muchos, de la acción, el cambio, la pasión y la pluralidad, si la libertad es en absoluto posible, sólo puede alcanzarse en del desarrollo conjunto de lo sensible tanto como de lo racional a través de lo que Schiller llama el estado estético[2]. Esto es lo que, para Schiller, Kant no había comprendido y lo que más tarde llevó al proyecto revolucionario al fracaso. A partir de esta perspectiva se comprende el fuerte tono crítico de las Cartas en relación a la actitud "cómplice" de los filósofos que, en su barbarismo, promueven "mártires de la razón", (Schiller, 1999: 157), culpando a los salvajes por un daño que ellos mismo propician al venerar como único ideal una moral incapaz de reconciliarse con el mundo compartido. Si la razón filosófica no acepta el desafío de la educación estética y no emprende con ella una "creación política" de sí, (Schiller, 1999: 161), Schiller advierte que "la filosofía prestará su nombre a una opresión que en otros tiempos autorizaba a la iglesia" (Schiller, 1999: 163). Se produce así un desvío fundamental de la tarea que propuesta: la transición a realizar ya no es del estado actual al de la libertad moral, sino hacia al de la libertad estética. La libertad estética pasa a constituir entonces la "el don supremo de la humanidad" (Schiller, 1999: 151).

2. La República Estética

Si, siguiendo nuestra propuesta inicial, esta nueva formulación de la libertad que Schiller aquí propone, debe entenderse a la luz de una intencionalidad crítica respecto de la relación entre praxis y razón filosófica presente en el pensamiento ilustrado, entonces es lógico preguntarse de qué manera da cuenta, no ya de una virtud alcanzada solitariamente por el individuo moral y racionalmente desarrollado, sino de una práctica desplegada en la comunidad política. Al final de las *Cartas*, cuando Schiller se refiere al *ästetische Staat*, aparecen tres tópicos a destacar a este respecto.

[2] Cabría agregar a la lista de los males infligidos por el sistema social a los individuos, la miseria material a la que grandes sectores sociales quedan sometidos y de la que no cabe esperar ningún tipo de desarrollo de las facultades que exceda a las necesarias para sobrevivir. La "revolución de la sensibilidad" que Schiller propone implicaría, por tanto, que el Estado garantice ciertas condiciones materiales básicas a la población. Esta propuesta es sostenida en la correspondencia con el príncipe de Augustenburg, (Schiller, 2009), pero no se vuelve a mencionar en las *Cartas.* Las razones de esta ausencia no son claras.

En primer lugar, la belleza es en esta parte de la obra comprendida en términos de una forma de comunicación. Retomando una formulación kantiana (cfr. Kant, 2002: 202-208), Schiller afirma que es una condición de la sociabilidad a la vez que sólo surge en la sociedad: por una parte, no accede al estado estético quien permanece aislado o quien, entre otros, sólo es un numero; por otra, la belleza hace posible las relaciones entre los hombres en la medida en que derriba sus principales obstáculos (pues, bajo su influjo la debilidad se vuelve sagrada, la violencia deshonrosa, se aplaca la sed de venganza, el odio, la xenofobia) y tiende a apaciguar los antagonismos connaturales a la organización social. El impulso estético da lugar a una dimensión de la vida con otros que, en la medida en que excede el deber moral individual para con el prójimo, tanto como la necesidad autointeresada de cooperación para la supervivencia, puede considerarse propiamente política e implica un modo de interacción que alcanza el basto espacio de lo común. Mientras "[t]odas las restantes formas de comunicación dividen a la sociedad, porque se refieren exclusivamente a la esfera privada del sentir o a la esfera privada de la actividad de uno de sus miembros… sólo la bella comunicación unifica la sociedad porque se refiere a lo que hay en común entre [los hombres]" (Schiller, 1999: 375). En este contexto, se comprende que la libertad de la que aquí trata Schiller, si bien es individual, tiene una dimensión intersubjetiva, pues implica presentarse a otros de cierta manera: "como Forma, como objeto de libre juego" (Schiller, 1999: 375). Implica establecer una relación con los demás en la cual se dé "libertad por medio de la libertad" (Schiller, 1999: 375).

En segundo lugar, al considerarla como forma de comunicación, descubrimos además que la belleza comporta también una forma particular de felicidad. En la razón kantiana dignidad (o perfección) moral y felicidad estaban escindidas: la primera es lo único a lo que debemos aspirar en este mundo, y la segunda es sólo una idea que debemos suponer como recompensa ultraterrena por ello. La libertad estética, en cambio, propicia la armoniosa persecución de ambas en esta vida. Pero además, mientras en el primer caso la felicidad moral, desde la perspectiva de Schiller, sólo puede ser una idea reguladora para pocos individuos excepcionales, la felicidad estética se persigue y alcanza en el seno de la comunidad política. En este sentido podemos interpretar el pasaje en el que se afirma: "El bien absoluto puede hacer feliz únicamente bajo unas determinadas condiciones, que no podemos suponer para todos... los individuos...", en cambio; "únicamente la belleza es capaz de hacer feliz a todo el

mundo y todos... olvidan sus limitaciones mientras experimentan su mágico poder" (Schiller, 1999: 377).

Por último, la libertad nacida por el impulso estético pone en jaque la principal prerrogativa de la razón filosófica: el conocimiento. En la medida en que el impulso de juego "se extiende hasta arriba... donde la razón impera... y se extiende hacia abajo... donde el impulso natural ejerce su dominio..." (Schiller, 1999: 377), el último privilegio filosófico se extingue y es devuelto al mundo común; pues "el gusto conduce el conocimiento desde la esfera secreta de la ciencia al cielo abierto del sentido común y convierte en un bien compartido de la sociedad lo que era propiedad de una determinada escuela filosófica" (Schiller, 1999: 379). Desde esta perspectiva puede ser también comprendida la "creación política de la razón", que mencionábamos más arriba y reclama Schiller. Esto no implicaría una determinación de la razón por la política, sino más bien, creemos que apunta a un modo de realización del ideal kantiano de un amplio espacio público que sirva de suelo fértil donde los frutos del conocimiento nazcan y se pongan a prueba.

Así, la triada libertad, felicidad y conocimiento, bienes filosóficos por excelencia desde los orígenes de una tradición que va mucho más allá de Kant, se hacen posibles en el seno del campo plural de los asuntos humanos. En la medida en que Schiller pone de esta manera en cuestión la relación jerárquica entre razón filosófica y mundo de la praxis, creemos que puede interpretarse su pretendida fidelidad al espíritu de Kant, como un intento por radicalizar, políticamente, el principio de igualdad ilustrado contenido en la propuesta de este autor. Pues, en el estado estético "todos, incluso los instrumentos de trabajo, son ciudadanos libres, con los mismo derechos que el más noble de ellos y *el entendimiento, que somete violentamente a sus fines a la paciente masa, debe contar aquí con su aquiescencia*" (Schiller, 1999: 379, bastardillas propias).

Para finalizar, una observación. A lo largo de la exposición hemos destacado el esfuerzo schilleriano por superar los límites que impone al pensamiento sobre la política, la supremacía que al interior del sistema kantiano tiene la racionalidad universal respecto del aspecto sensible del mundo humano. Hemos destacado también que esta crítica filosófica se corresponde con una crítica política y cultural a un orden social que se caracteriza por imponerse sobre la vida de sus individuos, suprimiendo lo que en ellos hay de individual, de único e irrepetible e impidiendo el libre desarrollo de sus facultades en su plenitud, al someterlos a los fines del todo. En el contexto de la

revolución francesa, a su vez, esta crítica se particulariza como una denuncia de la brutalidad a la llegó el intento de imponer por la fuerza máximas racionales abstractas como principios de organización política. Estas observaciones podrían llevar a leer la propuesta schilleriana como un programa por excelencia liberal: su reivindicación del orden de lo sensible como componente central de la libertad puede ser leída como una defensa del ámbito privado de lo individual contra la interferencia invasiva -del Estado, en particular, pero de las estructuras sociales en general- realizada en nombre de la racionalidad del todo. Sin duda, hay un fuerte componente liberal en Schiller y existe una argumentación en este sentido. Sin embargo, el concepto de libertad estética no se agota en los términos negativos propios del liberalismo. Schiller no deja de advertir que una afirmación unilateral del individuo y su aspecto sensible sería tan peligrosa como lo inverso. La libertad estética implica desarrollar nuestra individualidad y sensibilidad al tiempo que, sin abandonarla, somos capaces de ubicarnos en el punto de vista universal propio del ámbito que todos compartimos. El Estado, cuando no es corrupto, representa para Schiller "la forma objetiva y racional", "en la que trata de unirse la multiplicidad de los sujetos" [3]. Para que los individuos puedan alcanzar la plenitud de su naturaleza es necesario que, sin abandonar su sensibilidad accedan a esa instancia. El desafío entonces es el de encontrar en "la multiplicidad natural del género humano", (Schiller, 1999: 161), inaprensible, conflictiva y singular, el caldo de cultivo propicio para sostener ese espacio político común, sin que la conciliación absoluta entre ambos términos -al igual que entre impulso racional y sensible - pueda darse jamás en la realidad, y por ello, el conflicto y la no coincidencia nunca desaparezcan[4].

[3] Algunas definiciones del Estado son: "la humanidad pura y objetiva en el corazón de los ciudadanos" (Schiller, 1999: 133).

[4] En algunos pasajes pareciera que la coincidencia que Schiller pretende entre individuo y Estado fuera absoluta: "Dado que el Estado representa a la humanidad pura y objetiva en el corazón de sus ciudadanos, tiene que observar hacia ellos la misma relación que ellos mantienen consigo mismos, y honrar así su humanidad subjetiva sólo en el grado en que ésta se ennoblece haciéndose objetiva. Si el hombre está interiormente en armonía consigo mismo, mantendrá a salvo su singularidad, aun en el caso de que adecue sus actos a la regla de conducta más universal, y el estado será el mero intérprete de su bello instinto, será tan sólo una fórmula más clara de su legislación interior." (Schiller, 1999: 135) Una lectura más detenida revela, sin embargo, que esta coincidencia es sólo ideal, al igual que es ideal la plena coincidencia de sensibilidad y razón en el hombre. (Cfr. Schiller, 1999: 245-246). Merece una más larga discusión las consecuencias políticas de sostener ese ideal de perfecta armonía, aún cuando fuera sólo en carácter de horizonte regulativo nunca plenamente realizable.

Bibliografía

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

Kant, Emmanuel (2002) *Crítica del Juicio*, Cambridge, Cambridge University Press, trad. Pau Guyer.

Paton, Herbert, (1948) *The Categorical Imperative: a Study in Kant's Moral Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press

Schiller, Friedrich (1999) "Cartas sobre la educación estética del hombre" en Schiller, Friedrich, *Kallias. Cartas sobre la Educación estética del hombre,* Barcelona, Anthropos, trad. Jaime Feijóo y Jorge Seca

Schiller, Friedrich (2009) *Cultura estética e liberdade. Cartas ao príncipe de Augustenburg. [fev.-dez. 1973]*, San Pablo, Hedra, trad. Ricardo Barbosa.

Argumentación, intuición y reflexión en la filosofía de J. G. Fichte

Luciano Corsico (UNR-CONICET)

A través de las diversas exposiciones de su *Wissenschaftslehre* (WL), Fichte señala la necesidad de ofrecer una exposición metódica y sistemática de su propio pensamiento. De este modo, puede decirse que la WL no sólo pretende comunicar un contenido doctrinal, sino que además pretende demostrar la validez necesaria de ese contenido. Si la WL no fuese capaz de ofrecer una justificación racional de su contenido doctrinal, podríamos considerar que sólo expresa una serie de pensamientos producidos artificialmente por su autor y que pretenden imponerse al lector, de manera dogmática, sin ninguna posibilidad de reserva crítica. Por el contrario, la WL pretende demostrar la validez necesaria (*a priori*) de su contenido a través de la aplicación sistemática de un método. Fichte se refiere a este método bajo el nombre de "deducción trascendental".

Sin embargo, es preciso señalar que este método deductivo utilizado por Fichte no sólo cumple la función de garantizar la validez teórico-sistemática de su pensamiento filosófico. El método de la WL compromete además al lector con su deber de actuar según las exigencias prácticas de la razón. Por ese motivo, la filosofía de Fichte exige la participación activa del oyente o del lector en la construcción del sistema filosófico. En principio, Fichte demanda siempre a su hipotético lector la ejecución de una determinada actividad de pensamiento. A partir de ese momento, la filosofía de Fichte conduce a una permanente reflexión sobre las condiciones de posibilidad de ese acto de pensamiento. El objetivo final de la deducción trascendental fichteana es demostrar que esas condiciones de posibilidad se encuentran presupuestas en toda actividad racional y el propio sujeto que realiza esa actividad puede descubrirlas a través de un proceso reflexivo.

En otras palabras, cuando alguien reflexiona metódicamente sobre los actos de pensamiento que la WL lo exhorta a realizar, se encuentro finalmente con la necesidad de admitir un principio práctico de la razón como fundamento de su saber y de su

conciencia. Este principio le exige actuar conforme a un deber con validez universal y no según impulsos naturales egoístas. De este modo, el sujeto descubre en la propia actividad racional los fundamentos de la ética y del derecho. Los principios fundamentales de la WL adquieren así un significado ético-normativo y jurídico-político, que se desarrolla luego de manera sistemática. En efecto, durante el período de Jena (1794-1799), la WL se constituye como un sistema completo de la razón, que comprende tres escritos principales: la *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (GWL) de 1794/95, donde Fichte intenta establecer los principios básicos de toda su filosofía; la *Grundlage des Naturrechts* (GNR) de 1796, donde Fichte ofrece una deducción del principio de la legalidad jurídica y su posible aplicación en el mundo sensible; y finalmente, *Das System der Sittenlehre* (SSL) de 1798, donde se intenta deducir el principio de la moralidad y su aplicación a las acciones humanas concretas.

A mi juicio, este significado práctico del método utilizado por Fichte no ha sido suficientemente subrayado por la crítica especializada. Es cierto que, durante las últimas décadas, han aparecido una serie de estudios científicos especializados que se ocupan del analizar las principales características del método deductivo de la WL. Entre esos estudios, se destacan las recientes contribuciones de Daniel Breazeale, quien intenta describir la deducción trascendental fichteana como un método "mixto".[1] Tal como observa Breazeale, el procedimiento de deducción trascendental utilizado por Fichte combina diversas operaciones metodológicas de argumentación y de intuición interna. No obstante, a pesar de su detallado análisis, Breazeale no parece asignarle a este método deductivo (y a las características que permiten definirlo) ninguna conexión necesaria con el significado práctico de la WL. Breazeale parece estar interesado en subrayar el rigor científico del método fichteano, aún cuando este método pueda aplicarse en la resolución de problemas de filosofía práctica (Cf. Breazeale, 2006: 117-137).

A continuación, divido mi exposición en dos partes principales. En la primera parte, me ocupo de reconstruir el método deductivo utilizado por Fichte en la exposición sistemática de su filosofía. Al igual que Breazeale, considero que el método utilizado por Fichte presupone la combinación de diversas operaciones metodológicas. Por mi parte, considero que la deducción trascendental de Fichte supone la combinación

[1] Según Daniel Breazeale, el método deductivo utilizado por Fichte puede definirse como un método mixto, en tanto implica la combinación de razonamientos, intuición e imaginación productiva (Cf. Breazeale, 2001: 29).

de una operación argumentativa, una operación intuitiva y una operación reflexiva. En la segunda parte, me ocupo de analizar la aplicación de ese método en § 1 de la GWL de 1794/95, donde Fichte pretende fundamentar todo el saber humano en la absoluta posición del Yo. El primer objetivo de mi análisis es mostrar que ya en la fundamentación de su sistema, Fichte no sólo atribuye al saber humano un significado teórico, sino también un significado práctico. El segundo objetivo de mi análisis consiste demostrar que las características del método utilizado por Fichte en ese procedimiento de fundamentación tienen una estrecha conexión con el significado práctico de su propia filosofía.

1. Las características de la deducción trascendental fichteana

En diversas oportunidades, Fichte se refiere explícitamente a su método filosófico como un procedimiento de deducción trascendental. El uso del término "deducción" (*Deduktion*, *Ableitung*) por parte de Fichte puede efectivamente provocar algunas confusiones con respecto a las características básicas de su procedimiento. El error más habitual consiste en establecer una comparación entre la deducción trascendental de Fichte y una deducción lógica, en el sentido tradicional. La deducción trascendental de Fichte no se caracteriza, en realidad, por una estructura lógica particular, así como no consiste puramente en un procedimiento lógico de inferencia. La deducción trascendental de Fichte se caracteriza más bien por su permanente referencia a la actividad del sujeto (que piensa, que conoce, que actúa de un modo racional, y que, eventualmente, intenta comprender también el significado de la WL). Para referirse a esta actividad del sujeto, la deducción trascendental fichteana combina diversas operaciones metodológicas. A mi juicio, el método deductivo utilizado por Fichte presupone tres operaciones básicas: la argumentación, la intuición, y la reflexión.

La primera característica relevante de la deducción trascendental fichteana se encuentra, efectivamente, en su dimensión argumentativa. Inspirado por la filosofía crítica de Kant, Fichte parece haber comprendido también la deducción trascendental como un procedimiento argumentativo. En su *Kritik der reinen Vernunft*, Kant había propuesto la tarea de una deducción trascendental de las categorías, como un procedimiento de argumentación esencialmente "jurídico", que prevalece más allá de su

sentido *lógico*. Según Kant, su deducción trascendental no intenta responder a una cuestión de hecho (*quid facti*), sino más bien a una cuestión de derecho (*quid juris*) en el ámbito del conocimiento. Esta cuestión de derecho se refiere específicamente a la legitimidad del uso de las categorías en su aplicación al conocimiento objetivo. La deducción trascendental kantiana intenta exponer entonces las pruebas que justifican la legitimidad o las pretensiones de validez de las categorías en su uso empírico (Cf. Kant, 2007: 157-158).

En un artículo dedicado a este problema, Dieter Henrich ha demostrado, a través de una exhaustiva reconstrucción del contexto histórico, que el método kantiano de la deducción trascendental estaba verdaderamente inspirado en un procedimiento de argumentación judicial. Desde finales del siglo XIV hasta comienzos del siglo XVIII, era muy común un cierto tipo de publicaciones, conocidas generalmente como escritos de deducción (*Deduktionsschriften*), cuyo objetivo consistía en justificar las pretensiones que surgían en el marco de ciertas controversias legales, entre los gobernantes de diversos territorios independientes, ciudades-estado, etc. Con estos escritos, un gobernante intentaba convencer a los demás sobre la legitimidad de sus propias pretensiones, con el fin de evitar el uso de la fuerza militar. Henrich demuestra que Kant estaba muy familiarizado con este tipo de escritos. En efecto, su deducción trascendental de las categorías se ajusta perfectamente a los criterios de una correcta deducción judicial, en tanto se ocupa esencialmente de ofrecer pruebas que permitan justificar una pretensión de derecho (Cf. Henrich, 1989: 29-46).

Por su parte, la deducción trascendental en la WL también se ajusta a este modelo jurídico de argumentación. Fichte parece haber adoptado este sentido "jurídico" de la deducción kantiana de las categorías, para luego aplicarlo sistemáticamente en la fundamentación de toda su filosofía (teórica y práctica). En efecto, Fichte se refiere en diversos escritos al resultado de su exposición deductiva como una prueba (*Beweiß*) que permite fundamentar la pretensión de validez de ciertos principios en el uso teórico o práctico de la razón. El carácter jurídico de la deducción como un procedimiento de exposición de pruebas aparece con mucha claridad en su *Wissenschaftslehre nova methodo* de 1798/99, donde Fichte afirma que su objetivo consiste en exponer una prueba (*Beweiß*) de las condiciones de toda posible acción de un Yo sobre un No-Yo. Según Fichte, la exactitud (*Richtigkeit*) de su filosofía depende precisamente de la posibilidad de exponer esa prueba (*Beweiß*) a través de una deducción (Cf. Fichte,

1994:8). Esta prueba ofrecida por la deducción trascendental se refiere siempre a la actividad del sujeto y a sus pretensiones de validez en un contexto específico. En el ámbito del conocimiento teórico, la deducción puede referirse, por ejemplo, a la aplicación de ciertos principios lógicos (como el principio de identidad o de no-contradicción). En el ámbito del derecho, en cambio, la deducción trascendental intenta justificar la aplicación del principio de la legalidad jurídica en el contexto de las relaciones interpersonales.

Este significado "jurídico" de la argumentación trascendental de Fichte permite además establecer su objetivo principal. Este objetivo consiste en responder a la cuestión de derecho (*quid juris*) sobre el uso de los principios teóricos y prácticos la razón. El objetivo de responder a la cuestión de derecho no puede alcanzarse a través de los mismos procedimientos que permiten proporcionar una respuesta a la cuestión de hecho en el ámbito del saber. Cuando se trata de establecer un hecho en el ámbito de las ciencias empírico-fácticas, es indispensable la referencia a un objeto de la experiencia. En cambio, cuando se trata de obtener una respuesta a las pretensiones de validez de la propia actividad subjetiva, la referencia a un objeto empírico no parece cumplir ninguna función relevante. En verdad, la deducción trascendental sólo puede alcanzar su objetivo a través de un procedimiento reflexivo sobre la propia actividad del sujeto.

Por ese motivo, la segunda característica de la deducción trascendental fichteana consiste en la exigencia de una permanente auto-comprensión de la propia actividad. Con la expresión "intuición intelectual" (*intellektuelle Anschauung*) Fichte se refiere precisamente a la capacidad de comprender de manera inmediata las propias acciones por parte de un sujeto. La deducción trascendental de la WL requiere en principio que cada sujeto intuya de manera inmediata su propio acto de pensamiento. Nadie puede decir: "Yo pienso, pero no sé que pienso" o "Yo pienso, pero no soy consciente de que pienso". Cada sujeto puede recorrer las diferentes etapas de la deducción trascendental, comprender los argumentos que la componen, y aceptar la justificación racional alcanzada a través de ellos, en la medida en que reconoce, en todo momento, un saber inmediato de su propia actividad de pensamiento. La estrategia argumentativa utilizada por la WL para justificar de manera racional sus principios sólo tiene alguna eficacia si se dirige a un sujeto dispuesto a ejecutar este acto de intuición intelectual y a aplicarla de manera sistemática. Sin esta auto-intuición de la propia actividad, resulta imposible reflexionar sobre sus condiciones de posibilidad o sus fundamentos de validez.

La dimensión reflexiva constituye la tercera característica relevante del método deductivo. El carácter reflexivo del método deductivo utilizado por Fichte puede observarse en diversos escritos del período de Jena. Sin embargo, su más clara formulación se encuentra en su *Erste Einleitung in die Wissenschaftlehre* (1797), donde Fichte sostiene que el método del idealismo crítico-trascendental debe partir de un contenido inmediato de la conciencia, para luego derivar el sistema completo de las representaciones necesarias del mundo y de nosotros mismos, como entes libres y prácticos sometidos a leyes. Según Fichte, éste es el objetivo fundamental de la WL. Para cumplir este objetivo, el método del idealismo trascendental tiene que consistir en un incesante movimiento reflexivo, que retrocede desde el contenido inmediato de la conciencia hacia su condición de posibilidad (Cf. Fichte, 1984: 60-62). La WL tiene que reflexionar sobre las condiciones de posibilidad de un contenido inmediato de la conciencia, para poder justificar sus pretensiones de validez. En realidad, el procedimiento deductivo no se aplica a cualquier representación de la conciencia, sino precisamente a aquellas que tienen la pretensión de alcanzar una validez universal y necesaria. Aunque la reflexión puede descubrir diversas condiciones de esta representación, no todas permiten garantizar esta pretensión de validez y se muestran entonces como insuficientes. Por ese motivo, el procedimiento reflexivo debe continuar y debe desarrollarse por etapas hasta alcanzar un principio absolutamente válido del saber auto-consciente. Esa condición última se encuentra en la absoluta auto-posición del Yo como sujeto del saber teórico y del saber práctico.

2. La deducción del Yo y su significado práctico

La deducción trascendental fichteana combina entonces una operación de argumentación, una operación de intuición y una operación reflexiva sobre la propia actividad que realiza cada sujeto. Fichte aplica este método deductivo ya en su GWL de 1794/95, donde intenta exponer los principios fundamentales de toda su filosofía. En el § 1 de su GWL, Fichte afirma que su objetivo consiste en descubrir un principio absolutamente incondicionado de todo saber humano (teórico y práctico). De acuerdo con el método deductivo de la WL, ese principio del saber debe descubrirse a través de un procedimiento reflexivo sobre los contenidos de la conciencia empírica. Según

Fichte, es necesario adoptar un hecho cualquiera de la conciencia empírica como punto de partida de la reflexión. Sin embargo, es importante que el contenido de la conciencia tenga alguna pretensión de validez objetiva y que pueda ser fácilmente aceptado por todos. Por ese motivo, Fichte elige la proposición "A = A" como punto de partida de su exposición. A través de ese procedimiento reflexivo, cada sujeto debe descubrir que la proposición "A = A" no tiene su fundamento de validez en sí misma, sino que presupone un principio superior del saber, absoluto e incondicionado.

La proposición "A = A" expresa la ley de identidad de la lógica general. Esa proposición sólo expresa la identidad formal entre el primer A y el segundo A. Cualquiera sea el contenido al cual se refiere la primera A, su identidad con la segunda A es indudable. Sin embargo, en ningún momento la proposición afirma que *existe un A.* Sólo afirma que si la primera A existe, entonces es idéntica a la segunda A. También se podría decir que la proposición afirma que si A existe, entonces es idéntica a sí misma. En definitiva, Fichte sostiene que la proposición sólo afirma una conexión formal y necesaria entre dos términos (Cf. Fichte, 1975: 15).

En principio, no es posible saber si el contenido al cual puede referirse A en esa proposición existe o no existe, si se trata de un objeto imaginario o de un objeto real. Es decir, no podemos saber si la proposición "A = A" se refiere a un hecho empírico de la realidad o a una invención arbitraria de la fantasía. La validez de la proposición "A = A" se mantiene, incluso cuando se aplica a un objeto no existente. Por ese motivo, la validez de esa proposición no puede estar fundamentada en un objeto empírico, sino que es independiente de cualquier objeto. Fichte observa entonces que, con independencia del posible objeto al cual pueda referirse, podemos saber con total certeza que la mencionada proposición "A = A" se refiere siempre a un acto judicativo del propio sujeto. Es decir, Fichte advierte que, al menos, es posible saber con total certeza que la proposición "A = A" está relacionada con la acción del sujeto que la formula. Esto significa que todo acto de juzgar siempre puede referirse en principio al Yo que juzga, independientemente del contenido de su juicio.

Fichte argumenta entonces que la conexión necesaria entre el primer A y el segundo A no puede fundarse en un objeto, sino en el propio sujeto que establece a priori esa conexión. La proposición "A = A" expresa una regla lógica (la ley de identidad), que el sujeto aplica cada vez que formula un juicio. Esa regla no depende en absoluto de la experiencia. La validez de la proposición "A = A" no se funda en la

experiencia y ningún hecho empírico puede contradecirla. Según Fichte, esto significa que la proposición "A = A" tiene validez a priori y se fundamenta únicamente en la propia actividad del Yo. La conexión necesaria entre el primer A y el segundo A es puesta absolutamente y sin otro fundamento por el Yo, porque el Yo emplea esa conexión necesaria como una regla lógica para su propia actividad de juzgar. Según Fichte, si esa conexión es puesta absolutamente y no tiene un fundamento en la experiencia, tiene que ser dada al Yo por el Yo mismo (Cf. Fichte, 1975: 15).

De este modo, la deducción fichteana muestra que la identidad formal de la proposición "A = A" se fundamenta en un identidad previa, que puede expresarse en la proposición "Yo = Yo". En la proposición "Yo = Yo" no se afirma puramente la identidad entre dos entidades posibles (reales o imaginarias), sino la identidad consigo mismo del Yo que formula un juicio o una proposición en general. Es decir, todo juicio sobre un hecho empírico presupone la identidad del sujeto que lo formula. Según Fichte, la proposición "Yo = Yo" adquiere un significado muy distinto de la proposición "A = A". Como señalé más arriba, la proposición A = A tiene una validez puramente formal, independientemente de su contenido. En cambio, la proposición "Yo = Yo" es válida incondicional y absolutamente tanto en su forma como en su contenido. La existencia de A no depende de su identidad consigo misma. La existencia del Yo, en cambio, depende de la auto-posición de su propia identidad. En términos fichteanos, la afirmación de la identidad del Yo consigo mismo precede entonces a cualquier otra afirmación posible sobre la realidad. Por ese motivo, Fichte afirma que el fundamento que explica todos los hechos de la conciencia empírica es el siguiente: antes de poner algo en el Yo, el Yo mismo debe ser puesto (Cf. Fichte, 1975: 16).

Toda actividad del Yo se fundamenta en este acto de auto-posición de su propia identidad. En ninguno de sus pensamientos o acciones, puede el Yo hacer abstracción de su propia auto-conciencia (Cf. Fichte, 1975: 17). Cuando se abstrae de todas sus condiciones empíricas, la actividad pura del Yo sólo consiste en ponerse a sí mismo. De esta manera, Fichte muestra que, cuando reflexionamos sobre la validez de todas las proposiciones o juicios en general, descubrimos su condición de posibilidad en la propia auto-conciencia del Yo. El primer principio incondicionado de todo saber humano puede así formularse de la siguiente manera: "*El Yo pone originariamente de modo absoluto su propio ser"* (Cf. Fichte, 1975: 18). De manera más específica, la identidad de la conciencia consigo misma es resultado de una actividad del Yo, en la cual

coinciden el producto (el Yo del cual se toma conciencia) y la acción (el Yo que realiza la acción de tomar consciencia de sí mismo). En la terminología utilizada por Fichte, puede afirmarse que la actividad auto-consciente del Yo es una "acción-hecho" (*Thathandlung*).

En otras palabras, la filosofía de Fichte afirma que el saber humano está fundamentado en una acción incondicionada del Yo. Según esa acción, el Yo se hace consciente de sí mismo. De este modo, Fichte no sólo consigue encontrar un fundamento para el uso teórico de la razón, sino también para su uso práctico. Esto se hace más evidente en la parte práctica del GWL de 1794/95, donde Fichte afirma que el principio de una absoluta-posición del Yo expresa en realidad una exigencia práctica de la razón. El Yo absoluto es una exigencia de la razón práctica, para todo sujeto que actúa. Este sujeto debe actuar siempre según los principios que se da a sí mismo y al mismo tiempo trasformar al No-Yo (es decir, toda realidad opuesta a él) según esos mismos principios. Según la terminología de Fichte, el Yo exige comprender en sí mismo toda la realidad (Fichte, 1975: 134).

A partir de todo lo expuesto anteriormente, puede sostenerse que la fundamentación del saber en la WL adquiere, desde un comienzo, un significado práctico. Este significado práctico de la filosofía de Fichte no sólo está íntimamente relacionado con la acción del Yo expresada en el primer principio del saber, sino también con la aplicación de un método de deducción trascendental en la propia exposición filosófica. Como he señalado anteriormente, este método comprende tres aspectos fundamentales: un aspecto argumentativo, un aspecto intuitivo y un aspecto reflexivo. El aspecto argumentativo está inspirado en el sentido jurídico de la deducción trascendental kantiana. La deducción trascendental debe exponer las pruebas argumentativas que permitan justificar una pretensión de validez. En el caso específico de Fichte, esa pretensión de validez se refiere desde un comienzo a la propia actividad del sujeto. El sujeto debe encontrar de manera reflexiva una respuesta a la pretensión de validez de sus propias acciones. Cuando un sujeto piensa la proposición "A = A" hace un uso teórico de la razón y afirma que esa proposición tiene una validez universal. Ahora bien, Fichte muestra que el sujeto no puede explicar la validez de esa proposición a partir del mero uso de la razón teórica: ella no se fundamenta en un principio lógico más general, así como tampoco está basado en el conocimiento empírico de un objeto. La validez a priori de la proposición "A = A" se basa en la unidad de la conciencia del

sujeto que formula esa proposición. Esa unidad de la conciencia presupone la actividad auto-consciente del propio sujeto y corresponde a una exigencia de la razón práctica.

El segundo aspecto de la deducción trascendental también está vinculado con el significado práctico de la WL. Además de la dimensión argumentativa, la deducción trascendental fichteana requiere una dimensión intuitiva. En tanto el método deductivo se refiere a las propias acciones del sujeto, cada sujeto debe tener una comprensión inmediata de las acciones que realiza. Como he señalado en el capítulo anterior, Fichte formula la doctrina de la intuición intelectual, en algunos escritos posteriores del período de Jena (1794-1799), para referirse precisamente a esta capacidad del sujeto de captar de manera inmediata su propia actividad. Sin embargo, en la exposición de su GWL de 1794/95, Fichte se refiere esa comprensión inmediata de la propia acción a través del término "acción-hecho" (*Thathandlung*). Este concepto precisamente designa una unidad inmediata entre la acción y el producto de la acción en la conciencia del sujeto. En otras palabras, el sujeto sabe lo que hace, porque él mismo lo hace. Por ese motivo, al comienzo de su procedimiento deductivo, Fichte propone a un sujeto cualquiera (su hipotético lector u oyente) realizar una operación de pensamiento: pensar la proposición "A = A" y luego reflexionar sobre las condiciones de posibilidad de esa misma acción de pensamiento. En cada etapa de la argumentación fichteana, ese sujeto debe tener un saber inmediato de la actividad que realiza.

Finalmente, el significado práctico-normativo de la WL también está relacionado con el aspecto reflexivo de la deducción trascendental. Fichte no se ocupa de la relación entre los enunciados que componen el saber y sus respectivos objetos. En realidad, su fundamentación del saber no se apoya en la realidad de los objetos, sino en la acción del propio sujeto que intenta conocerlos. Por ese motivo, su método filosófico no está basado en la intuición sensible de objetos externos, sino en la reflexión sobre la propia acción. Esta reflexión no se ocupa simplemente de las acciones que realiza *fácticamente* un sujeto. Por ese motivo, además, sus resultados no son meramente empíricos. El método reflexivo de la WL no sólo se dirige a acciones, sino a acciones que deben realizarse según leyes de la razón. En este sentido, la reflexión trascendental de la filosofía de Fichte sólo se ocupa de acciones racionales que tienen una validez a priori. La reflexión sobre esas acciones permite descubrir finalmente una conexión sistemática entre la razón teórica y la razón práctica. Según Fichte, un sujeto puede representar de manera válida un objeto, porque antes ha reconocido y ha cumplido una

exigencia práctica de la razón. La representación teórica del objeto se encuentra necesariamente conectada con la exigencia de referir todas las acciones a la unidad auto-consciente del Yo. Esa exigencia tiene un significado fundamentalmente práctico: el Yo debe ser consciente de sí mismo y de sus propias acciones. El criterio último de la acción no puede encontrarse en un conocimiento empírico de objetos, sino en la reflexión del sujeto sobre su propia actividad y sus principios racionales.

Bibliografía:

Fichte, Johann Gottlieb (1975) *Doctrina de la Ciencia,* Buenos Aires, Aguilar, trad. Juan Cruz Cruz.

Fichte, Johann Gottlieb (1984) *Primera y segunda Introducción a la Teoría de la Ciencia,* Madrid, Sarpe, trad. José Gaos.

Fichte, Johann Gottlieb (1994) *Wissenschaftslehre nova methodo*. *Kollegnachschrift K. Ch. Fr. Krause, 1798/99,* Hamburg, Felix Meiner Verlag.

Kant, Immanuel (2007) *Crítica de la Razón Pura*, Buenos Aires, Colihue, trad. Mario Caimi.

Breazeale, Daniel (2001) "Inference, Intuition, and Imagination. On the Methodology and Method of the First Jena Wissenschaftslehre", en Daniel Breazeale y Tom Rockmore (eds.), *New Essays in Fichte´s Foundation of the Entire Doctrine of Scientific Knowledge*, New York, Humanity Books, pp. 19-36.

Breazeale Daniel (2006) "The Mixed Method of Fichte's *Grundlage des Naturrechts* and the Limits of Transcendental *Reellephilosophie*", en Tom Rockmore y Daniel Breazeale (eds.), *Rights, Bodies and Recognition. New Essays on Fichte's Foundations of Natural Right*, London, Ashgate, pp. 117-137.

Henrich, Dieter (1989) "Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique", en Eckart Feorster (ed.), *Kant's Transcendental Deductions: The Three Critiques and The Opus Postumum*, Standford University Press, pp. 29-46.

El origen de la crítica

María Verónica Galfione (UNC-CONICET)

Si bien resulta indudable que el imperativo de imitar a los antiguos continuaría tendiendo un importante influjo en la estética filosófica de Johann Christoph Gottsched[1], la pretensión de desarrollar una poética crítica, a la que remitía el título de su famoso ensayo (*Ensayo de un arte poético crítico para los alemanes*), puede ser vista ya una como una consecuencia de la crisis de las categorías tradicionales de juicio. Según ha puesto en evidencia Heinz-Dieter Weber, el intento de Gottsched por fundamentar la crítica artística a partir de procedimientos de carácter lógico–racional, remitía a la progresiva decadencia de la categoría barroca de gusto, que había regulado hasta finales del siglo XVII la relación entre el espectador y las obras de arte (Weber, 1973). Según sostiene este autor, la causa de esta crisis puede buscarse tanto en la decadencia de las funciones representativas que desempeñaba el arte en el marco de la vida cortesana como en las políticas absolutistas que tendieron a instituir principios normativos con pretensiones universales.

Como señala Martin Fontius (Fontius, 2010), al ser atribuía a la crítica la tarea de elaborar científicamente criterios racionales para el enjuiciamiento artístico, se ponía fin a una larga tradición en el marco de la cual la crítica había sido realizada en función de principios consuetudinarios y tenido como objeto principal la herencia proveniente de la antigüedad. En efecto, en consonancia con el significado etimológico del término, el cual remitía al momento más agudo en el desarrollo de una enfermedad, la crítica había sido concebida como una ciencia que decidía sobre el lugar y el rango que debía ser concedido a un texto determinado en el marco de un canon establecido de autores. En este sentido, había sido denominados críticos también los conocedores de Homero en la antigüedad, en la medida en que los mismos debieron ocuparse de la recolección y

[1] En 1729 fue publicado por Johann Christoph Gottsched *Versuch einer Critischen Dichtkunst vor die Deutschen*, texto en cual promovía la renovación de la literaria alemana en función de los grandes autores clasicistas franceses. En 1748, retomaría estas ideas en *Grundlegung einer Deutschen Sprachkunst*.

el ordenamiento de los textos poéticos trasmitidos. Desde el punto de vista de Fontius, el momento de inflexión en la historia del concepto se producirá con motivo de la *Querelle del Cid*, en 1637, puesto que allí se tornará evidente para el estado francés hasta qué punto se había vuelto necesario alejarse de la acostumbrada asociación de la crítica con la cultura antigua para volver a esta, en cambio, sobre los vivos. En este sentido, Fontius aporta algunos elementos que relativizarían la tesis koselleckiana que atribuye la invención de la crítica a la burguesía emergente (Koselleck, 1965). Como lo pone en evidencia la condena de Corneille y la fundación de la academia francesa, la crítica sería más bien una creación y un instrumento del poder monárquico, que no sólo llenaría un vacío normativo sino que contribuía también a generarlo[2].

En el caso de Gottsched, aquellos criterios normativos que contribuirán a combatir los resabios del mundo cortesano, serán establecidos a partir de la aplicación sistemática del principio de imitación. Este principio, que por cierto contaba ya con una larga historia en el mundo occidental, será reformulado por Gottsched de tal manera que el mismo excluirá todo trato normativo con respecto a la tradición. Desde la perspectiva del autor, una obra poética sólo podía ser considerada bella en la medida en que se encontrarse en una relación de semejanza con respecto a la naturaleza, ya que sólo de esta forma le podía ser comunicado a aquella el orden y la proporción que hacían de ésta una naturaleza bella. De esta manera, no sólo era remitida la belleza a la supuesta racionalidad del mundo sino equiparado también el placer estético a un goce de carácter racional. Al respecto señala elocuentemente Gottsched, en su *Ensayo sobre un arte poético crítico*, que:

> Dios ha creado todo según número, masa y medida. Las cosas naturales son bellas en sí mismas y si el arte quiere producir también algo bello, debe imitar el modelo de la naturaleza. La relación exacta, el orden y la armonía correcta de todas las partes, en la que consiste una cosa, es la fuente de toda belleza. La imitación de la naturaleza perfecta puede dar entonces a una obra artística la perfección por medio de la cual aquella guste y resulte agradable para el entendimiento. La desviación con respecto a este modelo, producirá siempre algo informe y contrario al gusto (Gottsched, 1751: 132).

[2] Esta desvinculación de la crítica con respecto al trabajo filológico puede advertirse en Descartes quien la asociará exclusivamente al análisis crítico que se realiza en función de los diversos tipos de juicio de la razón. Es este mismo sentido, resulta interesante también el uso que hace Bayle del concepto en el *Diccionario histórico y crítico*. Según señalaba allí, el crítico debía "mostrar… aquello que se puede decir en pro y en contra de los autores: el sostiene sucesivamente el personaje de un abogado acusador y de uno defensor" (Bayle, 1702: 313) El mismo Bayle anunciaba, por otra parte, el fin del reinado de la crítica en tanto se entendiese bajo tal nombre el trabajo erudito ligado a la tradición (Cf. Fontius, 2010: 459)

Esta remisión del placer estético a la complacencia intelectual que provocaba la contemplación del orden del mundo se hallaba claramente orientada a garantizar el ejercicio de una función moralizadora o didáctica por parte del arte, en la medida en que los asuntos morales no quedaban excluidos del ordenamiento intrínseco del mundo. Sin embargo, la misma permitía, además, establecer una relación de sujeción entre la antigua categoría de gusto y la nueva crítica filosófica y colocar así, finalmente, una nueva base, a partir de la cual fuese posible restituir la relación de continuidad con respecto a la antigüedad. A los fines de advertir en qué medida las relaciones entre la crítica y la sensibilidad y entre aquella y la autoridad del pasado resultaban análogas, es necesario tener en cuenta que Gottsched no descalifica completamente el sentido del gusto. Por el contrario, el mismo será definido por él como "el entendimiento que juzga correctamente acerca de la belleza de una cosa" (Gottsched, 1751: 123). El problema con dicha facultad es que juzgaba "según la mera sensibilidad" y sin conocer, por ello, la verdadera naturaleza de las cosas. En este punto, el gusto no perdía su utilidad práctica, en tanto comportamiento habitual del aficionado al arte, pero se revelaba, sin embargo, como una capacidad insuficiente desde el punto de vista crítico. En la medida en que quien realizaba un juicio de gusto no había comprobado, por general, la corrección de la regla que utiliza, resultaba indispensable que el ejercicio del mismo sea acompañado por la tutela de la crítica.

Resulta difícil adivinar hasta qué punto podía ser llevado el celo pedagógico del crítico ilustrado con respecto a la siempre indisciplinable sensibilidad. Sin embargo, quizá sea posible adivinarlo en función de una sentencia pronunciada por quien fuera un notable crítico de la radicalidad de la estética racionalista de Gottsched. Como puede apreciarse en el pasaje que citamos a continuación, tampoco quienes proclamaron el valor de lo particular y desconfiaron de las reglas generales del crítico, se vieron exentos de la tentación de restablecer sobre nuevas bases el valor de la autoridad: "por lo tanto, uno está obligado a decir por último que el error de la sensibilidad del gusto debe ser descubierto por medio de la razón y la investigación; entonces tengo yo lo que busco, la sensibilidad es despojada de su poder de juicio y llevada frente al juzgado de la razón." (Bodmer, 1736: 46).

En un sentido similar pueden ser entendidas las reiteradas remisiones a Horacio o Aristóteles que realiza Gottsched en un contexto en el cual son abiertamente proclamados los valores de la razón (Krauss, 1966: LVI). Al igual que en el caso del

gusto, nos encontramos aquí con modelos que resultan recomendables desde un punto de vista práctico, pero que han dejado ya de detentar todo tipo de autoridad. En efecto, si las reglas establecidas por Aristóteles u Horacio y ejemplificadas en las obras de arte de la antigüedad, deben ser imitadas es sólo porque ellas coinciden con aquellas que son impuestas por la capacidad racional[3]. En este sentido, el clasicismo de Gottsched no supondría un reinado del pasado sobre el presente, sino más de la crítica sobre la tradición. En la medida en que ésta ha llegado a ocupar un lugar soberado, es ella la encargada de definir ahora el propio canon literario y de advertir, incluso, en qué puntos el ejemplo de la antigüedad ya no debe ser acatado.

Este novedoso modo de relacionarse con el pasado, que había empezado a imponerse ya desde mediados del siglo XVII, tendría como consecuencia, por otra parte, la progresiva pérdida de relevancia del trabajo filológico y la contraposición del mismo tanto con respecto a la auténtica práctica intelectual como a la creación poética misma. En este sentido, resulta interesante repasar algunos de los episodios que posibilitaron que la filología, que en otro tiempo había sido identificada con la actividad intelectual en general, se convirtiera durante la ilustración en el blanco predilecto de las críticas y las burlas del mundo intelectual (Fontius, 2010).

Según lo constatan numerosas investigaciones, el primer movimiento que se registraría en la filología durante la modernidad, sería el abandono de la imagen renacentista del filólogo como poeta. Como resulta comprensible, con la progresiva desaparición de una concepción poética que ligaba la actividad literaria al manejo elocuente de las figuras retóricas provenientes de la antigüedad, la filología perdería su utilidad práctica y dejaría de ser entendida como un estudio destinado al perfeccionamiento del propio lenguaje (Buschmeier 2008: 50-55). Tras este distanciamiento con respecto a la actividad poética, la filología se refugiaría en el trabajo enciclopédico. Así surgiría, hacia comienzos del siglo XVI el ideal del poyhistoriador, el cual tendría a su cargo, según lo señala Grafton, "conocer la estructura y las relaciones de todas las disciplinas, los títulos y los contenidos de todos los libros, el carácter de todos las cosas y las rarezas de todo aquello que resulte

[3] En este sentido, resulta ilustrativa la opinión de Gottsched sobre la oda. „Man kann sich aber leicht einbilden, wie diese ersten Oden mögen geklungen haben. Alle Dinge sind anfänglich rau und grob, oder doch voller Einfalt. *Die Zeit bessert alles aus;* die lange Übung in einer Kunst bringt sie endlich zu größerer Vollkommenheit: nur findet sich der Ausputz sehr spät, wenn gleich die Sache längst erfunden gewesen." (Gottsched, 1751: 69)

significativo en los eruditos antiguos" (Grafton, 1985: 37). Sin embargo, también esta concepción se vería destinada a desaparecer, puesto que con el auge de las ciencias naturales y de los métodos experimentales quedó pronto en evidencia no sólo la bastedad del terreno que el filólogo debía manejar, sino también la inutilidad del saber que los textos antiguos podían trasmitir. De esta forma, el filólogo se vio obligado a abandonar también la tarea de recolección y organización del saber disponible y no pudo más que concentrar en el arduo trabajo de la crítica textual. Su tarea consistiría ahora en la minuciosa depuración de las obras latinas y griegas y en la devolución de las mismas a su estado originario; su objeto serían los *vocum significationen* y su único valor aquel que seguiría de la utilidad que el análisis exhaustivo de los mismos pudiese prestar a aquellas disciplinas que se abocadan efectivamente a la búsqueda del saber: la jurisprudencia, la medicina o la teología. Se trataba, por cierto, de una estrategia destinada a garantizar su supervivencia en el marco de la moderna reestructuración del saber, pero la misma evidenciaba, como señala Riedel, hasta qué punto había devenido inviable toda aplicación inmediata de los textos del pasado a los nuevos acontecimientos del presente (Riedel, 1976:137 – 178).

De la mala reputación que llegó a adquirir la filología hacia mediados del siglo XVII, da acabada cuenta la comparación que establece Gottsched entre las pretensiones de su estética normativa, centrada en el establecimiento de reglas verdaderas para el arte en general, y el trabajo realizado por aquellos literalistas (*Buchstäbler*), que se concentran en el análisis de las sílabas y las palabras y parecen hallarse a la busca de una colección de errores de imprenta o escritura. En este sentido, señalaba Gottsched en la segunda edición de su *Ensayo*:

> Desde hace algunos años el criticar ha devenido más habitual en Alemania de lo que lo fue antes y por esos mismo se ha vuelta también más conocido el verdadero concepto de la crítica. También la gente joven sabe ahora que un crítico, o un juez artístico, no trabajan sólo con palabras, sino también con pensamiento, no sólo con sílabas y letras sino también con las reglas de las artes y las obras de arte en su conjunto. Ya se comprende que un tal crítico debe ser un filósofo y que debe entender un poco mejor que un literalista (*Buchstäbler*), el cual puede coleccionar sólo distintas formas de lectura o, mejor dicho, de errores de escritura e imprenta" (Gottsched, 1751: XXX).

Bibliografía

Bayle (1702) *Dictionaire historique et critique*, Volumen 1, Rotterdam, Reinier Leers.

Bodmer, J. J. (1736) *Brief–Wechsel von der Natur des Poetischen Geschmackes*, Metzler, 1736.

Buschmeier, M. (2008) *Poesie und Philologie in der Goethe-Zeit. Studien zum Verhältnis der Literatur mit ihrer Wissenschaft*, Tübingen, Max Niemeyer.

Fontius, Martin (2010) "Kritisch/Kritik", en *Ästhetische Grundbegriffe*, Barck y otros (Hrsg.) J. B. Metzler, pp. 450 – 488.

Gottsched, J. C. (1751) *Versuch einer Critischen Dichtkunst vor die Deutschen*, Breitkopf.

Grafton, (1985) "The World of the Polyhistors: Humanism and Encyclopedism", en: Central European History, Vol. 18, No. 1, pp. 31-47.

Koselleck, Reinhadt (1965), *Crítica y crisis del mundo burgués*, Madrid, Rialp.

Krauss, W. y Kortum, H. (1966), *Antike und Moderne in der Literaturdiskussion des 18. Jahrhunderts*, Berlin, Akademie Verlag, 1966.

Riedel, Manfred (1976) "Tradición aristotélica y revolución francesa", en *Metafísica y metapolítica*, Buenos Aires, Alfa.

Weber, Heinz-Dieter (1973), *Friedrich Schlegels Transzendentalpoesie. Untersuchungen zum Funktionswandel der Literaturkritik im 18. Jahrhundert*, München.

La filosofía siempre llega tarde
Sobre la relación entre filosofía y coyuntura histórica en Hegel

Andrés Fortunato (FFyL-UBA)

> *La lectura del periódico es una suerte de oración realista matutina. Uno orienta su actitud hacia el mundo o bien por dios o bien por lo que el mundo es. La primera da tanta seguridad como la última, en ello sabe uno como pararse* (G. W. F. Hegel)

Introducción

Contingencia y universalidad en la historia

Se suele decir que uno de los mayores aportes, entre otros, de la filosofía hegeliana es la introducción de la historia en el seno mismo de la filosofía. De esta forma, la filosofía ya no es un saber de lo ahistórico, sino de lo absoluto en su historicidad. La filosofía como perspectiva universal no está en absoluto escindida de los acontecimientos históricos, pero tampoco puede decirse que entre ella y la historia haya una relación de exterioridad o de elementos independientes entre sí. Hay un punto en el cual *son lo mismo* y esto es el espíritu. Como dice K. Löwith: "La historia de la filosofía no es para Hegel algo junto o sobre el mundo, sino mismo 'lo interno de la historia mundial (*Weltgeschichte*)´. Lo que de la misma manera gobierna a ambas es lo Absoluto como espíritu del mundo, a cuya esencia también pertenece el movimiento de la historia." (Löwith, K., 1969: 44)[1].

Las implicancias son variadas, aquí solamente nos referiremos a algunos temas que podrían derivarse de lo que J. Hyppolite llama el carácter "trágico" de la filosofía de la historia hegeliana: "(…) la visión que Hegel tiene de la historia es una visión trágica. La astucia de la razón no se presenta en ella como un simple lazo de unión entre lo

[1] "Die Geschichte der Philosophie ist für Hegel kein Geschehen neben oder über der Welt, sondern »das Innerste der Weltgeschichte« selbst. Was beide gleichermaßen beherrscht, ist das Absolute als Weltgeist, zu dessen Wesen die Bewegung und also auch die Geschichte gehört." (Löwith, K., 1969: 44)

consciente y lo inconsciente, sino como un conflicto trágico perpetuamente superado y perpetuamente renovado entre el hombre y su destino." (Hyppolite, J, 1974: 31).

El matrimonio entre filosofía e historia resulta ser necesariamente una conflictiva relación entre los actos humanos y su sentido, entre el hombre y su destino. Ahora bien, esto supone que lo universal y lo particular son *ya* identidad de los contrarios o devenir de la unidad, lo cual no puede sino realizarse a través de la alienación y el antagonismo: la razón universal encuentra, astutamente, formas de realizarse en medio del conflicto y la aparente contingencia. La idea de destino es la que resume el carácter trágico que sobrevuela a la filosofía de la historia hegeliana: el individuo no puede evitar ser fagocitado por lo universal, la lucha y el conflicto de la vida particular es *necesariamente* un devenir del espíritu.

Es por lo trágico de la filosofía de la historia que en Hegel se pelean el griego y el cristiano[2]. Por un lado el cristianismo es el último estadio espiritual de la religión, pero por otro lado separa los términos que en Grecia se encontraban unificados: individuo y comunidad; ciudad de dios y ciudad mundana. Si la historia es esencialmente trágica, no hay juicio final que restaure su prístina unidad, no hay un más allá universal de la conflictiva y terrenal vida en comunidad que purifique al individuo de las particularidades de ésta última, ambos mundos *ya* son uno, la unidad es constantemente restaurada en el mismo calvario del devenir histórico. En el catolicismo se produce una escisión entre alma individual y comunidad, quedando la comunidad por fuera de lo universal, ya que la redención sólo es posible para el individuo. De lo que se trata para Hegel, entonces, es de lograr la reconciliación de ambos términos dentro del campo de la historia y no fuera de ella, es decir, para la vida y no más allá de ella. Sin embargo, a pesar de la escisión que encontramos en el cristianismo, hay, para Hegel, un principio encaminado hacia la reconciliación histórica de lo universal y lo particular, y a través del cual se produce la superación de Grecia: el calvario sacrificial de Cristo, que no es más que la unión de la carne humana con el espíritu divino. Es por eso que Hegel al final de la *Fenomenología del espíritu* se refiere al desarrollo histórico del espíritu como un calvario que reúne dos aspectos:

[2] "Und wie die Geschichte der christlichen Welt eine Bewegung des Fortschritts ist über die Antike hinaus, so ist sie auch die wahre Erfüllung der »Sehnsucht« der alten Welt. Die griechisch-römische Welt ist in der christlich-germanischen »aufgehoben« und Hegels ontologischer Grundbegriff ist darum zweifach bestimmt: als *griechischer* und als *christlicher* Logos." (Löwith, K., 1969: 44)

> Su conservación [del espíritu] vista por el lado de su ser allí libre, que se manifiesta en la forma de lo contingente, es la historia, pero vista por el lado de su organización conceptual es la *ciencia* del *saber que se manifiesta*, uno y otro juntos, la historia concebida, forman el recuerdo y el calvario (*Schädelstätte*) del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual el espíritu absoluto sería la soledad sin vida; solamente:
>
> *del cáliz de este reino de los espíritus*
> *rebosa para él su infinitud* (Hegel, 1966: 473)

En este sentido, el rol de la filosofía como figura de la autoconciencia más avanzada que la religión, como el saber absoluto propiamente dicho, consiste en la comunicación con lo contingente, en convertirse en autoconciencia y guía de los acontecimientos históricos. Es en la filosofía donde la razón que contiene en sí todo aspecto aparentemente particular de la vida de los hombres, encuentra su mayor expresión. Es en la filosofía más que en ninguna otra figura donde deben estar reconciliados (trágicamente) el aspecto contingente y el universal de la historia.

Ahora bien, si esto es así, entonces es posible establecer una clara relación conceptual entre la actualidad o presente histórico de determinada época y la *big picture* en la cual adquiere sentido racional. O, mejor dicho, toda actualidad o coyuntura histórica posee una determinación racional que la sostiene. Para comprender esto no es necesario desarrollar de forma acabada la complejidad del devenir sujeto de filosofía e historia en la obra de Hegel. Éste no es el objeto de nuestro trabajo. Nuestro objetivo consistirá en desarrollar un aspecto particular de esta problemática, a saber: la relación entre el concepto de historia originaria o historia del presente o pasado reciente (la coyuntura) y el concepto de "modo filosófico de tratar la historia". Encontramos en Hegel una clara tematización de este problema en los apartados en los que caracteriza a los modos de considerar la historia en la introducción a las *Lecciones de filosofía de la historia.* Allí, el énfasis está puesto en la cuestión historiográfica y en la función y el valor que cumplen cada uno de los posibles tipos de historia según Hegel. Ahora bien, estos no sólo pueden ser leídos en un sentido epistemológico (acerca de cómo conocer la historia), sino también como modos en los que la historia se da y se desarrolla de manera real. Creemos que esta última lectura es la base de la primera. Hegel no se esta preguntando solamente por el modo en que los historiadores conocen la historia, se está preguntando por el modo en que la historia se de a sí misma en el espíritu, por una fenomenología de la historia.

Las figuras que Hegel presenta como "modos de considerar la historia", entonces, son todas igualmente necesarias, pero diferentes en lo que respecta al momento del desarrollo que ocupa cada una. La más desarrollada de acuerdo al camino del espíritu es justamente la historia filosófica, la menos desarrollada es la historia originaria. Mientras que la segunda es la representación del pasado reciente a través de la experiencia de lo que se representa, la primera no es sino la representación del desarrollo completo del espíritu en todos sus momentos y no en uno en particular. Su punto de vista, sin embargo, "(…) no es de una universalidad abstracta, sino concreta y absolutamente presente. Es el espíritu, eternamente en sí, y para quien no existe ningún pasado." (Hegel, 2008: 160).

¿Qué quiere decir que el punto de vista universal de la historia filosófica sea concreto y absolutamente presente, si la historia originaria es la que constituye la memoria o la representación de esa experiencia concreta y presente? O, dicho de otro modo, ¿Qué relación hay entre el presente inmediato o coyuntura y el presente concreto de la historia filosófica?. Ésta es la pregunta que nos guiará en nuestro trabajo.

1. El problema
¿Coyuntura histórica de la filosofía?

En primer lugar debemos decir que todas y cada una de las manifestaciones o ramas de la filosofía son, en el fondo (o en sí y para sí), lo mismo: saber absoluto. No es posible pensar una fragmentación disciplinar que ordene el saber absoluto, ya que si así fuera la historia sería leída desde múltiples perspectivas pero no como recorrido unitario del espíritu. Esto no significa que haya diferentes momentos y manifestaciones que el saber absoluto experimenta en su camino hacia sí mismo, en la reunión de su comienzo y su resultado.

Ahora bien, estos diferentes momentos, desde un punto de vista histórico, no culminan en una detención absoluta del tiempo. El saber absoluto en tanto fin de la historia no puede ser llevado a cabo en determinado momento histórico, no es presentificable. Por lo contrario, su realización es el movimiento universal de la historia. Esto quiere decir que no debe entenderse el fin de la historia como el detenimiento de la historia, sino como la autoconciencia de la historia en tanto infinita, pero no como

negación de lo finito, como mera negación de lo determinado, eso no sería más que un formalismo kantiano para Hegel, sino como devenir. En ese sentido, el fin de la historia sí es presentificable, pero lo es en todo momento de acuerdo a su desarrollo. Tanto en la antigüedad como en la era medieval se develan facetas del espíritu y grados de autoconciencia, pero no es sino en el sistema hegeliano que el proceso mismo se manifiesta. Es decir, se vuelve manifiesto el modo en que la autoconciencia es autoconsciente. Ahora bien, esto no significa que no haya ninguna relación entre la realización de esta autoconciencia y su época en particular, no hay un salto inmediato desde el presente histórico hacia el universal abstracto, todo lo contrario. De hecho, si pensamos en la ciencia de la lógica, ésta es producida por la exigencia de transformar a la metafísica en ciencia por parte de un contexto en el cual la renuncia kantiana al pensamiento especulativo está extendida: "Mientras la ciencia y el intelecto humano común trabajaban juntos para realizar la ruina de la metafísica, pareció haberse producido el asombroso espectáculo de *un pueblo culto sin metafísica* –algo así como un templo con múltiples ornamentaciones pero sin sanctasantórum–" (Hegel 1999, III: 6).

Pero aquí es cuando la interpretación se vuelve problemática, ya que por otro lado la autoconciencia o fin de la historia no es un acontecimiento cronológico/empírico, si así fuere deberíamos concluir que la filosofía acaba en el siglo XIX.

Podemos, entonces, marcar una división provisoria entre dos grandes regiones para las cuales es difícil encontrar un puente: A- la filosofía en tanto saber absoluto (dentro del cual encontramos la lógica, pero también la historia universal filosófica) y B- la historia originaria o la representación de la experiencia y, digamos, contexto correspondiente a A-.

A su vez, esta separación trae aparejados otros paralelismos. En el caso de la historia originaria, ésta se encuentra, como ya dijimos, ligada a la *experiencia*. Los historiadores originarios "(…) trasladaron al terreno de la representación espiritual lo sucedido, los hechos, los acontecimientos y los estados que habían tenido ante los ojos." (Hegel 2008: 151) Esto implica que este tipo de historia es narrada desde adentro del acontecimiento, en el seno mismo de los hechos. Es una memoria espiritual de la experiencia. Sin embargo, como ésta es la primer figura de la historia en su desarrollo, antes de la historia originaria, no habría historia, es decir, para que la experiencia de un

pueblo sea histórica, ésta debe ser narrada y no de cualquier forma, sino conforme a los modos de tratar la historia. La experiencia de la historia originaria no es como la de los "(…) pueblos de conciencia turbia" "(…) excluidos de la historia universal" (Hegel 2008: 151), totalmente independiente del concepto, separada de la razón como lo múltiple de lo uno. No, la experiencia de la historia originaria conlleva cierta unidad espiritual que podríamos caracterizar como el desarrollo de la individualidad de un pueblo. Así, "La cultura del historiador y la cultura de los sucesos que describe; el espíritu del autor y el espíritu de la acción que narra, son uno y el mismo." (Hegel 2008: 152) De esta manera, la historia originaria también está ligada a la *acción*, es una historia de los agentes participantes de la vida pública de un pueblo. Y "Por eso no tiene el autor reflexiones que añadir, puesto que vive en la cosa misma y no ha trascendido de ella." (Hegel 2008: 152)

En la vereda opuesta, la historia filosófica posee características diferentes. En primer lugar, trasciende la experiencia. Si ya la historia reflexiva, que está entre la originaria y la filosófica tiene un carácter que "(…) consiste en trascender el presente" (Hegel 2008: 154), la historia filosófica lo realiza de manera acabada y absoluta. De esta forma, no está ligada a la experiencia en el sentido en que lo está la historia originaria. La historia filosófica que realiza Hegel no es acerca de su experiencia o de sus vivencias en tanto hombre del siglo XIX, en todo caso su época está contenida en la historia como un momento de su desarrollo. De hecho, así como trasciende el presente, la historia filosófica no tiene pasado (Hegel 2008: 160), porque su punto de vista es el del espíritu absoluto. Aquí se podría mencionar la diferencia que Hegel establece en la introducción a las *Lecciones de historia de la filosofía* entre la filosofía popular y la filosofía propiamente dicha, mientras la primera consiste en reflexiones completamente determinadas por la contingencia de los sentimientos de época, la segunda no.

En un segundo lugar, la historia filosófica no está ligada a la acción, sino a la teoría, a la contemplación. En este sentido, se puede establecer un paralelo entre la distinción historia originaria/historia filosófica de Hegel y vida política/vida intelectual de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. Aquí Hegel es aristotélico: no se puede ser político y filósofo a la vez. Para escribir historia filosófica es preciso tomar distancia de los hechos, abstraer de la confusión de las particularidades y considerarlas sólo como mediaciones de lo verdaderamente real, la idea. Esto es así de tal forma que la historia filosófica no tiene presente, al menos no un presente particular.

2. Conclusión

Filosofía de la coyuntura histórica

A esta altura podemos derivar dos conclusiones aparentemente contradictorias: por un lado la filosofía no tiene presente y por otro lado la filosofía pertenece a una época, es concreta. Como vemos en la relación entre la historia originaria y la consideración filosófica de la historia, por un lado la filosofía no se puede dejar diluir en el relativismo de la coyuntura contemporánea y por otro lado no puede perderse en el formalismo de los universales indeterminados y vacíos. ¿Cuál es la síntesis? No podemos pensar la relación entre la filosofía y la historia originaria como si fuesen capas de una cebolla, es decir, que la historia originaria esté contenida en la historia filosófica no esclarece para nada el problema. Pensémoslo al revés: ¿cuál es el aspecto filosófico de la historia originaria? ¿Qué conceptos subyacen a los discursos, relatos y memorias del presente y del pasado reciente? No es de ninguna manera ilógico pensar que, como mediaciones del universal, ya en aquello que relata la historia originaria se encuentra un funcionamiento *lógico* en el sentido de la ciencia de la lógica. En ese sentido, la dimensión filosófica tiene un aspecto *activo* en la historia. La distinción entre lo real histórico y el concepto no es aporética como en Kant, en esencia son lo mismo. El concepto ya se encuentra en la poesía de la historia originaria. Si bien hemos sugerido que para Hegel no se puede ser filósofo y político al mismo tiempo, la coyuntura o la unidad epocal de acciones determinadas actúa en el marco del concepto: "Lo universal de la contemplación filosófica es, justamente, el alma que dirige los acontecimientos mismos, el Mercurio de las acciones, individuos y acontecimientos, el guía de los pueblos y del mundo." (Hegel 2008: 160).

Los conceptos filosóficos, por decirlo de alguna forma, están allí afuera, operan en la vida histórica de los pueblos, no pueden quedar reducidos a su exposición o escritura. Una de las enseñanzas que debemos recoger de lo trágico en la filosofía de la historia hegeliana es precisamente la performatividad de los conceptos filosóficos: para Hegel la razón actúa y detrás de todo antagonismo o acontecimiento hay una lógica a ser develada por la filosofía. Sólo en tanto expresión del saber o educación, los conceptos están completamente separados del decurso de la historia originaria, porque como dice Hegel en el célebre prefacio a *Filosofía del derecho*: "Para decir una palabra

sobre el *enseñar* cómo debe ser el mundo, la filosofía siempre llega demasiado tarde" (Hegel 1999 V: 17). Sí, el búho de Minerva inicia su vuelo en el ocaso, pero está allí desde el amanecer.

Bibliografía

Hegel, G. W. F (1999) "Phänomenologie des Geistes", *Hauptwerke Band II*, Hamburg, Felix Meiner Verlag.

Hegel, G. W. F (1999) "Wissenschaft der Logik", *Hauptwerke Band III*, Hamburg, Felix Meiner Verlag.

Hegel, G. W. F (1999) "Grundlinien der Philosophie des Rechts", *Hauptwerke Band V*, Hamburg, Felix Meiner Verlag.

Hegel, G. W. F. (1966) *Fenomenología del espíritu*, México DF, Fondo de cultura económica, trad. Wenceslao Roces.

Hegel, G.W.F. (2008) *Filosofía de la Historia*, Buenos Aires, Editorial Claridad Trad. de E. Suda.

Hyppolite, Jean (1974) *Genesis and structure of Hegel's Phenomenology of spirit*, Evanston, Northwestern University Press, trad. Samuel Cherniak and John Heckman.

Hyppolite, Jean (1966) *Introduction to Hegel's Philosophy of history*, Florida, University Press of Florida, trad. Harris and Bouchard Spurlock

Löwith, Karl (1969), *Von Hegel zu Nietzsche. Das revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Stuttgart, W. Kohlhammer GmbH.

Hegel y los pueblos sin historia: ¿Exclusión de la naturaleza o naturalización de la historia?

Verónica Galante (UBA)

Introducción

El objeto del presente trabajo es ofrecer una aproximación al concepto de «pueblos sin historia» en Hegel en el contexto de su filosofía de la historia. Nos interesará en particular explorar la relación entre dichos pueblos y lo que el filósofo denomina el «modo originario» de tratar la historia que se da en ciertas comunidades.

Historia Originaria, Historia Reflexiva e Historia filosófica Universal son los tres modos de tratar la historia que Hegel distingue; siguiendo a O'Brien (1971, sección II, passim), estos tres modos corresponden a otros tantos *momentos* de un determinado desarrollo dialéctico. Esto es: no son meramente distintos acercamientos hacia la historia de entre los cuales que un historiador pudiera elegir, sino que estos *momentos* son producto del desarrollo del pueblo que encarna un determinado historiador. Siendo así, la Historia Originaria cobra particular importancia para nuestro trabajo, dado que es allí donde nace la historia propiamente dicha. Pretendemos aquí inventariar las condiciones que existen en pueblos donde aparece la Historia Originaria y cotejarlas con aquellas que prevalecen en aquellos otros pueblos donde tal modo de considerar la historia no ha aparecido (dado que no toda sociedad logra alcanzar tal *momento*), para llegar finalmente a proponer una respuesta a la pregunta acerca de qué marca la diferencia entre unos pueblos y otros habilitando a nuestro autor a hablar de «pueblos sin historia».

1. Exclusión de la naturaleza

1.1. La Historia Originaria

De acuerdo a Hegel, la Historia Originaria es aquel *momento* que cabalmente transmite el espíritu de su tiempo: los historiógrafos originarios son aquellos contemporáneos a los acontecimientos que relatan, episodios de los cuales ellos mismos son partícipes o testigos preferenciales, estos simplemente "trasladaron al terreno de la representación espiritual lo sucedido, los hechos, acontecimientos y estados que habían tenido ante sus ojos" Hegel (1994: 151). De tal manera, relatándonos su presente, lo inmortalizan. En estas narraciones (y es este su rasgo central) el espíritu del historiador y el de su producción es sencillamente el mismo: el autor no somete su obra a reflexión alguna. Pero lo que parece una pérdida se gana en conocimiento dado que es a través de estas narraciones como el espíritu de la época se nos hace presente.

En palabras de Hegel:

> Los poemas no tienen verdad histórica; no tienen por contenido la realidad determinada. Las leyendas, los cantares populares, las tradiciones, son modos turbios aún, de afianzar lo sucedido; son producidos por pueblos de conciencia turbia: y estos pueblos quedan excluidos de la historia universal. Aquí nos referimos a pueblos ya cultivados, que tenían conciencia de lo que eran y de lo que querían. La historia propiamente dicha de un pueblo comienza cuando este pueblo se eleva a la conciencia" (Hegel, 1994: 153).

Es esta conciencia la que muestra que el *espíritu* se ha encarnado en un pueblo determinado, pasando éste de tal manera a ser una instancia de lo universal y a desarrollarse en tanto que tal, escapándose por lo tanto del ciclo de la naturaleza: la mera repetición; es así que es en estos pueblos *ya cultivados* donde la *Idea* puede desplegarse. Por el contrario, los restantes pueblos, no logran emanciparse de su dependencia de la naturaleza; no se da en ellos desarrollo alguno, sino que, como ya dijéramos, quedarán atrapados en la mera repetición. Así, por ejemplo: "(…) En la América del Sur [donde] se basan las diferentes repúblicas exclusivamente sobre las fuerzas militares: toda su historia es una continuada revolución. Estados federados se desintegran, otros vuelven a unirse y todos estos violentos cambios se pretenden justificar con los sucesivos golpes revolucionarios (…)" (Hegel, 1976: 103).

1.2. Los pueblos sin historia

Las cuestiones aquí tratadas nos muestran ciertos aspectos centrales de la filosofía de la historia hegeliana especialmente interesantes para el presente trabajo. Esto es así porque, al tratar la Historia Originaria (el *momento* en el cual la historia penetra en los pueblos formando parte constitutiva de los mismos), nos encontramos en el límite exacto entre los pueblos con historia y los pueblos que tienen, simplemente, naturaleza, y que quedan, por lo tanto excluidos, al menos hasta el presente (ya que nuestro autor no se pronuncia sobre el futuro) de la historia.

Consideremos a modo de ejemplo, cómo Hegel, en su *Filosofía de la historia universal*, al referirse a la India antigua, sostiene que no es posible una historia en el doble sentido de la palabra: tanto como res gestae cuanto como el relato de tales hechos y esto por el hecho de que los indios parten de un ordenamiento social naturalizado donde a cada uno de los habitantes le corresponde un lugar y finalidad prefijadas de acuerdo a las castas. Según Hegel, no tenemos historia por el simple hecho de que "suceden cosas". Muy por el contrario, tenemos historia recién cuando estos sucesos comienzan a tener una ilación significativa, un rumbo. Y para determinar esa dirección se necesita el relato histórico, y esto es así porque el mismo establece y fija el sentido para la autoconciencia, en términos de principios, metas, aspiraciones, y otros elementos que tienen que ver con la vida en común del pueblo en cuestión. De lo contrario, se asistiría a un pasaje fugaz de los acontecimientos en donde todo sigue en última instancia, siempre igual.

Bien podemos citar a Kuykendall cuando dice:

> Este es el motivo por el cual Hegel comienza su discusión sobre historia con el mundo oriental, el cual es caracterizado como sustancialidad, la cual es determinada por él mismo, un ser independiente por sí mismo. Y por esta razón Hegel no comienza con África, la cual desde su punto de vista, no ha alcanzado el nivel del alma real. Los africanos, según el punto de vista de Hegel, están aún influidos por la naturaleza. (Kuykendall, 1993: 573)[1]

Es decir que en el sistema hegeliano, en términos de moral, religión y constitución política, África no pudo dejar atrás aún las determinaciones de la naturaleza y entrar en el terreno de la libertad.

[1] La traducción es propia

En consecuencia, encontramos aquí una tajante división entre pueblos que, al formar parte de la historia universal se ubican en el terreno de lo real y, por lo tanto, de lo necesario, y otros que permanecen en el terreno de la contingencia por el hecho de estar excluidos, al menos de momento, del Plan de la Providencia.

Siguiendo a Hegel, la diferencia entre unos pueblos y otros radica en la posesión o falta de conciencia.

Ahora bien, a esta altura debemos preguntarnos cómo caracteriza Hegel la conciencia. Para nuestro autor, la misma se define en la *Filosofía del derecho*, en relación al bien:

> La verdadera conciencia es la disposición de querer lo que es bueno en sí y por sí. Tiene principios estables, es decir: las prescripciones objetivas por sí y los deberes. Diferente de esto, su contenido de la verdad es sólo el aspecto formal de la actividad del querer, el que como tal no tiene contenido propio. Pero el sistema objetivo de estos principios y deberes y la unión del saber subjetivo con aquel, existe solamente desde el punto de vista de la Ética. Aquí, en la posición de la Moralidad, la conciencia está sin contenido objetivo: de este modo y por sí es la infinita certeza de sí misma la que, precisamente por eso sea tal vez como la certeza de este sujeto. (Hegel, 1968: § 137.).

En consecuencia, los pueblos sin historia no logran constituirse como pueblos «para sí» independizándose de la naturaleza porque se trata de pueblos que no pueden pasar el «en sí» a través de la realización de la conciencia; son éstos, pueblos sin moral, sin religión, sin Estado y, en definitiva, sin historia. Es, entonces, de conciencia de aquello de lo cual estos pueblos carecen.

Ahora bien, a simple vista el planteo llama cuando menos la atención: ¿qué habilita a un pensador de la talla del que nos ocupa a decir que África, Asia y América del Sur carecen de moral y religión y de Estado?, ¿por qué debemos pensar que, Sud América a comienzos del siglo XIX, carece de autoconciencia histórica? ¿qué hace que el mundo no-europeo se encuentre en el presente en el que vive Hegel excluido del Plan de la Providencia?

2. "La naturalización de la historia"

No nos parece necesario remarcar el papel destacado que Hegel concedía a la historia, menos aun a la luz de lo que hemos estado exponiendo; siendo así, las implicancias del hecho de excluir a algunos pueblos de la historia universal parecen no ser pocas. Y si bien este no se muestra como un tema central en el sistema hegeliano, establecer que un pueblo no tenga historia conlleva fuertes implicancias. Así planteada, la relación entre pueblos con historia y pueblos que tienen simplemente naturaleza presenta tres proyecciones: la primera nos remite a la ontología hegeliana propiamente dicha, la segunda nos ubica en la tradición filosófica que culmina en Hegel, mientras que la tercera constituye una crítica histórica a la filosofía de la historia de nuestro autor.

2.1. Los límites de la ontología en la filosofía de la historia

Respecto de la primera proyección, consideramos que el hecho de postular la existencia de un tipo de pueblos que sólo poseen naturaleza constituye un aspecto muy revelador de la ontología hegeliana dado que nos ubica en sus límites: es aquel espacio que el núcleo de la misma no cubre, y por lo mismo, aquel terreno que podría descubrirnos algunos de los axiomas de tal sistema.

Al principio del presente trabajo establecimos que, en el conjunto de la obra hegeliana, los pueblos sin historia no tienen, ni tan siquiera, historia originaria y esto por una sencilla razón: dichos pueblos son incapaces de darse una representación interior de los sucesos que forman su historia, carecen de un *contrapunto ideal*[2] y esto en un triple sentido: en primer lugar, no están capacitados para dar a los sucesos una orientación determinada; en segundo lugar, tampoco lo están para dar a tales sucesos una significación nueva y distinta. El tercer sentido al que nos referimos nos remite directamente a la imposibilidad por parte de los pueblos sin historia de generar tan siquiera el modo originario de tratar la historia, y creemos que la causa de esto reside en el nivel de pensamiento en el que tales pueblos se encuentran.

[2] Nos referimos aquí a esa construcción –producto de una representación interior-, que permite a (algunos) pueblos dar sentido (en la doble acepción de la palabra: tanto como dirección cuanto como significado) a aquello que (les) acontece.

Tal y como nos señala Hegel, "[…] el discurso [y el relato histórico es claramente una forma de discurso] incluso cuando se esfuerza por evocar en nuestro espíritu la imagen real de los objetos, no tiene la finalidad de darnos la percepción sensible, sino simplemente de hacer nacer la idea" (Hegel, 2005: 12-13). Ilustremos esto a propósito de la comparación que hace Hegel de la música con la poesía, "[…], cuanto mas siente el espíritu la necesidad de abandonar esta abstracción general [la música] para representarse concepciones, motivos, acciones, acontecimientos, formándose un cuadro artisticamente detallado y combinado en todas su partes [la poesía], más debe renunciar a esta simple concentración del alma en el sentimiento intimo para crear un mundo que se mueva en la esfera propia de la imaginación […]." (Hegel, 2005: 14) O sea, el nivel de abstracción que exige la poética está claramente por encima de las capacidades de los pueblos que sólo tienen naturaleza: los cuales poseen formas de plasmar su experiencia a través de prácticas que, como la música, no exigen que "el alma" se eleve hasta la "esfera propia de la imaginación".

Y esta es, justamente, por la función privativa de la palabra: *transmitir el pensamiento*; el sonido que toma una idea se transforma en palabra y pasa sin mas a transmitir (en tanto que expresa) el pensamiento. El discurso no se trata ya del sonido que nos remite al ámbito sensible (todos los pueblos "hablan", pero esto no significa que tengan discurso propiamente dicho), sino que estamos en el universo propio del espíritu concentrado para sí mismo, que sólo sale de su esfera "para recoger del mundo sensible un signo que se distinga del propio pensamiento" (Hegel, 2005: 14).

En consecuencia, podemos considerar al discurso histórico, tal y como lo concibe Hegel, como uno de los supuestos de su sistema: el conocimiento histórico, en el cual vemos el desarrollo del espíritu, se plasma en la narrativa histórica, quedando otras formas de relato, como el mito, fuera del mismo.

El discurso poético (el histórico en tanto que narrativa) necesita y es constitutivo del pensamiento, lo transmite y no puede darse por fuera de éste, no es mas que otra forma de manifestarse del Espíritu. Por ende, el grado de desarrollo, de madurez de un pueblo puede apreciarse en la capacidad (o incapacidad) que el mismo tenga a la hora de darse (o de privarse) de una narrativa histórica, entendida esta de una determinada manera: tal y como la entendía nuestro autor.

2.2. La crítica del idealismo alemán

En cuanto a la segunda proyección, la cuestión que se plantea es qué conceptos de moral, religión y Estado está manejando Hegel según los cuales África (por ejemplo) es vista como naturaleza privada de libertad. La respuesta a tal pregunta hemos de buscarla en la tradición filosófica en la que debemos ubicar a nuestro autor: la Prusia del siglo XIX. Esta presenta rasgos altamente significativos e insoslayables a la hora de entender el sistema hegeliano: sostenemos aquí que es tal tradición (fuertemente europeizante) a la que debemos atender. Si bien el pensamiento de Hegel se muestra como una filosofía de la historia formada a partir de la reflexión filosófica de los hechos mismos, para nosotros el mismo se encuentra fuertemente condicionado por el marco espacio temporal en el que surgiera; no estamos aquí frente a una verdad absoluta mas allá de toda consideración, sino de un excelente sistema formado y perfeccionado en un principado decimonónico, sistema elaborado a partir de tal realidad y para tal realidad, siendo así, tenemos que interrogarnos acerca de cuánto ilustra respecto de las realidades distintas a Europa.

Tomemos por caso la diferenciación que realiza Hegel entre pueblo y Estado (diferenciación ésta que no es menor si consideramos que legitima el trato de unas naciones (consideradas avanzadas) respecto de otras en términos de *atraso*). Esta distinción se basa en dos circunstancias: por un lado en la elaboración de leyes (entendidas éstas en los términos de la burocracia prusiana de la cual nuestro autor era contemporáneo). Y, por otro lado, en la ausencia para Hegel de soberanía en los pueblos que carecen de legalidad (según la noción de legalidad que nuestro autor maneja). En efecto, y por ejemplo, los pueblos pastores, cazadores, agricultores, no forman Estado y, aun cuando sean independientes, no son soberanos y todo esto por el ya referido hecho de carecer de lo que Hegel denomina legalidad objetiva y racionalidad firme[3].

A nuestro buen entender, es historizando la ontología hegeliana, es decir contextualizándola, como llegaremos a comprenderla.

[3] Para este particular, véase Hegel, George Wilhem F: (1964) parágrafos 349 a 351. claro que aquí la noción de Estado es problemática en sí misma: se trata del Estado definido como Clase Universal, instancia del Espiritu, diferenciado del gobierno; tal era el Estado que Hegel veía formándose en los estados germánicos de principios del siglo XIX.

2.3. La crítica al examen de la historia desde la razón dialéctica

Atendiendo a la tercera proyección, consideramos que habría que analizar la necesidad de un fundamento empírico de la concepción hegeliana basándonos en la posibilidad (o imposibilidad) de historizar (y al mismo tiempo problematizar) las bases ontológicas de la filosofía de la historia de Hegel y, tal como buscamos enfatizar en este trabajo, la exploración la noción de "pueblos sin historia" nos parece particularmente apta a tales efectos.

¿Podemos considerar a la naturaleza como un *momento* dialéctico?. En tal caso, los pueblos sin historia son el sustrato sobre el cual se desplegaría el Espíritu; y, en tal sentido, serían necesarios en tanto que *momento*; ahora bien, en tanto que contingencia, pueden estos pueblos ser asimilados a la manera en que Stallybrass (1990) califica lo *heterogéneo* y, en tanto que tal, son imposibles de ser reducidos a la necesidad. En consecuencia, en la noción de "pueblos sin historia" de Hegel, trabajarían dos instancias contradictorias entre sí, a saber: necesidad dialéctica (los pueblos con historia necesitan haber sido antes pueblos sin historia) y contingencia (no dialectizable) al mismo tiempo: los pueblos sin historia poseerían una existencia que se encuentra al margen del marco de la necesidad. Es en este aspecto también que tomamos la noción de "pueblos sin historia" como un concepto limite en la obra de Hegel.

Los historiadores tenemos bien en claro desde hace ya largo tiempo que la historia no estudia el pasado sin más: toda selección de objeto de estudio es producto de una específica toma de postura: el interés en determinados eventos y no en otros evidencia una cierta idea de historia. sería fuertemente revelador develar cuál era tal idea en el caso de un pensador tan central como el que aquí consideramos. Nos parece bastante claro que, en el caso de Hegel, la investigación histórica sirve para buscar indagar la evolución del espíritu, de la conciencia, etc. Pero, otra vez, debemos evaluar que tan universal son ese espíritu y esa conciencia.

Bibliografía

Hegel, Georg Wilhelm F. (1968) *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, Claridad, trad. Angélica Mendoza de Montero.

Hegel, Georg Wilhelm F. (1976) *Filosofía de la historia*, Buenos Aires, Claridad, trad. Emanuel Suda.

Hegel, Georg Wilhelm F. (1994) *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Altaza Ediciones, 2 volúmenes, trad. José Gaos.

Hegel, Georg Wilhelm F. (2005) *Poética*, La Plata, CL, trad. Manuel Granell.

Kuykendall, Ronald (1993) "Hegel and Africa: An Evaluation of the Treatment of Africa in the Philosophy of History", en: Journal of Black Studies, vol. 23, No. 4 (Jun), Sage Publications, pp. 571-581.

O´Brien, Dennis (1971) "Does Hegel has a Philosophy of History?", en: History and Theory, vol. 10, No. 3, Blackwell Publishing, pp. 295-317.

Stallybrass, Meter (Summer 1990), "Marx and Heterogeneity: Thinking the Lumpenproletariat" en: Representantions, No. 31. Special Issue: The Margins of Identity in Nineteenth-Century, University of California Press, pp. 69-95.

Lo poético como conocimiento en la noción hegeliana de *historia originaria* Alcance y fundamento

Martín Horacio Sisto (UNGS-UBA)

Introducción

En la obra de Hegel no encontramos extensos desarrollos acerca de la historiografía, aún cuando Hegel era un gran lector de historia y en su juventud había incursionado en el ensayo histórico. La brevedad quizás se deba al hecho de que la historiografía académica no estaba muy desarrollada para ese entonces. Lo cual no impide que en 1822 Hegel inaugure el ciclo académico en Berlín de sus lecciones de filosofía de la historia con una exposición acerca de lo que denomina "los modos de tratar la historia" [*Die Behandlungsarten der Geschichte*], lección que vuelve a introducir en las lecciones de 1828. Desde al menos la antigua edición de Hoffmeister en Meiner (Hegel, 1955: 1) y luego la clásica edición de Suhrkamp (Hegel, 1970 B12: 543-*Anhang*) tenemos a disposición el contenido del manuscrito que sirvió de base a ambas lecciones, y por medio de la editorial Meiner la edición crítica de los apuntes de los discípulos de la lección de 1822 (Hegel, 1996: 3), que se suman y sirven de contralor a las ediciones de Karl Hegel (Hegel, 1970 B12: 11) y de Lasson. Aún así los pasajes en conjunto son escasos y sin embargo no obsta a que la exposición sea filosóficamente densa y sugiera varios temas para la exploración.

El primer motivo de su densidad filosófica se debe a que dicha lección no trata de una clasificación de estilos historiográficos de acuerdo a las características exteriores, como se lo ha interpretado en forma predominante por la bibliografía. Quien se encuentra familiarizado con el modo de discurrir de Hegel sabe que ese tipo de exposiciones no son su estilo. Bajo el título "Los modos de tratar la historia" Hegel se acerca al tipo de exposiciones que encontramos tempranamente en el escrito "Sobre los modos de tratar científicamente el derecho natural", o en la idea de "figura de

conciencia" que rige los primeros capítulos de la *Fenomenología*, o bien en el *Concepto Previo* de la *Enciclopedia* de 1830, cuando sistematiza dialécticamente los diversos posicionamientos del pensamiento frente a la objetividad.

El punto de partida que da espacio al método especulativo se encuentra en el examen de la conocida ambivalencia del término "historia". Autores como H.W. Walsh (Walsh, 1968: *Primer Capítulo, Segundo Apartado*) o W. Dray (Dray, 1964), que escribieron sendos manuales de filosofía de la historia en los años '60 - y que siguen siendo puntos de referencia en numerosos programas de estudios - aceptan en forma aproblemática la distinción entre historia como 'conjunto de hechos' e historia como 'relato', para separar luego dos direcciones del pensamiento, la llamada "filosofía crítica de la historia" por un lado y la "filosofía especulativa de la historia" por el otro. En una segunda lectura se entiende que la separación apunta también a dejar fuera de la consideración seria a la segunda, bajo la cual queda encuadrada según ellos el pensamiento hegeliano sobre la historia[1].

Hegel, en cambio siguiendo a la tradición filosófica, en la cual el hecho de que el "ser se dice de muchas maneras" da lugar a la investigación acerca del vínculo entre esos sentidos – y esto es de algún modo el punto de partida para la "ciencia buscada" de Aristóteles - así el hecho de que la historia se diga al menos de dos maneras da lugar a una indagación acerca de su posible problematicidad. Lejos de ver los dos sentidos del término 'historia' Hegel sostiene que ambos sentidos se encuentran estrechamente vinculados; las características de este vínculo constituyen de hecho el principio articulador de la exposición. Ahora bien, en la exposición de 1822 dicho vínculo y sus características no aparecen nítidamente establecidos; por otra parte, se plantean interrogantes que no encuentran en la lección misma su respuesta. Se necesita recurrir por ello a otros textos del filósofo y reconstruir la teoría hegeliana al respecto. Aquí sólo puedo presentar la dirección de estas tareas a fin de justificar su razonabilidad, pero su realización excede por mucho el espacio que se me ha asignado y que por tanto expondré a modo de estado de la cuestión. En el primer apartado presento una reconstrucción sintética de la teoría de Hegel sobre los modos de tratar la historia. En el segundo me detengo en la figura concreta de la historia originaria y en particular en la cuestión del valor cognitivo de los aspectos poéticos que ella presenta.

[1] Es George O'Brien (1971) quien tempranamente ha llamado la atención acerca de la imposibilidad de clasificar adecuadamente la filosofía de Hegel en la clasificación de Walsh y posteriormente de Dray.

1. Los distintos modos de tratar a la historia: dinámica y principio articulador

Paso ahora entonces a exponer en forma sintética el cuadro de los distintos modos de tratar a la historia. Hegel toma la ambivalencia del término historia como una polaridad constituida por la *Geschichte*, el conjunto de hechos que constituyen la historia, y por los relatos (*Erzählungen*), en términos de una polaridad sujeto-objeto análoga a la que encontramos tanto en el planteo de la *Fenomenología* como en los distintos posicionamientos del pensamiento frente a la objetividad del *Concepto Previo* de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en compendio*. Esta presentación fácilmente puede inducir al habitual prejuicio de que Hegel aplica a todo en forma *a priori* su dialéctica. Sin embargo, en este caso se trata más bien de una instancia que se explica por sí misma y que, inversamente a lo que sostiene el prejuicio mencionado, puede clarificar y argumentar la posición de Hegel acerca de la dialéctica en general.

En comparación con los distintos posicionamientos del pensamiento frente a la objetividad que se encuentran en la *Enciclopedia*, aquí se trata de los modos específicos de posicionamiento que podemos tener con un objeto, en donde la especificidad está dada por la cuestión del tiempo o más precisamente el espíritu de la época. En la consideración de todos ellos, el análisis recae sucesivamente en primer lugar en los hechos, siempre inmersos en el espíritu de una época, para pasar a las condiciones en las cuales se encuentra el historiador, en particular el espíritu del que participa, y por último finalizar en el vínculo que existe entre sujeto y objeto de acuerdo al espíritu de la época de cada uno. Esto da lugar a figuras, cuyas limitaciones nos llevan a una figura sucesiva, hasta satisfacerse por último en la consideración filosófica.

En el caso de la historia originaria el historiador es participante del espíritu de los acontecimientos. La relación con los hechos es inmediata y él forma parte de la cosa. Este historiador no toma conciencia de su relato como algo subjetivo ni tiene por qué hacerlo, pues él es parte de los acontecimientos en la medida en que es parte de la época que les da su impronta. Incluso al referirse tácitamente a Tucídides, Hegel señala que no es fundamental que, al poner en boca discursos a los protagonistas, ellos hayan dicho tal cual lo que se dijo; lo importante es que reflejan fielmente el mensaje porque participan del movimiento del cual el orador participa. El historiador originario nos da cuenta de su época en forma vívida, nos la muestra en su estado de expectativa, de ideales y objetivos a tal punto de llega para provocar nuestro sentimiento y hacernos revivir de

algún modo dramáticamente su época. Baste esto sintéticamente para mostrar que para Hegel no necesariamente hay que tener distancia de los acontecimientos para hacer historia; por el contrario, hay cierto tipo de relación entre sujeto y objeto, entre historiador y acontecimientos, para la cual la contemporaneidad es condición fundamental.

Tal es así que la no contemporaneidad entre el historiador y acontecimientos es presentada por Hegel en términos de desgarramiento inevitable. Ésta es la situación de la que parte lo que llama la "historia reflexiva" en sus diversas formas. Hay elementos que sólo los puede proporcionar la historia originaria; el historiador reflexivo parte de lo que en cierto sentido es una recuperación imposible, pues el espíritu de su época y aquel de los acontecimientos es diferente, imposibilidad que da lugar a toda la tensión interna de este tipo de historiografías y a sus limitaciones específicas. Esta distancia es ocasión de diferentes estrategias y posicionamientos en los cuales consisten los diferentes tipos de historia reflexiva. De este modo, la historia reflexiva llamada "universal" gana en perspectiva respecto del limitado ámbito al que se reducía el relato del historiador originario. Pero esta arbitrariedad que suponía subsanar, es decir la limitación del relato al ámbito de alcance casi totalmente directo del historiador originario, da lugar a un infinito que no se sabe cómo limitar; es decir, el problema es ahora de qué no hacer historia, si vamos a escribir una historia "universal".

La escisión entre sujeto y objeto en términos de época queda marcada siempre por lo que Hegel llama en uno de sus pasajes el "derecho del presente": esto es, al pertenecer al presente, el historiador no puede no partir de algún modo de él. La historia reflexiva presenta inevitablemente algo anacrónico. Esta inevitable anacronía lleva a un escepticismo acerca del conocimiento del pasado y este escepticismo reclama distintas estrategias para ser superado. Así, la historia llamada "crítica" se establece con la voluntad de examinar la historiografía, determinar el ámbito de la universalidad y evitar las posibles anacronías; pero dado "el derecho del presente", si el historiador crítico - Hegel está pensando muy probablemente en Barthold Niehbur - no hace explícitos sus presupuestos, su supuesto criticismo entra en un círculo vicioso. Este posible círculo vicioso es ocasión entre otras de la consideración filosófica, pues no puede salirse de él dentro del mismo registro, como veremos.

Otra estrategia frente al escepticismo que deriva de la inevitable anacronía lleva a otro modo de posicionarse frente a la historia, el modo "pragmático". Es decir: puesto

que no podemos llegar en forma totalmente adecuada a los hechos del pasado; surge el dramático interrogante ¿para qué hacemos historia entonces? Y aquí el derecho del presente se traduce en partir explícitamente de las preguntas y las necesidades de nuestro tiempo, para ir a la historia en busca de respuestas.

Por último, hay otro modo reflexivo, dada la escisión entre sujeto y objeto en términos de época, que podemos denominar "segmentado": es el de la historia del arte, de la religión, del derecho. Este modo es la antesala del modo filosófico de tratar la historia, porque busca superar la escisión epocal haciendo explícita la dinámica que articula la historia de cada una de estas manifestaciones culturales. En la medida en que estas historias no se reducen a un mero *racconto* de influencias, sino que tratan de captar cuál es la dinámica interna de la historia de la religión, del arte o del derecho, se aproximan así al modo de consideración filosófica. Ese modo segmentado de tratar a la historia es el que de hecho practicaba Hegel en las diversas lecciones sobre estética, arte, religión, en especial del período de Berlín. Todos modos que de alguna manera siguen vigentes en la historiografía actual.

La solución a los dilemas que presentan estos modos reflexivos no puede provenir de una mera historia de la historiografía, lo que no quiere hacer Hegel. Semejante intento, si bien puede ser útil para otros objetivos, padece de las mismas limitaciones de la historia reflexiva y, en cierto sentido, si pretende ser la solución se auto-invalida. Se necesita un cambio de registro, esto es el paso a la consideración filosófica, que pone en el centro de su atención justamente lo que estamos considerando, es decir la relación entre el conocimiento histórico y los hechos históricos, y el principio articulador de la relación. Sobre esto la filosofía apunta a establecer una teoría; en cuanto filosofía de la historia no se superpone al análisis de las condiciones en las cuales los relatos fueron escritos.

2. Los aspectos poéticos de la historia originaria

Presentado el entramado lógico de la exposición y sus principios articuladores, paso a detenerme entonces en uno de los aspectos más específicos de la historia originaria, que a pesar de las escuetas líneas dedicadas al tema en la lección de 1822

abre a un campo vasto para la exploración en la obra de Hegel y sus posibles vínculos con problemáticas actuales.

La historia originaria nos acerca al espíritu de la época, es decir a los principios de acción, proyectos y expectativas compartidos en determinado ámbito y los sentimientos que movilizan y acompañan, de una manera que no lo puede hacer ningún otro modo de aproximación. Lo que habilita a la historia originaria es la contemporaneidad. Pero puesto que a nosotros nos llega un texto, ¿qué es lo que hace que semejantes relatos puedan potencialmente comunicar tal vivacidad de manera de ponernos como espectadores de la época y captar los hechos tal como eran vividos, a tal punto que Hegel diga que quien quiera disfrutar de la historia y no sólo leerla que acceda a este tipo de historias? (Hegel, 1996: 3)

Esto que transmite la historia originaria se efectúa por medio de recursos literarios que integran el texto. Pero Hegel no prosigue este examen en la lección de 1822. Para comprender este aspecto es necesario recurrir a las lecciones de estética dedicadas a la poética, donde entre otros, vuelven a aparecer citados Heródoto y Tucídides. Las exposiciones de la poética constituyen un tratado mucho más extenso y complejo que lo que Hegel dedica a la historiografía, por el sencillo hecho de que hacia la época de Hegel el arte abarca un campo mucho más desarrollado que esta última. Me limito aquí a mencionar algunos aspectos orientadores para la investigación. La poética supera las limitaciones de la arquitectura y la pintura, apoyadas sobre la exterioridad, y las de la música, apoyada sobre la interioridad, integrando ambos lados. Puede dar cuenta de un modo más profundo de los hechos, cuando los toma como material para su arte, como también de los sentimientos interiores que los guían y acompañan. Hegel establece varios ejes de distinción entre la poesía por un lado y la conciencia y conocimientos prosaicos por el otro. Desde el punto de vista sistemático admite muchos casos en los cuales no hay límites precisos; allí sólo podemos dar criterios identificatorios generales. Desde el punto de vista fáctico e histórico se presentan transiciones desde la poesía al conocimiento prosaico en términos graduales, no de corte abrupto. También es de señalar que afirmaciones tajantes que se encuentran efectivamente en las lecciones de filosofía de la historia, sobre el hecho de que la poesía no tendría valor de verdad, aquí esa tesis pasajera queda relativizadas a determinadas manifestaciones, pues, a su modo, la poesía enseña a su modo la verdad (Hegel, 1989: 704). A su vez, se presentan analogías con la exposición mencionada de 1822, pues el

lugar que le asigna a la tríada "historia originaria - historia reflexiva - consideración filosófica", se presenta en la poética en términos de "poesía - crítica literaria - consideración filosófica de la estética". Aquí también hay una pérdida significativa, en este caso en el pasaje de la poesía a la crítica literaria, esta última dominada también por la actitud reflexiva y por tanto por las categorías del entendimiento, que no logran captar gran parte de la realidad que sí capta la poesía.

Salvo excepciones, los estudios sobre la filosofía hegeliana de la historia acentúan los aspectos lógicos y políticos mientras que no prestan atención a los estéticos y su vinculación con los aspectos lógicos y epistemológicos. Un supuesto de la habitual lectura de índole lógica es que en el pasaje de la representación al concepto, en los diversos ámbitos donde esto acontece, no hay pérdida epistemológica en el sentido más amplio de este término. Sin embargo, Hegel admite en más de una ocasión en sus lecciones sobre la poética que tanto en el pasaje de un arte a otro, como de la poesía a otras manifestaciones vecinas, hay pérdidas reales que el espíritu se ve obligado a "compensar", pero que no puede restituir o recuperar, incluso cuando se trata de la consideración filosófica. Tal como sucedía en los tránsitos de un modo de considerar la historia a otro. Así por ejemplo la poesía no tiene la capacidad de mostrar sinópticamente la simultaneidad de varios elementos en el espacio, como lo hace la pintura, y cuando quiere recuperar este aspecto para la intuición se ve obligada en cambio a traducirlo en la sucesión del tiempo, para compensarlo (*ersetzen*). (Hegel, 1989: 697; Hegel, 1970 B15: 222)[2]

El material propio de la poesía, ya más espiritualizado, es desde el punto de vista interior la representación (*Vorstellung*) misma, como lo es el lenguaje y el habla desde su aspecto exterior: trabaja las palabras, la dicción, el ritmo y otros elementos. Todos elementos que los encontramos también en la historia originaria. Hegel señala que la historiografía no puede manipular los hechos como lo hace la poesía, con el sólo límite de dirigirlos a lo esencial y establecer la representación como fin en sí. Pero sí puede utilizar los recursos de la poesía para captar lo esencial interno que articula los fenómenos y usar aquellos elementos de tal modo que lo acerque a la intuición del lector y no sólo al entendimiento. Traigo a colación dos citas de las *Lecciones de Estética*:

[2] Aunque "*ersetzen*" tiene como traducción inmediata "sustituir" o "reemplazar", considero que es muy adecuada la traducción de Brotóns Muñoz en términos de compensar, que por otra parte es una de las traducciones posibles en el idioma coloquial.

> Si decimos "el sol sale por la mañana" tenemos claro lo que con ello se quiere decir, pero ni el alba ni el sol mismo nos devienen intuitivos. Pero en cambio, cuando el poeta dice "al levantarse la pálida Eos de dedos rosados" [*Als nun die dämmernde Eos mit Rosenfingern emporstieg*], aquí según la cosa se dice ciertamente lo mismo; pero la expresión poética nos da *más*, pues a la comprensión añade todavía una intuición del objeto comprendido, o más bien se rechaza la mera comprensión abstracta y se pone en su lugar la determinidad real. Asimismo, cuando se dice "Alejandro venció al Imperio persa", ésta es ciertamente según el contenido una representación concreta, pero la múltiple determinidad de la misma, expresada como "victoria", es constreñida sin imágenes a una simple abstracción que no nos pone ante la intuición nada de la apariencia y realidad de lo que de grande consumó Alejandro. Y así sucede con todo lo que se expresa de modo análogo; lo entendemos, pero queda desteñido, gris e indeterminado y abstracto desde el punto de vista del ser-ahí individual. La representación poética acoge en sí por tanto la plenitud de la apariencia real y sabe elaborarla con lo interno y esencial de la cosa inmediatamente en un modo originario." (Hegel, 1989: 724; Hegel, 1970 B15: 277).

Lo cual puede poner en cuestión una cierta idea vigente de lo que constituye objetividad en el relato historiográfico: al menos aquí que la expresión sea poética no quita valor objetivo al conocimiento transmitido y, en cierto sentido, es más objetivo que la comunicación en términos abstractos.

Así, para decirlo con ejemplos en positivo, cito otro pasaje. Al hablar de la poesía, señala Hegel:

> De esto nos suministra un ejemplo el dístico conservado por Hérodoto que relata la muerte de los griegos caídos en las Termópilas. El contenido es dejado en toda su simplicidad: la escueta noticia de que cuatro mil peloponesos habían entablado allí batalla contra trescientas miríadas; pero el interés es fijar una inscripción, enunciar, puramente por este decir, la gesta para el mundo contemporáneo y para la posterioridad, y así la expresión deviene poética, eso es, quiere evidenciarse como *poiein* que deja al contenido en su simplicidad, pero conforma el enunciado intencionalmente. La palabra que capta las representaciones es de tan elevada dignidad, que intenta diferenciarse de otros modos de discurso y se convierte en un dístico. (Hegel, 1989: 705)

Hegel se refiere a la lápida conmemorativa escrita por el poeta Simónides de Ceos:

> Aquí lucharon cierto día, contra tres millones,
> cuatro mil hombres venidos del Peloponeso.
> Caminante, informa a los lacedemonios que aquí yacemos
> por haber obedecido sus mandatos.

Heródoto, al citar el dístico, integra en el discurso historiográfico la poesía y acerca así a la intuición y al sentimiento lo acontecido.

Conclusión

En la brevedad de lo expuesto, espero haber indicado cómo por una parte la teoría hegeliana de los modos de tratar la historia no versa a secas sobre la historiografía de su época (para muchos, entonces, obsoleta) sino que es una filosofía de la historia que no se reduce a lo que se entiende por ella desde Walsh y Dray. Por otra parte, la atención a los elementos estéticos y su carácter cognitivo presentes en la historia originaria, impiden la reducción de la concepción hegeliana de la historiografía a una mera trasposición de estructura lógica a los hechos y abren un camino a la exploración acerca de la vinculación entre los elementos estéticos y epistémicos de un relato que puede resultar una cantera de aportes para las discusiones actuales sobre la cuestión.

Bibliografía

Dray, William (1964) *Philosophy of History*, New Jersey, Prentice-Hall.

Hegel, G.W.F. (1996) *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Berlin 1822/1823*. Nachschriften von K.G. J. von Griesheim, H. G. Hotho und F.C.H.V. von Kehler. Hsg. von K.H.Ilting, K. Brehmer und H.N. Seelman. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1996.

Hegel G.W.F. (1970 B12) *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Werke 12. Frankfurt a.M., Suhrkamp.

Hegel G.W.F. (1970 B15) *Vorlesungen über Ästhetik*. Werke 15. Frankfurt a.M., Suhrkamp.

Hegel G.W.F. (1955) *Vorlseungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Band I: *Die Vernunft in der Geschichte*. Hsg. J. Hoffmeister, Hamburg. Felix Meiner Verlag.

Hegel G.W.F. (1989) *Lecciones de Estética*. Madrid, Akal. Trad. de Alfredo Brotóns Muñoz.

O'Brien G.D. (1971) "Does Hegel have a Philosophy of History?" en *History and Theory*, Vol. 10, No. 3, pp. 295-317.

Walsh W. H. (1968) *Introducción a la Filosofía de la Historia*, México, Siglo XXI.

Hegel, el Narrativismo y la posibilidad de una historia de lo contemporáneo[*]

Marcelo Chiantore (UBA)

Introducción[1]

Existe cierta tesis difundida en ámbito de la reflexión meta-historiográfica contemporánea según la cual no es posible hacer historia del pasado reciente. En las Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal de 1822 Hegel destaca el valor epistemológico de la historia originaria (HO) escrita por los protagonistas y los testigos de los acontecimientos históricos. En este sentido pareciera existir una tensión entre las consideraciones de Hegel acerca de la historia y la expandida tesis que postula la imposibilidad de la historia reciente.

El presente estudio procura una elucidación de dicha tensión. La idea que no es posible hacer historia del pasado reciente admite diferentes usos cuyo origen argumentativo no es adecuadamente revisado o permanece ignorado y de ahí quizás proviene la aceptación de la premisa general a la que se vinculan. Tal es el caso cuando se sostiene que no es posible una historia científica del pasado reciente debido a que los hechos están demasiado "frescos" como para que el historiador pueda tener una visión objetiva de los mismos. Ésta idea no solo supone la posibilidad de una historiografía objetiva lo cual es muy controvertible sino que además confunde la distancia con la objetividad. Un caso muy distinto es el del célebre artículo "Oraciones Narrativas" del filósofo Arthur Danto del cual me ocuparé aquí. El escrito de Danto aparte de enseñar

[*] El presente trabajo fue realizado en el marco del PRI: Resol. (CD) Nª 852 del 20 de abril de 2011. El cuál lleva por título "Una relectura de la filosofía hegeliana de la historia a la luz de su recepción en el narrativismo", dirigido por el Dr. Martín Sisto y radicado en la Universidad de Buenos Aires.

[1] Aclaración preliminar. El presente trabajo no pertenece estrictamente al área de Filosofía Moderna, sino que se trata de un humilde ensayo sobre una cuestión que quizás atenga en mayor grado cuestiones relativas a la reflexión contemporánea sobre la historiografía. En este sentido el lector encontrará que este escrito no se ajusta a los cánones de los estudios concernientes a la Filosofía Moderna. Finalmente en lo que toca a este punto se pude afirmar que su presentación en un especio de lectura y debate "ajeno" responde más a al contexto de producción que a su contenido.

una robusta solidez argumentativa corre con la ventaja de no suponer a la objetividad como una meta de la historiografía.

El otro escrito del que también me ocuparé es El valor de la narrativa en la representación de la realidad de Hayden White, aunque quizás no goce de la misma solidez argumentativa que el primero su imagen de la escena historiográfica ha sabido propagarse sin parangón entre quienes se dedican a la filosofía de la historia, la teoría literaria, y la historiografía2. White tampoco defiende una posición objetivista de la historiografía y su escrito resulta de particular interés para el presente trabajo.

La tesis que postula la imposibilidad de toda historia reciente encontrada en estos dos autores de cuño narrativista3 parece estar en conflicto con las consideraciones de Hegel acerca de la HO presentadas en sus Lecciones. Esto es, mientras Hegel destaca el valor epistemológico de la HO escrita por los protagonistas y los testigos de los acontecimientos históricos, la perspectiva narrativista propone lo contrario: los relatos producidos de primera mano producidos por los agentes o los testigos históricos no califican como conocimiento histórico. Esta circunstancia suscita las siguientes cuestiones, a saber: si la concepción de conocimiento histórico de Hegel observa puntos de encuentro de con la noción de conocimiento histórico de los narrativistas, o si sucede a la inversa y se trata de mundos incomparables.

[2] Aunque no goce de la simpatía de los historiadores Hayden White es presumiblemente uno de los autores inevitables en los programas de teoría de la historiografía de las carreras universitarias de historia.

[3] Por cuestiones de espacio realizaré un uso un tanto sesgado del término "narrativismo" para referirme a la posición de Danto y White reseñada en este escrito. Fuera de este escrito el término tiene una referencia más amplia.

El narrativismo reconoce una heterogeneidad de perspectivas que hace difícil ofrecer una caracterización definitiva sin anular la diversidad de pensamiento que existe entre sus protagonistas, de todos modos se puede establecer una caracterización muy esquemática para el lector no familiarizado con tema. En términos sucintos se asocia el surgimiento del narrativismo con una serie de artículos a aparecidos a lo largo de los años 60 en la Revista se habla inglesa *History and Theory*. Los primeros narrativistas – entre los que destaca la presencia de Danto y posteriormente White- encuentran en la forma narrativa la clave filosófica para reflexionar sobre los debates historiográficos. Tanto Danto como White han defendido la irreductibilidad de la forma narrativa a la suma de los enunciados que podría realizar un testigo ocular de un acontecimiento histórico a medida que este ocurre, o a la suma de los enunciados existenciales singulares que podría formular un historiador ante la evidencia histórica disponible antes de que sea estructurada narrativamente. En resumen una de los pasos fundantes de este primer narrativismo ha consistido en tomar a la narrativa histórica como una unidad de análisis autónoma, en la cual habría de encontrarse la clave de la historia como disciplina. De este modo el narrativismo pretendía alejarse de aquella filosofía de la historia de carácter normativo y parasitaría de las discusiones que tuvieron lugar en el Círculo de Viena y las que le sucedieron durante gran parte del siglo XX. En este sentido la emergencia del narrativismo se vio acompañada de la perdida de interés por las condiciones de validación del conocimiento histórico para dejar lugar a un análisis de la historiografía centrado fundamentalmente en los textos y su carácter narrativo. Para más detalles sobre el Narrativismo ver: Ankersmit, F, "The Dilemma of Contemporary Anglo-Saxon Philosophy of History", en *History and Theory*, vol. 25, n° 4.

Si sucede que se trata de perspectivas incomparables ocurre que no hay conflicto. Ahora si por el contrario existen puntos de contacto entre ambas posiciones entonces cabe examinar si los mismos entran en conflicto o si las diferencias existentes son tolerables. Por "tolerables" entiendo aquella clase de diferencias que no implican consecuencias sustanciales como podría ser el abandono de una de las tesis principales de determinada concepción filosófica.

En este sentido si encontramos similitudes estructurales entre la HO tal como la describe Hegel y el tipo de escritos sobre el pasado para los cuales los narrativistas reservan de manera excluyente el valor de conocimiento histórico, entonces la tesis acerca del sinsentido de la historia reciente quizás deba ser revisada.

1. El sinsentido de la historia contemporánea y la concepción "discontinuista" de la historia de la filosofía narrativista

En los artículos "Oraciones Narrativas" y "El valor de la narrativa en la representación de la realidad" pertenecientes al filosofo Arthur Danto y al historiador Hayden White respectivamente, podemos encontrar dos de los argumentos más representativos y sólidos contra la posibilidad de la historia reciente que ha producido la filosofía contemporánea de la historia. Una reposición de las premisas de los mismos nos ayudará a comprender mejor el significado de la tesis en cuestión.

Comencemos por el argumento de Arthur Danto quién en un texto aparecido en 1965 titulado *Analytical Philosophy of History*, argumentó que la investigación histórica no podía ser concebida como un esfuerzo por reconstruir el pasado a través de las líneas de un "cronista ideal". El "cronista ideal" es una ficción creada por Danto, cuya característica principal es saber lo que sucede en el momento en que sucede, incluso en las mentes de otros. Él también tiene el don de la transcripción instantánea: todo lo que pasa a través del borde delantero del conjunto del pasado es asentado por él. Solo le está vedado el conocimiento del futuro. La ficción de Danto tenía por objetivo señalar el sinsentido de los modelos que colocaban como ideal regulativo de la historiografía la restitución o la copia de lo que sería la resultante de la suma de todas las descripciones de los protagonistas y los testigos de los acontecimientos históricos.

Según Danto los historiadores no pueden ni deben aspirar a ese ideal, ya que, inevitablemente, utilizan lo que llama "oraciones narrativas", es decir, oraciones que describen un evento mediante la referencia a uno o más eventos posteriores. Por ejemplo, "la Guerra de los Treinta Años comenzó en 1618" es una oración típica de la investigación histórica, pero este tipo de oraciones no está disponible para el cronista ideal, ya que va más allá de lo que podría haber sido conocido en el momento en que comenzó la guerra, es decir, que esta iba a durar treinta años.

Al decir de Danto, debido a la indispensabilidad de las oraciones narrativas para la comprensión del pasado histórico, no podemos dar una descripción completa de los eventos del pasado desde el momento en que esto presupone el conocimiento de los acontecimientos posteriores. En consecuencia nuestras descripciones de los acontecimientos pasados, van a cambiar inevitablemente a medida que la historia se desarrolla. Las descripciones de los eventos pasados serán siempre reformuladas, y es correcto que así sea, no sólo por el descubrimiento de nuevos documentos o los cambiantes intereses de los historiadores, sino debido a la peculiar estructura narrativa de la comprensión histórica.

En el caso de White su argumentación sugiere que ni la evidencia histórica (las fuentes, los documentos, etc.[4]), ni la vida, se le presentan al historiador de manera narrativa. En el *Contenido de la forma* White sostiene una forma de sub- determinación de la escritura historiográfica por parte de la evidencia histórica, y para ello se basa en el hecho de que existen modos alternativos al narrativo para hablar del pasado. Estos modos son los anales y las crónicas. El carácter específico de estas formas de escritura se comprende a partir de otra tesis fuerte de White, según la cual lo que distingue a la narrativa de las otras dos formas de escritura es el esfuerzo poético demanda el interés moralizante al hablar del pasado. Ocurre que a pesar de que los anales y las crónicas observan una serie de supuestos ontológicos vinculados al entorno social y político en que surgieron su espesor moral es ínfimo si se lo compara con la forma narrativa la cual posee tal característica en función del acto poético sustancial que realiza el historiador para dar al pasado la forma de un relato con comienzo desarrollo y desenlace. Sucede que en el cierre propuesto en la forma narrativa hay una implicación moral que no está presente en los otros modos debido a que en el caso de los anales permanece abierto en

[4] Vale destacar para la argumentación de este ensayo que de acuerdo con Hegel las fuentes y los documentos son el material del que se sirve el historiador reflexivo.

sus extremos, y en el de la crónica sucede que termina abruptamente. En este aspecto se apoya White sobre el final de su artículo para sugerir que la vida se nos presenta más en el modo en que dan cuenta de ella los anales y las crónicas, que en el modo en que lo hacen las narrativas históricas. "La idea de que las secuencias de hechos reales poseen los atributos formales de los relatos que contamos sobre acontecimientos imaginarios solo podría tener su origen en deseos ensoñaciones y sueños". En este sentido White sugiere si se tratase meramente de una cuestión de realismo de presentación "[…] podría defenderse considerablemente la modalidad de los anales y la crónica como paradigma de formas en que la realidad se presenta a la percepción" (White, 1993: 38). En otras palabras, según White, hay más continuidad entre el modo en que la experiencia se le presenta los agentes históricos y a los historiadores, y los modos de los anales y la crónica, que entre la forma narrativa y el modo en que la vida se le presenta a los protagonistas históricos y a los historiadores. El corolario de este postulado es que la narrativa histórica es posible gracias a que el historiador mediante un acto poético le impone al pasado una forma que no le pertenece.

Estos argumentos observan un rasgo común: la creencia en la existencia de cierta escisión cualitativa entre el relato realizado por los protagonistas o testigos de determinados acontecimientos históricos durante su transcurso, y las narrativas que construyen los historiadores para dar cuenta de los mismos acontecimientos una vez que su ocurrencia ha dejado de ser reciente. En otras palabras de acuerdo con la perspectiva narrativista existen dos modos diferenciados de escritura acerca del pasado que son irreductibles entre sí, y solo de uno de ellos se puede decir que constituye una característica diferenciadora del conocimiento histórico. El protagonista o el testigo de los acontecimientos históricos no produce conocimiento histórico acerca de los eventos que experimenta, sino que lo que produce es un registro de los mismos[5]. Esta información solo se convierte en conocimiento histórico cuando es ordenada y puesta en perspectiva por el historiador *no reciente*[6].

[5] Este registro recibe comúnmente el nombre de "fuentes" o "documentación".
[6] Es preciso que no perdamos de vista que es acción "ordenadora" es un acto poético.

2. Continuidades y rupturas entre la perspectiva narrativista de la historiografía y los modos de tratar la historia de Hegel

Como he señalado anteriormente el hecho curioso del que ha surgido el presente trabajo es la conflictiva entre el rescate que hace Hegel del valor epistémico de la HO y el disvalor que le atribuyen los narrativistas a la experiencia de los agentes históricos y de los historiadores con la evidencia en la constitución del conocimiento histórico.

Antes de continuar es pertinente realizar una aclaración respecto de la línea narrativista aquí reseñada que concierne al valor de los hechos en los debates historiográficos. Me refiero a cierta línea interpretativa que reduce al Narrativismo a una concepción que ignora por completo los acontecimientos históricos. Estas posiciones terminan por reducir al Narrativismo a una filosofía del "vale todo", partidaria de un relativismo extremo, peligroso peldaño de la irracionalidad más pavorosa. Si bien es cierto que esta interpretación conserva algo del espíritu narrativista resulta inexacta. En términos más específicos el Narrativismo sostiene que los acontecimientos históricos son la base necesaria para todo debate historiográfico serio, pero no se compromete con la idea que los acontecimientos constituyan el elemento que define la competencia entre relatos históricos alternativos. Volviendo a la comparación con Hegel es claro que en este sentido hay una línea de continuidad con en el Narrativismo en tanto Danto y White comparten la tesis que los acontecimientos conforman condición necesaria para el conocimiento historiográfico. En este sentido cuando Hegel se refiere a otro de los modos de abordar la historia *el reflexivo* señala que la labor del historiador en este caso pasa por elaborar un relato tomando como materia prima a la HO.

Esta continuidad conceptual entre la historia reflexiva (HR) y la narrativa histórica (HN) nos sitúa en una posición ventajosa para avanzar sobre lo que constituye la principal indagación del presente escrito: elucidar si concepción de Hegel constituye un desafío genuino contra quienes reivindican desde la teoría la imposibilidad de una historiografía de lo contemporáneo[7]. De este modo podremos resolver la cuestión, del

[7] El término "historia narrativa" es propio y lo utilizo para sintetizar aquel modo de escritura que según Danto y White caracteriza al conocimiento histórico genuino. Realizo está aclaración debido a que existe cierta discusión acerca de si todo discurso historiográfico es necesariamente un discurso narrativo, o si por el contrario hay otras formas de escritura cognitivamente válidas -que no sean narrativas- para hablar del pasado.

valor epistémico de la historia reciente, sin acudir a una definición de conocimiento por fuera de las tesis de Hegel y los narrativistas aquí expuestas.

En lo que sigue del trabajo me ocuparé de dos cuestiones, la primera es señalar la continuidad estructural entre la HR tal como la presenta Hegel y HN de los narrativistas. La segunda consiste en explicitar el carácter aporético -al menos en este contexto- de la idea que le niega el estatuto de conocimiento histórico a los discursos producidos por los testigos y los protagonistas de los acontecimientos históricos una vez que se ha mostrada la validez de la yuxtaposición conceptual entre la HR y HN.

Un breve repaso de los "modos" de tratar la historia de Hegel nos ayudará a comprender el pensamiento de Hegel respecto de la HO, al mismo tiempo que contribuirá con el objetivo de elucidar el posible vínculo entre la HO y la HN.

Para tal fin seguiré en parte la reconstrucción que hace O'Brien G.D. en "Does Hegel have a Philosophy of History?" publicado en la revista *History and Theory* en 1971.

La primera observación que realiza O'Brien es que lo que está en juego en la división analítica de los modos de tratar la historia es la relación entre el espíritu del historiador (el sujeto) y el espíritu de la época sobre la que escribe (el objeto) (O'Brien, 1971: 304). El historiador originario es aquel que describe las acciones, los eventos y las condiciones que ha tenido ante sus ojos y que comparte el espíritu de las cosas descriptas. En contraste el historiador reflexivo tiene como meta principal la elaboración del material histórico dejado por el historiador original (O'Brien, 1971: 302). Aquí entra en juego el espíritu del propio historiador que es distinto del espíritu de los materiales de los que se ocupa. Es decir que en la HR encontramos una primera semejanza con la escisión entre la experiencia de los agentes históricos y el relato del historiador que señalamos en el Narrativismo. Recordemos que en Danto la escisión se da por el hecho de que los protagonistas como los testigos no pueden formular oraciones narrativas que describan el acontecimiento que están experimentando mediante la referencia a acontecimientos posteriores al mismo. También se vislumbra cierta semejanza con el pensamiento de White en tanto que la descripción que hace

Por otro lado en lo que concierne al argumento central del presente escrito debe quedar claro que el mismo no pretende homologar a los anales, y las crónicas (en el sentido que utilizan tales término Danto y White) a los discursos "científicos" que elaboran los historiadores sobre el pasado. Sino que lo que se ha buscado es presentar –muy esquemáticamente- dos argumentos que podrían servir de fundamento a la tesis que postula la imposibilidad de una historiografía acerca del pasado reciente.

White de la HN se asemeja bastante a la conceptualización que hace Hegel de la HR. Ambos autores coinciden en que tales relatos acerca del pasado requieren de una acción poética por parte del historiador. Ambos autores reconocen que en algún punto hay al algo en el acto poético que da lugar a la HR y la HN, que es de carácter de carácter artificial. Los relatos del historiador reflexivo no observan para Hegel la misma vivacidad que los relatos del historiador original, y ello quizás se deba a que el espíritu del propio historiador que es distinto del espíritu de la época de la que se ocupa. En el caso de White la acción poética es artificial, y equivalente a una imposición, debido a que ni la experiencia de los agentes históricos ni la evidencia histórica observan a la forma narrativa como un modo de presentación necesario y excluyente.

3. Conclusiones: de la omisión y la parcialidad narrativistas a la amplitud hegeliana

Llegado este punto quisiera señalar algunas implicancias sugeridas por este camino de continuidades y rupturas trazadas a lo largo de este escrito.

En lo que concierne a la posición de Danto cabe observar que la simplificación del cronista ideal pareciera incurrir en una falacia al afirmar que los testigos no pueden realizar asociaciones verdaderas respecto del futuro porque no lo conocen. Por otro lado su argumento basado en la ficción del cronista ideal acusa una parcialidad inadmisible en tanto reduce la posición del testigo histórico a un sujeto carente de consciencia histórica. En este aspecto la visión de Hegel es en principio más abarcadora debido a que considera ambas posibilidades para el lugar de los testigos y los protagonistas de la historia.

En lo que concierne a White debemos señalar que pasa por alto que el acto poético del historiador reflexivo y el historiador narrativo es la misma operación que realiza el historiador original, y que la que diferencia entre el modo original y el modo reflexivo no es propia del texto o de su forma sino que depende del contexto en que se produce el escrito histórico y de la orientación temporal en la que se haga énfasis al abordar el texto histórico. Es decir si la indagación que se dirige al texto va a acentuar aquellos aspectos de los que da cuenta el escrito histórico y no puede dejar de hacerlo en tanto es producto de una época y su espíritu no puede ser otro que el de esa época. O si

la indagación hace hincapié en las referencias a períodos históricos y temporalidades sobre los que ha escrito el historiador que no necesariamente coinciden con el espíritu de la época en la que se ha producido el texto.

Es decir, por fuera del espíritu de la época sobre la que se escribe y el espíritu de la época a la que se pertenece, como del modo en que se aborda un texto histórico- donde también cuenta el espíritu de la época propio del investigador y el espíritu de la época sobre la que se indaga no existe una diferencia de tipo entre la escritura producida por el historiador narrativo, el historiador reflexivo o el historiador original[8]. Uno y el mismo relato comprende tanto operaciones que de acuerdo a condiciones recién mencionadas pueden ser consideradas como propias de la HO, o de la HR y de la HN, y por lo tanto no hay modos de escritura pertenecientes a mundos distintos. Tomemos el caso de alguien que se propone ser un historiador reflexivo, independientemente de lo que este sus intenciones nosotros lo podemos tomar como un historiador original. Y la misma operación es válida a la inversa, desde el momento en que nos interese determinar los supuestos que han dominado el carácter selectivo de su narrativa, por ejemplo.

A modo de resumen quisiera destacar que el objetivo del trabajo ha sido mostrar que la tesis que sostiene la imposibilidad de la historia reciente, no depende del núcleo de ideas sobre el conocimiento histórico que comparten Hegel y los narrativistas. En todo caso pareciera que la asociación de dicha tesis con la concepción compartida acerca de las operaciones que hacen a al conocimiento histórico es más bien problemática. Vale decir, si existe una razón de ser o un argumento consistente a favor de la postulación del sinsentido de una historia de lo contemporáneo la misma no se encuentra en las posiciones narrativistas examinadas.

[8] Alguien podría sugerir que no hay un núcleo de ideas compartidas entre Hegel y los narrativistas acerca del carácter del conocimiento histórico en tanto el pensamiento narrativista se distingue por la ausencia de la categoría de *espíritu de época* aplicada a los acontecimientos y agentes históricos, sino que los conciben como emergentes de un mundo "desinformado". Pero lo que entienden por conocimiento histórico los narrativistas depende de principios equivalentes a la noción de *espíritu de época*, en tanto resulta una noción clave a la hora de para comprender que hace que un texto histórico pueda ser considerado *originario* o *reflexivo*, es plausible sospechar que los narrativistas aceptan subrepticiamente la noción en cuestión.

Bibliografía

Danto, A. (1989) "Oraciones Narrativas", en Arthur Danto, *Historia y Narración*, Editorial Paidós, Barcelona.

Hegel, G.W.F. (2008) *Filosofía de la Historia* (de la Edición de Karl Hegel, Suhrkamp), trad. de E. Suda. Buenos Aires, Editorial Claridad.

Hegel, G.W.F. (1946) *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, trad. de J. Gaos, Buenos Aires, Revista de Occidente, (de la edición de G. Lasson, Meiner)

Hegel, G.W.F. (2005) *Introducciones a la Filosofía de la Historia Universal*, Ed. Bilingüe, trad. y comentario final de R. Cuartango, epílogo de K. Vieweg, Madrid, Istmo.

Humphreys, R. S. (1980) "The historian, his documents, and the elementary modes of historical thought", en History and Theory, 19, 1.

O'Brien G.D. (1971) "Does Hegel have a Philosophy of History?", en *History and Theory*, Vol. 10, No. 3, pp. 295-317.

White, Hayden (1993) *El contenido de la forma*, Paidós, Barcelona.

Hegel: El papel de la historia en el desarrollo del espíritu absoluto

Gretel Arbe (UBA)[1]

Introducción

En el siguiente trabajo retomaremos uno de los interrogantes abiertos por Hayden White en *Metahistoria* sobre la filosofía de la historia hegeliana, a saber, la pregunta por el "para qué" del relato histórico. En las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Hegel pone en cuestión la utilidad de la historia, más precisamente, de la historia reflexiva, allí nos dirá que el estudio de la *historia* jamás ha contribuido al progreso de los *pueblos* puesto que: "Nunca la igualdad entre dos casos es tanta, que lo que resultó lo mejor en el uno haya de serlo también en el otro. Todo pueblo tiene su propia situación. Y para conocer los conceptos de lo recto, lo justo, etc., no hace falta consultar la historia." (Hegel, 1994: 158)

En consecuencia, si no podemos obtener ningún aprendizaje de la historia, si los relatos que allí se narran no nos previenen, y tampoco nos ayudan a tomar las decisiones más adecuadas en nuestro presente; entonces, se pregunta White:

> ¿Para qué escribir historia, aparte del goce estético de la creatividad poética que acompaña la escritura de la historia "original" o del sentimiento moral de servir a una causa que puede deleitar al autor de la historia pragmática?
> Por la caracterización de las otras dos formas de historia "reflexiva", parecería que, para Hegel, la razón para escribir historia debe buscarse en la transformación de la conciencia que el intento de escribirla efectúa en la mente de los historiadores mismos. (White, 1992: 103)

A lo largo del siguiente trabajo intentaremos probar, siguiendo el desarrollo hegeliano de la cuestión, que si bien la historia no tiene utilidad, es decir, no tiene un *para qué*; en cambio, sí tiene un *por qué*, esto es: un *sentido*. Puesto que, de ninguna manera ha de resultar intrascendente el aporte del relato histórico en la maduración

[1] El presente trabajo fue realizado en el marco del PRI – Resol. (CD) No. 852 del 20 de abril del 2011.

espiritual de los pueblos. Como veremos luego, la conformación de los Estados ha de estar íntimamente ligada a la historia.

Consideramos que la historia participa en el proceso de desarrollo del *espíritu absoluto,* puesto que, si bien no aparece tematizada en la *ECF* –donde Hegel desarrolla este punto-, el pasaje de una figura a otra, esto es: del arte a la religión, y de la religión a la filosofía, como última determinación del espíritu, se realiza de la mano de la historia –considerada tanto como relato y como acontecimiento.

Trataremos de explicar la relación que guarda la historia con el Estado y el espíritu universal; para ello tomaremos como hilo conductor el concepto *libertad*.

Abordaremos también, las diferencias entre el *relato mítico,* característico de los pueblos que no han logrado aun conformar un Estado, y la *historia*. Además, remarcar la importancia del "elemento poético", como punto de encuentro, entre el relato mítico de los *pueblos sin historia* y la *historia originaria* (uno de los modos de tratar la historia).

1. La importancia de la historia en la conformación del Estado como "realidad fáctica" de la libertad

El análisis hegeliano distingue *tres modos* de considerar la historia: como *historia originaria* (HO), como *historia reflexiva* (HR) y como *historia filosófica* (HF). Estos modos serán de suma importancia, ya que no se trata meros *estilos historiográficos,* sino de la *forma que adquiere el relato* como representación de la realidad; y, al mismo tiempo, como la *forma que adquiera la realidad* a partir del relato.

De este modo, la historia para Hegel, se erige como instrumento *dador de sentido;* puesto que, en su acción interpretativa, *construye* realidad; y, a su vez, encuentra su límite en la realidad misma y en otros relatos. El *modo* que el historiador adopte para dar cuenta de su objeto, constituye el *horizonte* dentro del cual se enmarca dicho sentido. Este horizonte lo determina el momento evolutivo del espíritu en cual se halle el historiador; y no su voluntad subjetiva, individual. Por ello, Hegel nos dirá que, un *pueblo culto* tendrá historiadores cultos. Y que un *pueblo sin historia* no es un pueblo que deliberadamente se niega a conformar un relato histórico porque prefiere el relato mítico antes que aquel; sino que es un pueblo que se ve obligado a adoptar este

tipo de relato porque no tiene *conciencia de sí*. La noción de *conciencia de sí* aquí debe entenderse como *saberse libre*. El "saber" *es la forma y la actitud del espíritu*: "(...) Es muy distinto que el espíritu *sepa* que es libre o que no lo *sepa*. Pues si no lo sabe, es esclavo y está contento con su esclavitud, sin saber que esta no es justa. La sensación de libertad es lo único que hace libre al espíritu, aunque este es siempre libre en sí y por sí." (Hegel, 1994: 72)

En *Principios sobre la Filosofía del derecho*, Hegel explica cómo los *modos* de considerar la historia se corresponden con las diferentes figuras que la conciencia va adquiriendo en el proceso de liberación del espíritu y, al mismo tiempo, con determinados mundos históricos. Entendemos que el concepto que pone en relación los diferentes estratos, a saber: los modos de historia, los tipos conciencia y los mundos históricos, es la noción de *espíritu universal*, cuya esencia y motor de su movimiento es la *libertad*:

> §352. Las ideas concretas, los espíritus de los pueblos tienen su verdad y su destino en la *absoluta universalidad* el espíritu del mundo, alrededor de cuyo trono se mueven como agentes de su realización y como testimonios y ornamentos de su magnificencia. En cuanto espíritu no es otra cosa que el movimiento de su actividad de *saberse absolutamente*, o sea, de liberar su conciencia de la forma de la inmediatez natural y llegar a sí. (Hegel, 2004: 307)

Los mundos histórico-universales son cuatro: 1) el oriental, 2) el griego, 3) el romano, y 4) el germánico. El primero corresponde al relato mítico; los restantes a los tres modos de considerar la historia: HO, HR e HU, respectivamente.

Hegel nos dirá que, a diferencia de las cosas naturales, que no existen para sí mismas, que tienen su sustancia *fuera de sí*, y por ello no son libres; el espíritu está *en sí mismo* y, justamente, en ello consiste su libertad: en tenerse a mismo por objeto, en no estar referido a nada que no sea él mismo; ya que si se refiriese a otra cosa, sería dependiente de esa cosa y ya no podría ser libre.

Para mantenerse en la libertad, el espíritu tiene que estar en permanente movimiento, negando constantemente todo lo que amenace con anular su libertad. "La actividad es su esencia; es su propio producto y así es su comienzo y también su término." (Hegel, 2004: 73)

Ahora bien, de las cosas naturales dirá:

> El árbol puede durar decenios pero muere al fin. La resurrección en la naturaleza es repetición de una y la misma cosa; es la aburrida historia siempre sujeta al mismo ciclo. Bajo el sol no hay nada nuevo. Pero con el sol del espíritu la cosa varia. Su curso y su movimiento no es una repetición de sí mismo. El cambiante aspecto en que el espíritu se ofrece, con sus creaciones siempre distintas, es esencialmente un *progreso*. (Hegel, 2004: 73)

La *libertad* es la esencia del espíritu universal, y la *necesidad* es la esencia de la naturaleza. De esta manera, si un pueblo se entiende bajo la sujeción natural de las castas, de la esclavitud; no será un pueblo libre, y, consecuentemente, no tendrá Estado, porque el Estado supone la libertad del espíritu, es el medio, la *realidad fáctica* a partir del cual la libertad logra desplegarse negando –en la sujeción a la ley, al derecho- la necesidad natural. Y tampoco formará parte de la historia universal, porque ésta es el correlato representativo de la libertad.

Sin la historia solo lograríamos "(...) una existencia temporaria, un juego de múltiples arbitrariedades que se renuevan y repiten sin cesar. (...) Ella es un medio esencial de conexión en el desarrollo de una constitución, es decir, de una razonable articulación de la convivencia política." (Hegel, 2008: 135)

Sin la historia el Estado no podría constituirse como tal: como unión entre la *voluntad subjetiva* y la *voluntad general*, que se expresa en la eticidad de su sustancia; y que encuentra su representación objetiva en las leyes, los deberes y en los derechos que lo conforman. La historia es *el instrumento empírico*, que en su labor representativa fija en *un cuadro permanente* el constante cambio del espíritu. Sin ella, el devenir del espíritu se hundiría en el pasado hasta desaparecer por completo de la memoria de los hombres. Por ello es de capital importancia: fija y ensalza, dotando de sentido en su *trama* aquello que por sí solo resultaría un mero caos de acontecimientos.

Los pueblos son la expresión particular del espíritu universal, por ello la libertad le es propia desde siempre, pero solo a partir de la conformación de un Estado logran apropiarse de ella.

2. El factor poético como punto de encuentro entre el relato mítico de los pueblos sin historia y la historia originaria

Antes de abordar la cuestión poética, que a nuestro entender pone de manifiesto la continuidad que existe entre los pueblos atrasados que carecen de historia y los pueblos con historia –aquellos que ya han conformando un Estado-; expondremos las características fundamentales de los *pueblos sin historia*.

> §349. Un pueblo no es inmediatamente un estado. El tránsito de una familia, una horda, una tribu o una multitud a la condición de estado constituye la realización formal de la idea en ese pueblo. Sin esta forma no será reconocido, porque la sustancia ética que él es en sí carece de la objetividad que consiste en darse para sí y para los demás en las leyes, en cuanto determinaciones pensadas, una existencia universal y generalmente valida. Su independencia, si es sólo formal y no posee una legalidad objetiva y una racionalidad por sí firme, no es soberana. (Hegel, 2004: 306)

Esta cita nos resulta de gran utilidad para explicar por qué creemos que estos pueblos atrasados, que a veces Hegel parece excluir de la historia universal, en verdad no se encuentran por *fuera* de la misma; sino que constituyen el momento inicial de la historia donde todo en ella está en potencia.

El transito de los diferentes pueblos sin historia a la conformación racional del Estado, es el transito del espíritu universal hacia la conciencia de sí, esto es: hacia la aprehensión de su libertad. Libertad, que todo pueblo posee desde siempre por principio, pero que sólo algunos saben, y solo porque saben acerca de ella, han podido ejercerla.

De esta manera, todos los pueblos, primitivos o civilizados, *pertenecen* por esencia a la historia universal; pero no todos *tienen* historia, no todos *producen* historia. Solo tendrán historia aquellos pueblos que hayan logrado actualizar su esencia, haciéndola consciente.

Hegel en *LFHU* nos dirá: “Y así como el germen encierra la naturaleza toda del árbol y el sabor y la forma de sus frutos, así también los primeros rastros del espíritu contienen *vitualiter* la historia entera.” (Hegel, 1994: 67)

Y en PFD: “§347. Obs. La historia particular de un pueblo histórico contiene en primer lugar el desarrollo de su principio, desde su primitiva situación infantil hasta su

florecimiento, en el que alcanza una libre autoconciencia ética e ingresa en la historia universal." (Hegel, 2004: 306)

El espíritu de los pueblos constituye la *forma particular* a partir de la cual el progreso del espíritu universal llega al *libre conocimiento de sí mismo*. Este progreso es un proceso de contaste afirmación y negación; de surgimiento y de decadencia de los pueblos. En su destrucción y desaparición, los pueblos propician el terreno para que una nueva figura del espíritu tenga lugar; una figura cada vez más cercana a la libertad *en sí* y *para sí* del espíritu universal. Hegel dirá que mostrar en *qué* consiste la conexión de este movimiento es la tarea propia de la *historia universal filosófica*.

Habiendo explicitado las razones por las cuales consideramos que los pueblos sin historia –como India antigua- no están excluidos de la historia universal, en tanto forman parte de la etapa inicial, de la *infancia* de la misma; estamos en condiciones de afirmar por qué consideramos que hay continuidad, y no un quiebre, en el análisis entre los pueblos sin historia y los pueblos con historia. Esta continuidad se pone de manifiesto en el componente poético a partir del cual se expresa tanto el relato mítico como la historia originaria.

Así como los pueblos primitivos comparten la misma esencia que los pueblos con Estado, a saber, la *libertad*, y se diferencian en el grado de *saber*, de conciencia, que tienen de ésta; así también, los pueblos civilizados, en sus representaciones históricas originarias (HO), no abandonan la actividad poética propia de los denominados pueblos sin historia.

En la *Estética* –más precisamente en la *Poesía*- Hegel, distingue entre la *poesía primitiva* y el *lenguaje poético* que se desarrolla en el seno de un estado social avanzado. La primera es "poética sin pensamiento", en tanto aparece unida a las cosas que describe, de forma tal que no separa "(...) su existencia general de su existencia individual y viva" (Hegel, 2008: 248); es la primera forma bajo la cual el espíritu percibe lo verdadero, es "(...) anterior en fecha al desenvolvimiento de la prosa común o erudita" (Hegel, 2008: 250). En cambio, el lenguaje poético, a diferencia de aquella, supone el desarrollo y el conocimiento de la prosa erudita, y se manifiesta en oposición a dicha prosa, con plena conciencia de las diferencias que guarda con esta. El lenguaje poético "(...) conoce el dominio de lo que debe separarse para colocarse en el terreno libre del arte (...)"(Hegel, 2008: 250).

Hegel nos dirá que:

> El verdadero objeto de la poesía es no es el sol, las montañas, los bosques, los paisajes o la forma humana en su aspecto material, la sangre, los nervios, los músculos, etcétera, sino los intereses del espíritu. Aunque admita también la parte material y sensible de las cosas, conserva, aún a este respecto, su carácter espiritual, y no trabaja en realidad más que para el espíritu. (Hegel, 2008: 247)

La tarea fundamental de la poesía consiste en "(...) revelarle a la conciencia las potencialidades de la vida espiritual" (Hegel, 2008: 247). Deberá, para ello, elevarse sobre los hábitos del pensamiento común, por sobre las distinciones lógicas que intentan explicar los casos particulares bajo un principio general; por sobre la distinción prosaica entre idea y realidad, y por sobre la distinción entre fines y medios.

La poesía busca la unidad con la realidad, formar con ella un todo armónico; sin dependencia ni sujeción con el pensamiento. Pretende ser una manifestación de la *idea* de las cosas, es decir, de lo que hay de espiritual en ellas, más allá de su constitución material y sensible.

Si bien la poesía y la prosa pertenecen a dos esferas muy distintas del pensamiento, existe entre ambas una relación tan estrecha que impide pensarlas independientemente la una de la otra. De hecho, el surgimiento y posterior desarrollo de la prosa se encuentra íntimamente ligado a la narración poética.

Ahora bien, la historia, que es una forma de narración prosaica:

> (...) no comienza realmente sino allí donde termina la edad heroica, es decir, la que reivindican esencialmente la poesía y el arte. Su punto de partida es el momento en que el carácter preciso de los hechos y la prosa de la vida se revelan en las situaciones reales y en la manera de concebirlas y de representarlas. Así Heródoto no describe la expedición de los griegos delante de Troya, sino la guerra de los persas; y para obtener un conocimiento preciso de los hechos se ha propuesto referir, se ha dedicado a numerosas investigaciones y ha observado juiciosamente una multitud de objetos. Por el contrario, los indios, en general los orientales, a excepción de los chinos, no tienen bastante sentido prosaico para hacer una verdadera descripción histórica. Su imaginación sin regla se deja arrastrar ya a concepciones puramente religiosas, ya a imágenes fantásticas, desfiguran los hechos y los acontecimientos. Ahora bien, he aquí en que consiste el aspecto prosaico de los tiempos que, en la vida de los pueblos, pertenecen a la historia. (Hegel, 2008: 268)

Es decir, hay un "aspecto prosaico de los tiempos", aspecto que esta ligado a la conformación social y cultural de un pueblo que permite este tipo de representación discursiva. La historia necesita de una sociedad cuyos miembros participen de un

sistema político y social común. Necesita, entre otras cosas, de una legislación y de instituciones fijas.

En la conformación de la ley, el aspecto prosaico es manifiesto, puesto que la misma separa y explica los casos particulares haciéndolos caer bajo un principio general.

A diferencia del poeta, que crea libremente, el historiador se encuentra bajo *el imperio de la necesidad*, puesto que su relato está sujeto a los acontecimientos, y por lo tanto, debe ajustarse a ellos; tiene como límite la facticidad misma.

3. Conclusión

¿Para qué escribir historia?

Habíamos comenzado el presente trabajo con el interrogante que abrió White en *Metahistoria* acerca de la utilidad del relato histórico: "¿Para qué escribir historia, aparte del goce estético de la creatividad poética que acompaña la escritura de la historia 'original' o del sentimiento moral de servir a una causa que puede deleitar al autor de la historia pragmática?" (White, 1992: 103)

Una posible respuesta para White sería: "(...) para Hegel, la razón para escribir historia debe buscarse en la transformación de la conciencia que el intento de escribirla efectúa en la mente de los historiadores mismos." (White, 1992: 103)

Compartimos está respuesta, solo que consideramos que *el goce estético de la creatividad poética propia de la escritura HO* o el *sentimiento moral de servir a una causa* de la HR, no son elementos ajenos a la transformación de la conciencia que efectúa el relato histórico. Transformación que no sólo se da en los historiadores mismos, sino también en todo un pueblo; y que no tiene que ver con la voluntad subjetiva del narrador, sino con el progreso del espíritu universal hacia la conciencia de su libertad.

Por ello, carece la historia de un *para qué*. Es decir, jamás resultará *útil* para resolver los problemas del presente, puesto que, el desenvolvimiento de la historia universal no se halla sujeto a la voluntad subjetiva del historiador; sino que responde a algo mucho mayor: al despliegue del espíritu que se vale de los individuos y de sus eventuales representaciones narrativas para llevar a cabo su propio fin.

De esta manera, los modos de relato histórico (HO, HR y HF) forman parte y son, a su vez, condición de posibilidad del devenir del espíritu. El elemento poético será clave en este proceso, puesto que a partir de él se establece la trama de la *historia originaria* –sobre la cual operan los demás modos de historia.

Como sabemos, el espíritu evoluciona negando las figuras a partir de las cuales se manifiesta, de este modo, no detiene jamás su movimiento. En su esencia está la actividad. El derrumbamiento de un pueblo dará origen a otro pueblo, y así sucesivamente. Hegel dirá que: "(...) las acciones se revelan también como discursos, por cuanto actúan también sobre la representación (...) los discursos son actos entre los hombres y actos muy esencialmente eficaces. Por medio de los discursos son empujados los hombres a la acción; y estos discursos constituyen también una parte esencial de la historia." (Hegel, 1994: 154)

De está manera, en la vitalidad propia del elemento poético, esencial de los discursos que mueven a los pueblos a la acción, podemos encontrar ya la actividad del espíritu que, siempre en constante devenir lucha por alcanzar su fin: la libertad.

Bibliografía

Hegel, Georg Wilhelm F. (1966) *Fenomenología del Espíritu*, México, DF, Edición FCE, trad.: W. Roces.

Hegel, Georg Wilhelm F. (1994) *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Barcelona, Altaya Ediciones, 2 volúmenes, trad.: José Gaos.

Hegel, Georg Wilhelm F. (2004) *Principios de la Filosofía del Derecho*, Buenos Aires, Edición Sudamericana, trad.: J. L. Vermal.

Hegel, Georg Wilhelm F. (2008) *Estética*, Buenos Aires, Edición Losada, 2 volúmenes, trad.: H. Giner de los Ríos.

Hegel, Georg Wilhelm F. (2008) *Filosofía de la historia*, Buenos Aires, Edición Claridad (de la Edición de Karl Hegel, Suhrkamp), trad.: Emanuel Suda.

White, Hayden (1992) *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, DF, Edición FCE, trad.: S. Mastrangelo.

La cosa en sí y su rol en la constitución de la objetividad. Una lectura crítica de la interpretación de Ch. Onof

Ileana P. Beade (UNR – CONICET).

Introducción

En este trabajo me propongo discutir algunas de las premisas y conclusiones formuladas por Ch. Onof en un trabajo recientemente publicado (Onof, 2010: 211-235), en el que el autor analiza el problema de cómo interpretar la cosa en sí y su función en el Idealismo trascendental (IT), examinando asimismo lo que suele caracterizarse como el problema de la *afección trascendental*[1]. Si bien comparto algunas de las conclusiones formuladas por Onof acerca de la función que desempeña el concepto de cosa en sí en el marco de la doctrina crítica, quisiera discutir aquí, en particular, su caracterización de la convicción kantiana acerca de la existencia de algo *absolutamente externo* que nos afecta (A 373) en tanto postulado *metafísico*. Onof asume que dicha convicción requiere algún tipo de justificación, por cuanto estaría fundada en el supuesto metafísico de que existe algo real más allá del orden subjetivo de las representaciones. Por mi parte, intentaré mostrar que la confianza kantiana en la existencia de una realidad extra-mental no ha de ser caracterizada como un *supuesto metafísico*: en efecto, la afección de la sensibilidad por una entidad trascendente al orden de la representación es considerada por Kant como un hecho no problemático, una suerte de premisa básica que opera como punto de partida de la investigación crítica. Como veremos, la entidad que afecta a la sensibilidad será caracterizada como *cosa en sí* sólo una vez que haya sido demostrado el carácter ideal del espacio y el tiempo, arribándose así a la conclusión de que los

[1] Vaihinger señala que el problema concierne al status que ha de adscribirse, en filosofía crítica, a la entidad afectante, a la que cabría identificar con el fenómeno, con la cosa en sí, o bien con ambos (cf. Vaihinger 1929: vol. 2, 53). Allison señala, sin embargo, que esta formulación tradicional del problema supone que la distinción *fenómeno /cosa en sí* es concebida como distinción metafísica; si se abandona dicho supuesto, el problema exige ser reformulado (cf. Allison 2004: 66). Si bien algunos intérpretes consideran que es el objeto empírico el único del cual puede decirse, en rigor, que nos afecta (cf. Prauss, 1989: 192-207), otros consideran que Kant se ha referido a la afección tanto en sentido empírico como en sentido trascendental (cf. Allison, 2004: 67ss.; Beade, 2006: 81-94).

objetos dados en la experiencia deben ser considerados desde dos puntos de vista diversos y complementarios (como *fenómenos* y como *cosas en* sí). Sólo entonces tendrá sentido caracterizar la entidad afectante como *cosa en sí,* apelándose así al concepto crítico específico que permite establecer el límite insuperable entre la dimensión cognoscible y la dimensión incognoscible del objeto dado. Es este concepto el que demanda, indudablemente, algún tipo de justificación doctrinal, pues resulta primordial mostrar que se trata de una noción cuyo uso no contradice otros principios básicos del IT (como el principio del *agnosticismo crítico*, o el principio que restringe el uso válido de las categorías a su uso empírico)[2]. No obstante ello, la convicción kantiana acerca de la existencia de algo real que nos afecta no exige, a mi juicio, justificación doctrinal alguna, pues –como intentaré mostrar– no constituye un *supuesto metafísico* que comprometa de algún modo la consistencia del sistema crítico, sino que opera, en todo caso, como una premisa básica a partir de la cual puede darse inicio a la investigación trascendental.

1. La existencia de la cosa en sí como premisa básica de la investigación crítica

Onof comienza su resconstrucción del problema de la *afección trascendental* declarando que el IT no constituye una investigación meramente epistemológica, sino fundamentalmente *metafísica* (metafísica en sus supuestos, en su metodología y, por último, en las conclusiones a las que arriba) (Onof, 2011: 212). Entre los supuestos metafísicos implicados en el IT, debe incluirse la suposición kantiana referida a la existencia de algo real que nos afecta, dando origen a nuestras representaciones empíricas (Onof, 2011: 213). En primer lugar, quisiera considerar el sentido que el autor atribuye al calificativo *metafísico*. Onof califica de *metafísica* a toda posición que implique alguna afirmación acerca de la naturaleza de lo real. Esta es, desde luego, una manera controversial de entender el término *metafísico*: en efecto, bien podría decirse que las ciencias empíricas proponen afirmaciones acerca de *la naturaleza de lo real,* y no por ello las describiríamos como disciplinas metafísicas. Y aún en caso de que aceptásemos interpretar el término *naturaleza* como sinónimo de *esencia,* ello no

[2] No haré referencia aquí a estos aspectos, a los que me he referido en trabajos previos (Beade, 2010*a*: 21-31); (Beade 2010 *b*: 43-57).Véase asimismo: Falkenstein (1989: 265-283).

necesariamente conduce a la conclusión que la naturaleza o esencia de lo real es *metafísica,* ya que incluso en tal caso podríamos considerar dicha *naturaleza esencial* en términos físicos o empíricos). Ahora bien, la principal razón por la que considero problemático caracterizar la convicción kantiana acerca de la existencia de lo *real en sí* como un *supuesto metafísico* remite al hecho de que dicha caracterización parece sugerir que Kant ha incurrido en los mismos errores perpetrados por la tradición filosófica que pretendió superar, interpretación que a su vez conduce al desarrollo de estrategias orientadas a demostrar el carácter no dogmático de la *metafísica kantiana.* Considero que, si bien numerosos principios de la filosofía crítica exigen, de hecho, una justificación tal, la tesis de la *afección trascendental* ha de ser exceptuada de esta exigencia. Intentaré, a continuación, hacer explícitas las razones que pueden dar sustento a esta afirmación.

Hacia el inicio de la *Estética trascendental,* Kant hace referencia al *objeto* que ha de afectarnos a fin de que la intuición empírica tenga lugar. Una vez que la investigación avanza –y la distinción *fenómeno* / *cosa en sí* es introducida (así como la tesis crítica fundamental que establece la absoluta incognoscibilidad de esta última)– la *cosa* que nos afecta deviene –como sugerí antes– un *concepto;* es decir, no será referida ya como *cosa* en el sentido propio del término, sino que será sustituida por una noción filosófica específica que permite conceptualizar aquella dimensión del objeto empírico que resulta absolutamente incognoscible para nosotros(Vahiniger, 1892: 472-473). Es este *concepto* de *cosa en sí* el que exige, en sentido estricto, una justificación: en efecto, dado que la epistemología crítica rechaza toda posibilidad de un conocimiento de las cosas tal como son en sí mismas, cabría esperar que Kant no hiciese mayores referencias a la cosa en sí en el desarrollo de su investigación; sin embargo, abundan en los textos críticos, como sabemos, numerosos pasajes referidos a ella, pasajes en los que se las caracteriza como la causa o fundamento suprasensible del fenómeno sensible, o como aquella entidad real o existente (si bien incognoscible para nosotros) que produce las representaciones empíricas al afectar nuestra sensibilidad. La ausencia de explicaciones que pretendan justificar tales afirmaciones permite constatar que la existencia de entidades reales (existentes en sí, más allá del orden de la representación) no resulta en modo alguno problemática para el filósofo crítico. De hecho, en la instancia preliminar de la investigación trascendental, Kant simplemente da por supuesta la existencia de entidades extra-mentales (Cf. Adickes, 1924: 9), que sólo más

tarde serán caracterizadas bajo el concepto de *cosa en sí*[3].

La convicción kantiana acerca de la existencia de entidades reales en sí se hace explícita, por lo demás, no sólo en la *Estética,* sino asimismo en numerosos pasajes de las obras críticas kantianas[4], en los que suele caracterizarse explícitamente a la cosa en sí como *causa* o *fundamento* de las representaciones empíricas[5]. Resulta notable que en tales pasajes Kant tampoco proporcione justificación alguna respecto de sus afirmaciones referidas a eso *real* (pero incognoscible) que nos afecta; sino que parece simplemente asumir la afección como un simple *hecho*, que no demanda ninguna explicación filosófica particular. Ninguna explicación es proporcionada en el parágrafo primero de la *Estética,* en el que Kant define a la intuición como un tipo de representación que sólo puede darse en tanto el objeto nos afecta de cierta manera (A:19; B:33). Esta ausencia de justificaciones o aclaraciones revelan, pues, a mi juicio, que las observaciones kantianas referidas a la afección se inscriben –al menos en la instancia preliminar de la investigación– en el nivel propio del sentido común (entendido, en términos generales, como un nivel no filosófico (Cf. Paton, 1970: I, 95)). Esto significa básicamente que el hecho inicial de la afección, registrado hacia el inicio de la investigación trascendental, opera como un punto de partida sobreentendido e inexplicable[6], que permanece, en rigor, fuera del campo de análisis específico de dicha investigación. Dado que no podemos representarnos las cosas tal como son en sí mismas, sino sólo tal como aparecen ante nuestra facultad de representación sensible, toda determinación relativa a la naturaleza de aquello real que nos afecta resiste a todo intento de reconstrucción o elucidación filosófica, determinándose así con ello, en todo caso, el límite infranqueable de todo conocimiento y toda experiencia humana en general.

Cabe señalar que esta imposibilidad absoluta de arribar a un conocimiento de las cosas tal como son en sí mismas no implica que la *existencia* de las mismas esté siendo

[3] Como señala Vaihinger, las referencias al objeto afectante en el parágrafo inicial de la *Estética* son, quizás, las únicas afirmaciones kantianas explícitamente referidas a la relación entre la representación subjetiva y su referente *externo*; de allí que el autor considere la *Estética trascendental* como un *momento realista* presente en la investigación crítica. Cf. Vaihinger, 1892: II, 472-473. Véase asimismo: Buchdahl (1991: 86); Parsons (1992: 66).

[4] Cf. B XX; B 164; Proleg. Ak. IV, 293, 289; *Proleg.* Ak., IV, 315, *Grundlegung*, Ak. IV, 451.

[5] Cf. A 143/B 182; A 42/B 59; A 38/B 55; A 190/ 235; B 72; A 393; A 44/B 61; Proleg. IV, 286; 289. Véase asimismo: Ak. VIII, 215, 220.

[6] Cf. Parsons (1992: 66); Buchdahl (1991: 86); Benoist (1998: 300-317). Como señala Caimi, cabría afirmar que el desarrollo completo de la *Estética trascendental* se origina a partir de una suerte de "hecho originario" que resiste todo intento de explicación, y que debe ser, no obstante, supuesto como punto de partida de la investigación trascendental (Caimi, 1996: 29).

cuestionada. Así Kant señala en *Prolegómenos* (*Proleg.,* Ak. VI, 293) que el Idealismo crítico no pretende cuestionar la existencia de una realidad externa al sujeto, sino que dicho idealismo se halla estrictamente circunscripto a los objetos como *fenómenos*. Sólo del objeto *como fenómeno* cabe afirmar, efectivamente, que éste no es nada *real en sí* (sino una mera *representación*), pero ello no afecta en modo alguno la convicción kantiana acerca de la existencia de entidades reales extra-mentales (existencia que no constituye, pues, para Kant, un auténtico problema filosófico; ni un problema que la filosofía trascendental deba afrontar ni menos aún resolver)[7].

Estas breves consideraciones permiten aclarar en qué sentido considero inapropiada la caracterización de la tesis de la *afección trascendental* como un *supuesto metafísico*, sugerida por Onof. Ahora bien, rechazar el carácter metafísico de esta tesis implica reconocer que no se trata aquí de una afirmación que requiera de algún tipo de justificación doctrinal. En otras palabras: no podemos reprochar a Kant el no haber proporcionado una explicación detallada de la afección, o de aquello que la produce, pues–como he sugerido– se trata allí de un *dato* originario inexplicable, a partir del cual se despliega el análisis trascendental acerca de las condiciones que hacen posible la constitución del *objeto de experiencia*.

Otro de los aspectos que considero cuestionables en la interpretación propuesta por Onof remite a la estrategia desarrollada por el autor a fin de justificar la tesis de la afección trascendental[8]. El autor comienza por señalar que la intuición no nos conecta, en sentido propio, con *objetos* determinados (Onof, 2011: 217). En segundo lugar, indica que el carácter indeterminado de la cosa en sí, entidad que no constituye, propiamente, un *objeto* (no al menos en el sentido específicamente crítico del término (A: 253; B: 309)) no admite ser equiparado con el carácter indeterminado inherente al fenómeno en tanto *objeto indeterminado de la intuición empírica* (cf. A 20/B 34). Onof destaca que se trata aquí de dos tipos diversos de *indeterminación,* a saber: la *indeterminación de la cosa en sí* (resultado de su absoluta trascendencia respecto de las formas *a priori* del entendimiento, a partir de las cuales es posible, para nosotros, toda determinación objetual) y, por otra parte, la *indeterminación del fenómeno,* en el sentido

[7] Diversos autores intentan justificar la tesis de la *afección trascendental* como un resultado de su concepción de la sensibilidad como facultad pasiva, puramente receptiva. Cf. Paton (1970:139ss.); Kemp Smith (1962: 81-82); Westphal (1968: 122s.); Rábade Romeo (1969: 94); Allison (1968: 182s.); Beade (2010*a*:12-21).

[8] Esta tesis –según he indicado– sólo exigirá una justificación doctrinal en caso de que se la considere como una genuina afirmación *metafísica*, consideración que resulta, a mi juicio, inapropiada.

en que se lo define en el parágrafo inicial de la *Estética* (esto es, no aún como el *objeto determinado* de la representación [*Objekt*], sino como el correlato *indeterminado* de la intuición empírica [*Erscheinung*]). En el caso del *Erscheinung*, la indeterminación que le es propia no implica una *imposibilidad absoluta de determinación*, sino que se trata únicamente de una indeterminación provisoria. Mientras que la indeterminación de la cosa en sí resulta *esencial* y, por tanto, insuperable, la indeterminación propia del fenómeno ha de ser entendida como una suerte de *infra-determinación* [*under-determination*], pues el *Erscheinung* es, precisamente, lo que exige ser determinado (a través de la síntesis categorial, y a fin de constituirse como objeto (Onof, 2011: 217).

Luego estas observaciones preliminares, Onof intenta mostrar que la indeterminación de la cosa en sí puede ser *deducida* a partir de la indeterminación del fenómeno: siendo el fenómeno el resultado o efecto indeterminado de la cosa en sí (en tanto causa *esencialmente indeterminada* que lo produce), podrían justificarse las observaciones kantianas referidas a la cosa en sí como entidad afectante, en tanto postulados inferenciales cuyo punto de partida estaría dado por el reconocimiento de la indeterminación propia del fenómeno.

Considero que este argumento es débil por diversas razones. En primer lugar, no sólo resulta problemático el intento de justificar la convicción kantiana acerca de la existencia de las cosas en sí como algo que pudiese ser *deducido* a partir de la caracterización del objeto dado en la experiencia como fenómeno, sino que considero además que Onof infringe, en sus consideraciones, un principio crítico fundamental, que establece que nada *positivo* puede ser afirmado acerca de las cosas en sí (ni siquiera a partir del más exhaustivo y profundo conocimiento de los fenómenos sensibles) (Cf. A 42/B 59; Ameriks, 2011: 34). En segundo lugar, caracterizar la cosa en sí como lo *esencialmente indeterminado* resulta equívoco, pues que la cosa no es *en sí* indeterminada, sino que sólo lo es *para nosotros* (que no podemos representarla tal cual es). La noción filosófica específica bajo la cual la doctrina crítica conceptualiza lo *real en sí* no permite afirmar, en rigor, nada determinado (o positivo) respecto de la naturaleza de lo real en sí mismo (Cf. A: 30; B: 45). La *cosa en sí* no admite ser caracterizada, por consiguiente, como algo *esencialmente indeterminado*, a menos que lo que se esté afirmando allí es que el *concepto* de *cosa en sí* es intrínsecamente indeterminado –siendo la *cosa en sí*, por definición, una noción que alude al objeto independientemente de toda relación con nuestras formas subjetivas *a priori,* entre las

que se encuentran las categorías, conceptos puros que hacen posible toda determinación objetiva en general. Pero afirmar esto último, es, desde luego, muy distinto que caracterizar la cosa en sí como lo *esencialmente indeterminado* (a fin de arribar a una interpretación satisfactoria del problema de la afección resulta fundamental, pues, establecer una clara distinción entre la *cosa en sí* y el *concepto de cosa en sí*, ya que el tratamiento indiferenciado de ambas nociones puede sin duda obstaculizar el análisis de dicho problema). Considero, en síntesis, que ninguna afirmación referida a "la naturaleza esencial de la cosa en sí" puede resultar legítima en el contexto de la reflexión trascendental; y esto basta por sí mismo para rechazar la caracterización que Onof propone acerca de la cosa en sí como lo *esencialmente indeterminado,* descripción en la que se apoya su estrategia argumental orientada a una justificación de la tesis crítica de la afección trascendental.

2. Algunas consideraciones finales

Antes de concluir, quisiera señalar que, pese las dificultades señaladas, considero que la interpretación de Onof enfatiza aspectos importantes referidos a la concepción kantiana de la cosa en sí. Especialmente relevantes resultan sus observaciones vinculadas a la función que la cosa en sí desempeña en la constitución de la objetividad, pues dichas observaciones ponen de relieve el hecho, a mi juicio indudable, de que Kant concibió a las cosas en sí como entidades efectivamente existentes (y no como entidades meramente *pensadas*[9]). Aún cuando considero problemática su caracterización de la cosa en sí como una "condición *trascendental* del conocimiento" (pues entiendo que el término "condición trascendental" suele designar, en los textos kantianos, a las condiciones *subjetivas* o *a priori* del conocimiento, con lo cual la *afección trascendental* ha de ser caracterizada, en todo caso, como una condición *material* del conocimiento[10]), comparto la posición asumida por el autor respecto de la función decisiva que la cosa en sí desempeña en la epistemología crítica, no sólo como

[9] Onof rechaza aquellas interpretaciones que tienden a reducir la cosa en sí a un puro concepto heurístico (o ente de razón). Como ejemplo de tales interpretaciones, véase: Rescher (2000: 15ss.); Schaper (1966: 233-243).

[10] En efecto, Kant caracteriza el *conocimiento trascendental* como aquel que se ocupa, no de objetos, sino de nuestros conceptos *a priori* de objetos (cf. B 25; B 401).

un *concepto limitativo* (que permite establecer el límite infranqueable más allá del cual no es posible conocimiento ni experiencia alguna), sino además como noción que nos permite representar o concebir (aunque no, desde luego, *conocer*) aquella entidad que, aún permaneciendo absolutamente desconocida para nosotros, opera, al afectarnos, como una condición fundamental para la posibilidad del conocimiento objetivo.

Bibliografía

Adickes, Erich (1924) *Kant und das Ding an sich*, Berlin, Pan Verlag Rolf Heise.

Adickes, Erich (1929) *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich,* Tübingen, J. C. B Mohr.

Allison, Henry (1968) "Kant's Concept of the Transcendental Object", en *Kant-Studien*, no. 59, pp. 165-186.

Allison, Henry (2004) *Kant´s Transcendental Idealism. Revised and Enlarged Edition,* New Haven and London, Yale University Press.

Ameriks, Karl (2010) "Kant´s Idealism on a Moderate Interpretation", en Schulting, D., Verburgt, J. (eds.), *Kant´s Idealism. New Interpretations of a Controversial Doctrine*, Springer, pp. 29-53.

Beade, Ileana (2006) "Acerca del concepto de «objeto dado» en la *Estética Trascendental* kantiana", en *Cuadernos del Sur. Filosofía,* no. 35, pp. 81-94

Beade, Ileana (2010*a*) "Acerca de la *cosa en sí* como *causa* de la afección sensible", en *Signos Filosóficos,* vol. XII, no. 23, pp. 21-31.

Beade, Ileana (2010*b*) "Acerca del estatus epistemológico de las observaciones kantianas referidas a la existencia de las *cosas en sí*", en *Revista de Filosofía* (Universidad Complutense), vol. 35, no. 2, pp. 43-57.

Benoist, Jocelyn (1998) "L´impensé de la représentation: De Leibniz à Kan", en *Kant-Studien*, no. 89, pp. 300-317.

Buchdahl, Gerd (1991) "A Key to the Problem of Affection", en Funke, G. (comp.), *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses*, Bonn, Bouvier, pp. 73-90.

Caimi, Mario (1996) "Structure of the transcendental Aesthetic", *Studi Kantiani*, vol. IX, pp. 27-46.

Falkenstein, Lorne (1989) "Kant's Argument for the Non-Spatiotemporality of Things in Themselves", en *Kant-Studien*, no. 80, pp. 265-283.

Kemp Smith, Norman (1962) *A commentary to Kant´s Critique of Pure Reason,* New York, Humanities Press.

Onof, Christian (2011) "Thinking the In-itself and Its Relation to Appearances", en Schulting, D.; Verburgt, J. (eds.), *Kant´s idealism. New Interpretation of a Controversial Doctrine,* Springer, pp. 211 – 235.

Parsons, Charles (1992) "The Transcendental Aesthetic", in: P. Guyer (comp.), *The Cambridge Companion to Kant,* Cambridge, Cambridge University Press, pp. 62-100.

Paton, Herbert James (1970) *Kant´s Metaphysic of Experience. A Commentary on the First Half of the Kritik der reinen Vernunft,* London,

Prauss, Gerold (1989) *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bonn, Bouvier Verlag.

Rábade Romeo, Sergio (1969) *Problemas gnoseológicos de la Crítica de la razón pura*, Madrid, Gredos.

Rescher, Nicholas (2000) *Kant and the Reach of Reason. Studies in Kant´s Theory of Rational Systematization*, Cambridge University Press.

Schaper, Eva (1966) “The Kantian Thing-in-Itself as a Philosophical Fiction”, en *The Philosophical Quarterly,* vol. 16, no. 64, pp. 233-243.

Vaihinger, Hans (1892) *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft,* Stuttgart.

Westphal, Merold (1968) “In Defense of the thing-in-itself”, en *Kant-Studien,* no. 59, pp. 118-141.

Anotaciones en torno a la metáfora de la construcción en Kant

Ricardo Cattaneo (UNL)

La metáfora de la proyección y construcción de un *nuevo lugar* de residencia para los hombres ha sido recogida en forma recurrente en los escritos de varios filósofos modernos. Representado como una casa, un edificio o una ciudad, ese nuevo lugar podía variar en cuanto a sus dimensiones o en cuanto a la distribución de sus espacios; pero no en cuanto a las condiciones estructurales que debía reunir, a saber: la *nueva planta* debía ser estable, permanente, ordenada y, en la medida de lo posible, pacífica (al menos, hacia su interior). Ahora bien, ¿a qué podía referir dicha metáfora y qué quería expresarse filosóficamente con ella? Esta doble pregunta es, sin dudas, demasiado amplia. Intentemos, no obstante, delimitar al menos un contexto teórico en el que pueda ser fecunda su indagación.

Sabido es que desde los comienzos de la Edad Moderna se ha insistido en la necesidad de embarcarse en la realización de tales proyectos. En el ámbito arquitectónico han llamado la atención aquellos casos en los que la planificación fuera concebida sobre una base geométrica. Ello puede observarse en la ciudad de La Laguna en España (fundada entre 1496 y 1497), la antigua ciudad de Oaxaca en Méjico (fundada en 1521 y conocida luego como Antequera) o la posterior Nueva Ámsterdam en Estados Unidos de América (fundada en 1614 y rebautizada luego como Nueva York).[1]

En nuestro país, cabe recordar el caso de las reducciones jesuíticas erigidas en la provincia de Misiones hacia 1610, tales como las de Nuestra Señora de Loreto o la de San Ignacio Miní. Y, más cerca aún, es preciso tener presente aquél primer asentamiento que diera origen a la llamada "Santa Fe La Vieja", la cual fue fundada en 1573 sobre la base de un trazado en damero (cuadrícula o hipodámico), en el cual se dispuso la construcción de edificios públicos y religiosos (disposición que se repitiera al ser traslada la ciudad a su actual emplazamiento, entre 1651 y 1660).

[1] Cf. Duque (2002: 183 y sigs.)

Volviendo al campo de lo propiamente filosófico, es posible constatar que tales proyecciones no han quedado circunscriptas a las construcciones urbanísticas. En una carta que Louis Meyer dirige a Baruch Spinoza, el 13 de agosto de 1663 y que aparecerá luego como "Prefacio" del escrito del marrano *Los Principios de la filosofía de Descartes*, leemos: "Es preciso, por lo tanto, emplear aquel método [esto es, el método de los matemáticos para el descubrimiento y la exposición de las ciencias] como una base estable para levantar luego sobre él todo el edificio del conocimiento humano, sin correr el riesgo de que se derrumbe o se hunda al menor choque." (Spinoza, 1977: 231)

El optimismo que acompañaba el emprendimiento de esa *otra* proyección y construcción (esto es, la del *edificio del saber*) es manifiesto desde sus comienzos y se irá incrementando con la creciente disposición de nuevos avances científicos y tecnológicos, para atender a las necesidades de las sociedades modernas.

Sin embargo, cuando nos remontamos a fines del siglo XVIII la situación parece haber cambiado radicalmente. En algunos escritos, Immanuel Kant no solo llega a reconocer la necesidad que subyace a esa tarea conjunta, como reza el epígrafe de Bacon que fuera estampado tras la portada de la *Crítica de la razón pura*. El filósofo de Königsberg introduce a su vez algunas distinciones que consideramos pertinente revisar para el tratamiento de nuestro tema. Las anotaciones que aquí ofrecemos en torno a la metáfora de la construcción en Kant tienen como finalidad poner a consideración una posible respuesta a la pregunta amplia que antes nos formuláramos. La pretensión de fondo es más modesta: invitar una vez más a la lectura, el análisis y la discusión sobre la segunda parte menos frecuentada de dicha obra de Kant, esto es, la "Doctrina trascendental del método".[2] Vayamos ahora si a lo que dice el autor al comienzo de dicho texto.

A diferencia del optimismo que acompaña las reflexiones del *cartesio*,[3] algunas expresiones que utiliza Kant en la segunda parte de su gran obra quizás puedan ayudarnos a comprender mejor las razones que motivaron ese cambio significativo

[2] En una conferencia leída en el I Simposio Internacional del *Grupo de Estudios Kantianos* (Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, días 9, 10 y 11 de noviembre de 2011) Mario Caimi ha insistido en el valor *decisivo* de la parte final de la *Crítica de la razón pura*, esto es, desde la "Dialéctica trascendental" hasta la "Doctrina trascendental del método", si atendemos a la necesidad de concebir una metafísica práctico-dogmática y si no nos quedamos solo con el resultado negativo que se sigue de esa gran obra de Kant. (Agradecemos al Prof. Caimi que nos haya enviado el texto de la conferencia, el cual será publicado en el nº 12 de la revista *Studia Kantiana* de Río de Janeiro, Brasil).

[3] René Descartes ha utilizado con cierta profusión la metáfora de la proyección y construcción de un edificio en la "Segunda parte" de su conocido *Discurso del método.* Cf. Descartes (2004: 21 y sigs).

respecto a tales emprendimientos. En ese otro contexto, a partir del juego de significaciones que promueve dicha metáfora, la conclusión a la cual llega el filósofo ha llamado nuestra atención: "aquella audaz empresa", dice Kant, "debió fracasar" (*KrV* A 707/B 735; trad. 739).

Atendiendo al cambio de tono entre aquellos comienzos optimistas de los proyectos de la temprana filosofía moderna y ese final (¿pesimista?) de una modernidad reflexiva que evalúa en qué campos hubo avances significativos, volvemos a preguntarnos: ¿por qué el autor expresa allí que tal emprendimiento "*debió* fracasar" y no solo que "fracasó"? ¿Acaso ello guarda relación con que la *Crítica de la razón pura* no solo haya dado cuenta de las limitaciones (*Schranken*) de la razón respecto de lo que puede ser conocido, sino, además, de la necesidad de llevar a cabo la determinación de sus propios límites (*Grenzen*), para colmar así aquella tensión que es inherente a su propia naturaleza, a su destinación (*Bestimmung*)?[4]

Los motivos de dicho fracaso parecen ser indicados sucinta y figurativamente al comienzo de la "Doctrina trascendental del método"; mientras que en la primera parte de la *Crítica* son expuestos los elementos que permiten probar analítica y dialécticamente aquellos. Con todo, la verificación de tal fracaso no impide que el autor pueda continuar con la determinación del *plan* de su obra, en la segunda parte de la *Crítica*. Pues en esta *otra* instancia no se trata ya de considerar las condiciones *materiales* o, siguiendo con la metáfora antes mencionada, de atender solo al cálculo de resistencia y "fatiga" de los materiales que la componen; proceso por el cual queda establecido el uso válido y provechoso que con ellos puede hacerse.[5] Dicho metafóricamente: "una casa donde vivir, que fue apenas suficientemente espaciosa para nuestros trabajos en el suelo de la experiencia, y suficientemente alta para abarcarlos con la mirada" (*KrV* A 707/B 735; trad. 739).

Se trata más bien de determinar "las condiciones formales de un sistema completo de la razón pura" (*KrV* A 708/B 736; trad. 739).[6] Tales condiciones *formales* son presentadas en los cuatro capítulos que componen esa reflexión trascendental sobre el método: 1) la *disciplina*, donde el método propio de la filosofía es reivindicado frente al de la matemática; 2) el *canon*, donde se explicita el fin último y el interés supremo de

[4] Sobre la distinción entre "limitación" y "límite" puede verse Thisted (2009: 83-89).
[5] Cf. Duque (2002: 185).
[6] Un punto de discusión, que solo podemos dejar señalado aquí, es si Kant llega a identificar (o no) la Crítica, la filosofía trascendental y el Sistema. Cf. Duque (2002: 171-182). *Vid.* Rohs (1998: 547).

la razón; 3) la *arquitectónica*, donde es trazado un plano completo del sistema de la filosofía; 4) la *historia* de la razón pura, donde son reconocidos los esfuerzos históricos por conseguir tal sistema. Revisando lo allí expuesto volvemos a preguntarnos: ¿acaso la atención puesta exclusivamente en la determinación de las condiciones *materiales* del sistema completo de la razón pura, puede llevarnos a olvidar el interés último que ha promovido su construcción?

En esos cuatro capítulos de extensión irregular, Kant expone algunas disquisiciones terminológicas y metodológicas con la intención de esclarecer su nueva concepción filosófica. Como puede verse, la metáfora de la proyección y construcción es utilizada en todos ellos en mayor o menor medida. Ahora, el tratamiento dispar dado por el autor a tales temas y que en este breve escrito no podemos desarrollar, no debería llevarnos a pasar por alto el párrafo con el cual se abre esta segunda parte de la *Crítica*. A él haremos referencia a continuación. No solo por la belleza de las expresiones allí vertidas, que ameritan ser tenidas por una de las páginas memorables del filósofo; aunque no sea el caso, dadas las pocas referencias que se han hecho al respecto en los estudios y comentarios sobre esa gran obra de Kant. Aún así, cabe invitar una vez más a su lectura pues en esas pocas líneas parece condensarse el sentido de una singular comprensión de la historia de la filosofía, en la cual el mismo Kant procura inscribir su innegable aporte.[7]

Recordemos una vez más sus palabras e intentemos explicitar el sentido de las mismas, sugiriendo una división del párrafo con el cual se inicia este "discurso del método" de Kant para su mejor comprensión. El filósofo plantea, en primer lugar, la posibilidad de considerar las condiciones formales del sistema de la razón pura, poniendo en juego dicha metáfora e introduciendo una distinción entre el ordenamiento logrado en el plano empírico y el intento infructuoso de proyectar los mismos recursos a un plano, digamos, "suprasensible".[8] Dice: "Si considero el conjunto de todos los conocimientos de la razón pura y especulativa como un edificio [*Gebäude*] (…) resultó que, aunque habíamos querido hacer una torre [*Turm*] que llegara hasta el cielo, la

[7] Peter Rohs comenta que lo expresado en ese párrafo se corresponde con una mirada sobre la historia de la filosofía, como es la que Kant desarrolla por ejemplo en el prólogo de la primera edición de la *Crítica de la razón pura.* Cf. Rohs (1998: 548).
[8] Este término aparecerá posteriormente en otras obras de Kant, tales como: *¿Qué significa orientarse por el pensamiento?* (1786) y *Los progresos de la metafísica* (1791).

provisión de materiales alcanzó solamente para una casa [*Wohnhause*] donde vivir […]" (*KrV* A 707/B 735; trad. 739).

De acuerdo con la división propuesta por Kant, tal resultado puede comprenderse a partir del examen de la primera parte de la *Crítica*. Allí, el gran maestro de Königsberg tuvo que ocuparse de "limpiar y allanar un suelo completamente invadido de malezas" (*KrV* A XXI).[9] Pero Kant no se detiene ante la constatación de tal fracaso, trayendo a colación aquella figura y aquel relato bíblicos (el de la torre de Babel) para recordarnos los siempre posibles excesos de una voluntad desmesurada que quiere saberlo todo.

Cierto es que al momento de intentar una "historia de la razón pura", como una "reflexión selectiva e histórica" de los productos de la razón por la que ella misma se constituye[10], Kant llega a concluir que los esfuerzos históricos realizados por la razón solo ponen ante nuestros ojos "edificios" (o, digamos, sistemas de pensamiento) "pero sólo en ruinas" (*KrV* A 852/B 880; trad. 861). Sin embargo, como él mismo advirtiera, no es el momento de analizar los materiales sino de considerar la posibilidad y, más aún, el sentido último del plan que debe subyacer a todo emprendimiento de la razón. Plan que, cabe señalarlo, no es una alternativa que se sigue del fracaso antes observado, sino que ha sido prevista ya su elaboración para corregir la defectuosa presentación de la denominada "lógica práctica" desde un punto de vista trascendental. (Cf. *KrV* A 708/B 736; trad. 740)

Kant despliega pormenorizadamente dicho plan en la "arquitectónica de la razón pura", estableciendo la necesidad de articular los múltiples conocimientos bajo una idea, de modo tal que la razón pueda determinar en forma *a priori* "tanto la extensión de lo múltiple, como el lugar respectivo de las partes" (*KrV* A 832/B 860; trad. 844). Sin embargo, al momento de poner en práctica ese "*arte* de los sistemas" no han de olvidarse ni el método propio y específico de la filosofía (que ha sido validado en la disciplina), ni el fin último y el interés supremo que guían a la razón (desarrollados en el "canon"), ni los esfuerzos históricos por conseguir delinear tal sistema (esbozados en la

[9] De un modo similar quizás a Francisco Bacon, aquél "Hércules" (como dice Goethe) que se ocupó de limpiar los establos de la basura silogística y que el mismo Kant tuviera bien presente al inscribir la segunda edición de su obra, como hacíamos referencia antes, bajo el epígrafe de la *Instauratio Magna.* Cf. Pérez de Tudela (1998: 110).

[10] Al respecto y en consonancia con Hans Blumemberg, José Luis Villacañas ha señalado que a partir de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* y, más precisamente, con la referencia al "giro copernicano", la "Historia de la razón pura" adquiere tal singular relieve. Cf. Villacañas (2004: 70).

"historia de la razón pura"). Todo ello es requerido para que la razón pueda discernir según su plan entre algunos proyectos que han permitido un avance en el progreso del conocimiento y otros en los que ello no ha sido ni será posible ya; lo cual no supone que esos edificios en ruinas de esas "disputas *sin fin*" (esto es, la metafísica)[11] deban de ser meramente abandonados. ¿Acaso han de ser conservados solo para ser visitados, de tanto en tanto, y al solo efecto ilustrativo de los desvaríos humanos?

Por lo pronto, la razón reconoce entre unos y otros que sus expectativas no han sido colmadas con la sola satisfacción de las necesidades empíricas, de acuerdo con lo que Kant afirma al comienzo del prólogo a la primera de edición de la *Crítica.*[12] Y ello, por más ampliaciones que quieran hacerse de esa casa-habitación, para volverla más espaciosa al efecto de desarrollar todo el potencial tecno-científico en vista a nuestros asuntos empíricos. De allí que, en segundo lugar, Kant concluye dicho párrafo inicial diciendo: "[…] sin embargo no podemos renunciar a erigir una habitación [*Wohnsitzes*] sólida, [tenemos que] hacer el cálculo de un edificio [que esté] en relación con la provisión [de material] que no es dada, y que a la vez es proporcionada a nuestras necesidades." (*KrV* A 707/B 735; trad. 739)

En ese *no poder dejar de construir una casa sólida* puede entreverse nuevamente tanto esa mirada retrospectiva sobre el pasado que constituye el presente de la razón (al menos en uno de los proyectos modernos más difundidos, a saber: el de la necesidad de la construcción), como cierta convicción acerca de la tarea en la que ella se encuentra empeñada. De ser así, tal expresión no sería tanto una prospectiva de futuro como un reconocimiento de lo ya realizado en favor de la autoafirmación de la razón, la cual carece de otro horizonte de referencia que no sea el propio. A diferencia de quienes han comprendido tales procesos como secularización, cabe pensar más bien que "la

[11] KrV A VIII; trad. 6 (el subrayado es nuestro).
[12] "La 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 razón misma, y que empero tampoco puede responder, pues sobrepasan toda facultad de la razón humana." (*KrV* A VII). En *Prolegómenos*, Kant expresa: "La razón, con todos sus conceptos y con todas las leyes del entendimiento, que le bastan para el uso empírico, y por consiguiente le bastan dentro del mundo sensible, no encuentra allí, sin embargo, ninguna satisfacción de sí misma; pues mediante preguntas que se repiten siempre hasta lo infinito se le sustrae toda esperanza de una resolución perfecta de ellas." Kant, *Prolegómenos* (§ 57), ob. cit., pp. 257-259.

auto-constitución estructural de la razón surge de la tarea de reconstruir el edificio en ruinas de la historia de sus producciones"[13].

Solo que tal reconstrucción trajo aparejado, como es sabido, no pocos problemas a las pretensiones de Kant. Pues no han sido pocas las dificultades que tuviera que afrontar su gran proyecto de saber crítico y sistemático para llegar a ser comprendido entre sus contemporáneos. Algunos no dejaban de ver, con Jacobi, "vicios ocultos" en la estructura del edificio del saber que parecían tornar insostenible la construcción; otros, con Reinhold, buscaban restaurar el edificio de la filosofía trascendental proponiendo un nuevo fundamento –*more cartesiano*-. Quienes se inclinaban por seguir a Schulze consideraban, en cambio, que dicho emprendimiento no había sido concluido por Kant, que quizás no podía serlo y que estaba bien que así fuera.

Fichte brinda un singular testimonio de todo ello, que traemos a colación aquí para ir concluyendo nuestra intervención. A tan solo doce años de la aparición de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, Fichte resume aquél estado de situación en una carta dirigida a Stephani en diciembre de 1793, donde expresa de manera elocuente: "¿Ha leído el *Aenesidemus*? A mí me ha confundido por un buen tiempo, para mí derrumbó a Reinhold, me hizo a Kant sospechoso y le dio vuelta a mi sistema íntegro. ¡No se puede vivir al aire libre! Esto no ha ayudado en nada, se debe volver a construir de nuevo" (citado por Hoyos, 2001: 105).

A esa tarea de construcción y reconstrucción se abocaron, como es sabido, varios filósofos postkantianos, los idealistas entre ellos; aún cuando el mismo Kant no había acabado de pegar el último ladrillo…

Bibliografía

Descartes, René (2004) *Discurso del método*, Buenos Aires, Colihue, traducción, notas e introducción de Mario Caimi.

Duque, Félix (2002) *La fuerza de la razón. Invitación a la lectura de la* Crítica de la razón pura *de Kant*, Madrid, Dykinson.

[13] Cf. Villacañas (2004: 72).

Hoyos, Luis Eduardo (2001) *El escepticismo y la filosofía trascendental*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

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

Pérez de Tudela, Jorge (1998) *Historia de la filosofía moderna. De Cusa a Rousseau*, Madrid, Akal.

Rohs, Peter (1998) "Die Disziplin der reinen Vernunft, 1. Abschnitt", en *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*, en G. Mohr und M. Willaschek (hrsg.), Berlin, Akademie, pp. 547-570.

Thisted, Marcos (2009), "Kant y la distinción entre límite (*Grenze*) y limitación (*Schranke*)", en *Experiencia y Límite. Kant Kolloquium 1804-2004*), López D. (comp.), Santa Fe, UNL, pp. 83-89.

Villacañas, José Luis (2004) "Historia de la razón y giro copernicano" en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 37, 70.

Límites de la postulación kantiana de *noumeno* como contracara del fenómeno

Gabriela Dranovsky (UBA)

El objetivo de este trabajo es explorar las limitaciones del *noumeno* como contracara del fenómeno en *Del fundamento de la distinción de todos los objetos en general en phaenomena y noumena, capítulo III del Libro II de La analítica trascendental.*

Para ello se explorará, en un primer momento, los distintos usos de los conceptos de metafísica y dialéctica en la *Dialéctica transcendental* de la *Crítica de la razón pura* y se transitará la noción de Idea como concepto trascendental y trascendente.

En un segundo momento, se introducirán las siguientes cuestiones, como preguntas que nos guían hacia los límites de la postulación del *noumeno*: ¿Por qué Kant tienen la necesidad de postular la noción de *noumeno* como fundamento, cuando niega la posibilidad de conocer el Alma, el Mundo y a Dios? ¿Cómo podemos relacionar las nociones de *noumeno* y fenómeno, si tenemos obturada, desde el principio, la posibilidad de encontrar un correlato objetivo de la idea en la realidad? ¿Es lícito decir, entonces, que el fenómeno es la contracara del *noumeno*?

En *Crítica de la razón pura*, Kant va a utilizar el término metafísica en dos sentidos: el primero de ellos es el de racionalismo dogmático, y el segundo, es el de la metafísica entendida como una inclinación natural del hombre. Estas dos maneras de entender la metafísica van a estar en plena relación con los dos sentidos de dialéctica presentados por Kant en la *Dialéctica transcendental,* que es la primera parte de la *División segunda de la lógica transcendental*: el primer sentido de dialéctica, es la dialéctica como *organon* y el segundo es la dialéctica como *canon.*

La dialéctica como *organon* tiene una función constructiva y es fuertemente criticada por Kant porque va más allá de los límites de lo que se puede conocer. Esta dialéctica, utilizada por el racionalismo dogmático, opera con conceptos sin ponerlos en relación con los fenómenos, sugiriendo que un concepto implica algo real sin mediación

de la experiencia sensible. Así, el racionalismo dogmático puede deducir el existir del pensar. En este salto que se da del ámbito del pensar al ámbito del existir, no hay nada que pueda ser conocido en sentido kantiano, porque el conocimiento no se puede lograr con independencia de la experiencia. Esta dialéctica como *Schein,* como apariencia ilusoria, lleva a creer que es posible encontrar un correlato objetivo de la idea, en la realidad.

La dialéctica como *canon* tiene una función evaluativa y regulativa. Es evaluativa porque es una dialéctica entendida como una crítica que debe descubrir la apariencia ilusoria de los juicios transcendentes, que quieren hacer pasar los principios subjetivos por principios objetivos. Esta dialéctica, está relacionada con la metafísica natural porque nos permite poner un límite a esta inclinación natural del hombre a querer ir más allá de los límites del entendimiento. La función regulativa de la dialéctica como *canon* es la de poner en evidencia que la razón no se refiere nunca a los objetos, se refiere siempre al entendimiento, por lo tanto la razón no tiene la capacidad de crear conceptos de objetos, solamente los ordena y les da una unidad.

Es importante destacar que Kant toma, tanto el término de dialéctica como el de *idea*, de la filosofía platónica. En la *Sección primera del libro primero de la Dialéctica transcendental,* Kant plantea que para Platón, las *ideas* son arquetipos de las cosas mismas y no solamente claves de las experiencias posibles, como lo son las categorías kantianas. Las *ideas* platónicas son modelos y los objetos de la realidad son ejemplos o copias de las *ideas* originales, por lo que podemos encontrar un correlato objetivo de la *idea* en la realidad. Las ideas platónicas son causas eficientes de las acciones y de los objetos.

Podemos incluir esta concepción platónica en lo que Kant critica como el uso de la dialéctica como *organon.* En primer lugar porque las *ideas* se presentan como constitutivas de la realidad y en segundo lugar, porque funcionan como instrumento para ensanchar el conocimiento, desde el momento en que el filósofo debe intentar conocer la *idea,* empresa que Kant aceptaría como la inclinación natural del hombre a ir más allá de los límites del conocimiento, pero a su vez denunciaría en tanto la razón no tiene la capacidad de crear conceptos de objetos y no puede conocer aquello que solo puede ser pensado, como la *idea*, porque no hay intervención de la experiencia sensible.

En la *Sección segunda del libro primero de la Dialéctica transcendental*, Kant va a formular su propia noción de *idea*. La razón es la facultad de los principios, y todo

silogismo es una forma de derivación de un conocimiento a partir de un principio. La forma de los silogismos contendrá el origen de los conceptos puros de la razón, o ideas transcendentales, que determinarán según principios, el uso del entendimiento en la totalidad de la experiencia.

Las *ideas* kantianas son, justamente, estos conceptos de la razón pura o ideas transcendentales. Son un concepto necesario de la razón, pero que no se puede poner en relación con ningún objeto del ámbito sensible, no se pueden encontrar ejemplos empíricos a la manera platónica. Las *ideas* son transcendentales, consideran todo conocimiento sensible, como determinado por una totalidad absoluta de condiciones y a la vez son transcendentes, porque están por fuera de los límites de la experiencia y por eso nunca puede presentarse un objeto empírico que sea congruente con ellas.

Las *ideas* de Kant no pueden determinar ningún objeto, pero le sirven al entendimiento para dirigirse hacia el lugar correcto, y con este uso regulativo de las *ideas* kantianas podemos retomar la función dialéctica como *canon.* Porque mientras que las *ideas* platónicas dan conceptos de ciertos objetos, las *ideas* kantianas tienen un uso regulativo indispensable para dirigir al entendimiento hacia una meta que se encuentre dentro de los límites del único conocimiento posible, del conocimiento empírico. Las ideas no me permiten conocer, pero sí regular el conocimiento porque si bien nunca se aplican a objetos del conocimiento se aplican a conocimientos del entendimiento y la razón es tan propensa a mirar hacia *ideas* transcendentales que éstas le sirven como orden y como guía para pensar más allá del ámbito de lo fenoménico, para tratar de llegar a lo indeterminado, pero sin la intención de conocer aquello sobre lo que piensa.

El concepto transcendental de la razón es *"el de la totalidad de las condiciones para un condicionado dado. Ahora bien, puesto que sólo lo incondicionado hace posible la totalidad de las condiciones, e inversamente, la totalidad de las condiciones es siempre ella misma incondicionada, por lo tanto, un concepto racional puro, se puede definir, en general, mediante el concepto de lo incondicionado"* (*KrV* B 379) Kant (2007: 401) y habrá tantos conceptos puros de la razón, como especies de relación que en el entendimiento se representen por medio de las categorías. Por lo tanto, Kant encuentra un incondicionado de la síntesis categórica en un sujeto, un incondicionado de la síntesis hipotética de los miembros de una serie, y un incondicionado de la síntesis disyuntiva de las partes de un sistema. Es importante aclarar que la razón postula los

incondicionados, no los deduce, no es posible llegar al incondicionado mediante la continuidad de las causas, sin hacer un salto de lo condicionado a lo incondicionado.

Mediante el uso lógico de la razón, Kant deriva sus tres *ideas* transcendentales de cada uno de estos silogismos: categórico, hipotético y disyuntivo. Cada una de estas *ideas,* va a remitir a la totalidad del conocimiento posible. La totalidad del conocimiento posible se relaciona con los dos ámbitos de conocimiento posible a nivel fenoménico: el mundo interno, de donde surge la *idea* de Alma, y el mundo externo, de donde surge la *idea* de Mundo. La *idea* de Dios, va a ser la totalidad de los fenómenos del mundo interno y del mundo externo. La razón en su uso real, es quien produjo las *ideas* de Alma, Mundo y Dios.

Por último, es importante aclarar que si bien hay una deducción subjetivas de las *ideas* nunca podemos llegar a una deducción objetiva, porque son *ideas,* pertenecen al ámbito del pensar, y no podemos encontrar un objeto congruente con ellas, en el ámbito sensible.

Llegados a este instancia, cabe preguntarnos por qué Kant introduce el *noumeno,* ¿qué problemas soluciona y qué problemas genera esta postulación? ¿Cómo es posible establecer una relación con el fenómeno que no entre en contradicción con el desarrollo anterior?

En *Del fundamento de la distinción de todos los objetos en general en phaenomena y noumena* que se encuentra en el *Capítulo tercero de la doctrina transcendental de la facultad de juzgar*, Kant va a distinguir entre el *fenómeno* y el *noumeno* o cosa en sí. La palabra fenómeno se deriva de la palabra griega *fos,* luz, y es aquello que aparece. El *fenómeno* está dentro del ámbito del conocer, porque justamente aquello que se muestra, aquello que aparece es del ámbito de lo empírico y el entendimiento puede tener experiencia sensible del fenómeno.

Por otra parte, el *noumeno* tiene que pertenecer al ámbito del pensar, el status de lo *noumenico* es que puede ser pensado, pero no conocido, porque no se me aparece y por lo tanto no hay una mediación de la experiencia. En principio hay dos sentidos en que puede entenderse el *noumeno*: si lo entendemos en la medida en que no es objeto de nuestra intuición sensible, y hacemos abstracción de nuestro modo de intuición, llegamos a un sentido negativo de *noumeno,* porque si nos abstraemos de lo que nos da la sensibilidad, no nos queda nada para conocer en sentido kantiano. Pero, si entendemos al *noumeno* como objeto de una intuición no sensible, llegamos a un

sentido positivo de *noumeno*, aunque claramente hipotético, porque una intuición en la cual no participe la sensibilidad, es una intuición intelectual que no puede tener, por definición, el ser humano.

Si nos preguntamos por qué Kant tiene la necesidad de plantear el *noumeno*, nos encontramos con uno de los primeros problemas que soluciona la postulación del mismo: si nos comprometemos con la idea de que los fenómenos son representaciones, y que por lo tanto son referidas por el entendimiento a algún objeto, tenemos que preguntarnos a qué objetos el entendimiento va a referir estos fenómenos, en otras palabras, los fenómenos son representaciones, pero ¿de qué? Kant va a decir que el entendimiento, refiere los fenómenos al objeto transcendental. Este objeto transcendental o *noumeno* significa un "algo = X" del que no sabemos nada y no podemos decir nada porque no podemos conocerlo, porque no tenemos una intelección de él, pero tampoco tenemos una intuición sensible, porque si apareciera, sería un fenómeno.

A la vez que la postulación del *noumeno* solucionó el problema de la referencia del fenómeno como representación, plantea otro problema, y es que las categorías del entendimiento, no se pueden atribuir al ámbito de lo nouménico. Por lo tanto, no se puede decir que el objeto transcendental es la causa del fenómeno.

El conocimiento sobre el fenómeno surge de la combinación entre los elementos *a priori* del sujeto y la experiencia sensible. Pero la sensibilidad es receptiva, y así como si nos comprometemos con una representación, nos debemos comprometer con aquello a lo que representa, si nos comprometemos con la receptividad de la sensibilidad, debemos preguntarnos qué es aquello que recepciona.

La sensibilidad es la capacidad que tenemos de ser afectados por los objetos, mientras que lo que van a tener en común el entendimiento y la razón es la espontaneidad. O sea que el entendimiento y la razón serán creativas, y la sensibilidad será pura pasividad. La postulación del *noumeno* va a venir a resolver este problema: lo que la sensibilidad recibe es la experiencia sobre los fenómenos, pero éstos no pueden ser creados por la intuición sensible porque es pasiva, entonces debo postular algo que esté por fuera del sujeto, algo que escape a la sensibilidad y este será el *noumeno* como contracara del fenómeno. Entonces lo que captaría la sensibilidad sería lo que aparece -el fenómeno – de aquello que no aparece –el *noumeno*.

La postulación del *noumeno* resolvió así el problema de qué es aquello que recibe la sensibilidad, pero al mismo tiempo generó nuevos problemas: si el *noumeno* es aquello que escapa a la sensibilidad y por lo tanto al conocimiento humano sin posibilidad de intelección inmediata, entonces, nunca podremos atribuirle validez objetiva. Que el *noumeno* pueda ser postulado, pero que no pueda adjudicársele validez objetiva, es un problema más profundo del no poder aplicarle las categorías, porque ya no solo estamos diciendo que no podemos decir qué es el *noumeno* y que por lo tanto debemos decir que es una X vacía, sino que también estamos negando la validez objetiva de la X misma.

Sin embargo, no podemos decir que el concepto de *noumeno* sea contradictorio, porque la demostración de la posibilidad (no la realidad) de cualquier cosa tiene como único requisito que no sea lógicamente contradictoria consigo misma. Por eso, el *noumeno* es un concepto problemático y así llegamos a una nueva caracterización del *noumeno* en sentido negativo: si encontráramos una intuición diferente a la sensibilidad, podríamos usar las categorías más allá del ámbito fenoménico, pero como no es posible seguimos moviéndonos dentro del sentido negativo del *noumeno* aunque no se pueda afirmar que la sensibilidad es la única clase posible de intuición.

Lo problemático es un concepto que no tiene contradicción, pero cuya realidad objetiva no puede ser conocida de ninguna manera. Y mientras nos encontramos con este problema generado por la postulación del *noumeno,* también debemos aceptar que la cosa en sí como *no fenómeno,* es imprescindible para no extender la intuición sensible hasta las cosas en sí mismas y para limitar la validez objetiva del conocimiento sensible: el *noumeno* aparece como ese resto al que nuestro conocimiento no puede alcanzar. Por lo tanto, el *noumeno* es también en su sentido negativo un concepto límite. Así, nuestro entendimiento recibe una ampliación negativa porque no es limitado por la sensibilidad, sino que él la limita a ella, al denominar *no fenómenos* a las cosas en sí mismas y a la vez el entendimiento mismo se impone los límites de no poder conocerlas mediante categorías.

El conocimiento humano del mundo empírico, el único plausible de ser conocido, no se da mediante una intelección inmediata que me permite conocer todo el mundo en un instante. El *noumeno* podría ser una respuesta posible al por qué tenemos un conocimiento fragmentario del mundo: porque hay *cosas en sí* que no se nos aparecen. Pero a mi criterio esta respuesta está descuidando que nuestro

desconocimiento del *noumeno* no es una problemática espacio-temporal. Nuestro conocimiento *descubre* nuevas experiencias en el tiempo, pero no podríamos decir que los fenómenos que descubrimos eran *noumenos* cubiertos, porque el status de lo *noumenico* es el de no poder ser conocido y si la cosa en sí se mostrara dejaría de ser *noumeno*.

> Al final, la posibilidad de los noumenorum no se puede entender, y la extensión que está más allá de la esfera de los fenómenos es (para nosotros) vacía, es decir, tenemos un entendimiento que problemáticamente se extiende más allá de ésta, pero (no tenemos) ninguna intuición, ni siquiera el concepto de una intuición posible, gracias a la cual pudieran sernos dados objetos fuera del campo de la sensibilidad. (KrV A 255) (Kant, 2007: 348- 349)

En este sentido, la postulación del *noumeno* no estaría respondiendo por qué tenemos un conocimiento fragmentado del mundo sensible porque todo lo que el entendimiento descubre a lo largo del tiempo, es del campo de la sensibilidad.

Por último, si retomamos nuestra pregunta inicial acerca de la legitimidad de postular al *noumeno* como contracara del fenómeno, o viceversa, estamos en condiciones de afirmar, luego de este recorrido, que esta postulación caería en la delicada dificultad de referir una idea trascendental a un fenómeno, a un objeto sensible, a una realidad objetiva.

Bibliografía

Kant, Immanuel (2007) *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Losada, trad. Mario Caimi.

Kant, Immanuel (1984) *Prolegónemos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia,* Buenos Aires, Charcas, trad. Mario Caimi.

Re-pensando el problema del *sentido histórico* en el marco de la filosofía kantiana de la historia

Juan Ignacio Veleda (UNLP)

Como dice Herbert Schnädelbach, "la pregunta de si la historia tiene un sentido, y en qué pueda este consistir, se la han planteado repetidamente todos los que piensan" (Schnädelbach, 1998: 273). Ya para formularlo, ya para criticarlo, este tópico ha ocupado buena parte de la reflexión del pensamiento contemporáneo, y más aun de la filosofía de la historia. Sin embargo, paulatinamente la problemática del sentido histórico ha sido invisibilizada e incluso juzgada como una cuestión anacrónica al menos en el ámbito académico, a la par que la propia tarea de la filosofía de la historia quedaba desdibujada o era absorbida por los problemas epistemológicos de la historiografía. En este trabajo me interesa argumentar en favor de una recuperación de la centralidad del problema del sentido para la especificidad y delimitación de la disciplina. En consecuencia, y en el marco de estas jornadas, me ocuparé de destacar las notas principales de la versión *moderna* del sentido de la historia, la cual ha sido el objeto privilegiado de todos aquellos que negaron la posibilidad de dar una respuesta a esta cuestión o que incluso consideraron absurda la pregunta misma, para luego distinguir dentro de esa misma versión dos modos distintos de formular el problema. A mi entender, las críticas mencionadas tuvieron a menudo como referente principal el pensamiento hegeliano y sus excesos especulativos. Sin embargo, creo que es posible distinguir el sentido *metafísico* de la historia de Hegel de un sentido *político* tal como se presenta el problema en el pensamiento de Kant. Y es en esta línea kantiana donde considero se puede actualizar la cuestión del sentido histórico para el pensamiento contemporáneo.

1.

La expresión "sentido de la historia" no es una expresión inequívoca, consecuencia de la multivocidad propia de los conceptos que componen el constructo. Tanto "sentido" como "historia", se dicen de muchas maneras. Quisiera retener por el momento dos acepciones principales del término 'sentido': como *fin* o *meta*, implicando al mismo tiempo *dirección*, y la idea de sentido como *significado*. A su vez, respecto del término "historia", también podríamos ensayar una doble distinción: Por un lado, hablamos de la "historia" ya para referirnos a los *acontecimientos* mismos del pasado humano en general, ya para referirnos al *relato* o discurso sobre esos acontecimientos. Por otro lado, y en función de la dimensión temporal, con el término "historia" aludimos en ocasiones al *pasado* estrictamente hablando, y en otras ocasiones a la triple articulación temporal de *pasado*, *presente* y *futuro*.

En función de estas consideraciones conceptuales, y atendiendo a la historia de la filosofía de la historia, creo que es posible reconstruir una constelación semántica típicamente *moderna* en la cual ha orbitado uno de los modos posibles de articular la relación entre sentido e historia. En esta versión moderna la cuestión del 'sentido de la historia' fue entendida en términos generales como la necesidad filosófica de formular un principio a priori para abordar la totalidad del pasado humano, y en función del cual determinar una dirección única en el curso de los acontecimientos en vistas a una meta o fin último de ese decurso; un principio, entonces, que no sólo fuera claramente distinguible al momento de mirar hacia el pasado sino que también permitiera representarnos una configuración futura de la realidad a la cual se dirigía casi inexorablemente. El sentido es pensando pues como dirección y meta, y la historia como el conjunto de las acciones humanas en la triple articulación temporal del pasado, el presente y el futuro. Es el marco en el cual se han desarrollado lo que en la historia de la disciplina se conoce como filosofías especulativas o sustantivas de la historia y particularmente de los autores que me interesa tratar aquí: Hegel y Kant.

2.

La cuestión del 'sentido de la historia' ha sido un problema tradicional para las primeras filosofías de la historia. Sin embargo, algunos autores han señalado que la expresión misma "es un neologismo que no aparece en los autores a los que se les

adjudica sino que más bien ha sido utilizado por quienes intentan reconstruir la historia de la filosofía de la historia" (Belvedresi, 2005: 92). En esa reconstrucción, la cuestión del *sentido de la historia* es a menudo identificada exclusivamente con el intento hegeliano por explicar la historia humana en términos de una teodicea. En consecuencia, el alto contenido especulativo de las afirmaciones de Hegel sobre la historia ha sido el referente privilegiado de toda crítica a la idea de sentido histórico.

Ambas filosofías, tanto la kantiana como la hegeliana, han sido pensadas por los intérpretes bajo denominaciones comunes: 'idealistas', 'sustantivas', 'especulativas'. Y efectivamente hay elementos lo justifican. Encontramos en Kant y Hegel las notas salientes de lo que denominé brevemente la 'versión moderna del sentido de la historia': dirección y finalidad para la totalidad la historia humana. Finalidad y dirección, por otro lado, formulados en términos de una clave única que permite pensar la unidad y sistematicidad de la historia. Se trata asimismo de perspectivas con un profundo énfasis en el carácter racional del 'sentido de la historia', ya sea en virtud de una determinada concepción antropológica, como en Kant, o ya sea porque la historia y lo real se entienden como el despliegue de un principio racional, como sucede en Hegel. Subyace en ellos el intento característico de la época de conciliar historia y razón. En consecuencia, formular ciertos principios racionales para subsumir a ellos el decurso en apariencia caótico y absurdo de los asuntos humanos se presenta como una exigencia para la filosofía. Son filosofías tendientes a construir una historia a priori, es decir, que la articulación temporal del decurso humano se hace a partir de una clave no deducida empírica y necesariamente de la observación de los acontecimientos ya sucedidos, sino que antes bien habría que rastrear esa clave por el lado de sus propios principios filosóficos.

Las semejanzas señaladas hicieron que algunas lecturas acostumbraran a emparentar demasiado pronto el "plan oculto de la Naturaleza" de Kant con la "astucia de la Razón" hegeliana. En efecto, el ocultamiento kantiano pareciera referir en primera instancia a algo que sucede con independencia de la acción de los individuos y que no es directamente accesible a sus conciencias; nuevamente, tanto "el plan oculto de la naturaleza" como "la astucia de la razón" intentarían dar cuenta del hecho de que la historia tiene una meta racional y ello, incluso, aun a pesar de los hombres y del absurdo que muestra la experiencia. Asimismo, la meta es en ambos autores, al menos en

términos generales, una determinada configuración u ordenamiento jurídico y político que permite la realización moral de los hombres.

3.

Sin embargo, es precisamente en relación a la cuestión de la meta de la historia o de su finalidad, donde se puede encontrar, más allá de los elementos comunes señalados, una diferencia fundamental que justifica una consideración diferenciada de ambas. En Hegel, la dirección y el cumplimiento de la meta de la historia, concebidos como el despliegue del Espíritu, se dan de manera *necesaria*: lo cual habilita a definirlo como un sentido *metafísico* de la historia. La historia es para Hegel la demostración de que hay un fin último que se realiza en ella: el autoconocimiento del Espíritu y su libertad. Para Kant, por el contrario, la idea de un plan de la Naturaleza que va conduciendo a la especie hacia el establecimiento de constituciones republicanas y la regulación jurídica de las relaciones interestatales es una idea *posible* para pensar la historia como sistema; sólo ella permite al fin de cuentas el establecimiento de condiciones políticas que favorecen el desarrollo de las disposiciones que anidan en los seres humanos.

Kant sostiene entonces que respecto del devenir humano y su progreso podemos encontrar diferentes posturas: "el género humano se halla en continuo retroceso hacia lo peor o en constante progreso hacia lo mejor con respecto a su destino moral, o bien permanece en un eterno estancamiento en relación con el grado de valor moral que detenta entre los miembros de la creación" (Kant, 1987: 82). Podríamos quizás hallar argumentos para sostener una u otra postura. Sin embargo, dice Kant, la idea de que hay progreso en la historia y por lo tanto que podamos ver en ella un sentido, es la única perspectiva deseable en términos morales: es una idea útil para organizar el pasado, pero más importante aun a los efectos de que esa meta se cumpla en el futuro pues propiciará las acciones que tiendan a ella. Es decir, entre todas las perspectivas posibles es la más conveniente, si verdaderamente aspiramos al progreso moral del hombre. Considerar la historia de ese modo permite no sólo encauzar la ambición de los jefes de Estado sino dictar un imperativo ético a los ciudadanos en caso de que aquellos no cumplan con su deber. Ello habilita a hablar aquí de un sentido *político-pedagógico* de la historia, formulado en clave de esperanza hacia el futuro.

La diferencia entre Kant y Hegel se ve más claramente si ahondáramos en sus respectivos vocabularios 'técnicos'. Para ambos, un tratamiento filosófico de la historia supone primeramente la formulación de *ideas* a priori con las cuales abordar la historia.

Ahora bien, para Hegel, la 'idea' necesariamente precisa de la experiencia y de su concreción, si es que propiamente queremos hablar de 'ideas'. Entre idea y experiencia hay una relación necesaria, aun si ésta relación no es inmediata sino procesual: la idea debe objetivarse, hacerse concreta. Traducido al ámbito de la historia, podemos decir que lo racional se produce necesariamente en la experiencia, donde el papel de las acciones humanas se restringe a ser el medio a través del cual la idea se vuelve concreta.

Para Kant, por el contrario, una 'idea' es algo que nunca puede agotarse en la experiencia; es un producto de la razón pero que no se condice con ningún contenido empírico concreto. Por eso mismo, la idea a priori de una historia universal en clave cosmopolita no es una descripción del desarrollo historiográfico concreto, ni algo que la experiencia pueda demostrar, sino un recurso de la reflexión racional con un doble objetivo, teórico y práctico: ofrecer un criterio a las investigaciones empíricas de los historiadores y, fundamentalmente, proveer a los individuos de una guía y orientación para sus acciones. Por tanto no podemos encontrar una demostración cabal, tal como sucedía con Hegel, sino sólo lo que Kant llama signos históricos, que permiten suponer un sentido a fin de actuar en consecuencia.

Como señala Enrique Serrano Gómez, esta diferencia fundamental separa definitivamente la filosofía kantiana del resto de las filosofías 'clásicas' de la historia, principalmente de la de Hegel: "para estas filosofías de la historia [como la de Hegel] se trata de probar la existencia de un orden objetivo en el devenir histórico, esto es, de afirmar con certeza la presencia de un progreso en la historia". Por el contrario, la perspectiva kantiana, si bien busca cierto sustento empírico a fin de volverse verosímil, "no pretende ser verdadera. Su objetivo es pragmático, es decir, no trata de decirnos a dónde vamos de manera necesaria, sino de plantear a dónde deberíamos ir, si los seres humanos respondieran a las exigencias de la razón" (Serrano Gómez, 2004: 204). Hay pues un papel distinto que cumplir para los hombres.

Si bien se trata en ambos casos de una historia de la humanidad, en Hegel, en última instancia, el verdadero sujeto de la historia es el Espíritu, lo cual suponía para la historia el compromiso metafísico más importante. De este modo, y dada la

inexorabilidad en la realización del fin, poner esa meta como fin de las acciones individuales resulta indiferente, pues lo que se realiza poco tiene que ver con algún tipo de conciencia histórica de los sujetos. El fin o la meta, está dado de antemano a la historia misma, al campo de las experiencias. La plenitud de sentido atraviesa el devenir histórico, en tanto manifestación necesaria de la Razón. Todo cuanto ha sucedido se torna significativo en función de volver realidad este principio. Su cumplimiento no depende de que los individuos lo pongan conscientemente como fin de su actividad. La conciencia histórica se reduce, en este marco, al *saber* de una lógica histórica implacable. En consecuencia, la relación entre el sentido de la historia y los individuos queda restringida a una operación cognitiva, reservada por otra parte al filósofo, donde se expone y describe tal despliegue.

Si en el caso de Hegel nos encontramos entonces con el despliegue del Espíritu, en Kant tendríamos el desarrollo de la autoconciencia de la especie, un desarrollo en el cual los individuos deben asumir su responsabilidad histórica. Dice Serrano Gómez:

> frente al devenir del tiempo histórico, los seres humanos deben crear un sentido, esto es, imponerle una dirección. La propuesta kantiana es que la razón ofrece un sentido, a saber, la creación de un orden civil justo, en tanto éste representa una condición para que todos puedan realizar sus fines particulares. Pero el devenir histórico en sí no garantiza acceder a ese fin universal. Son los hombres los que deben realizarlo. (Serrano Gómez 2004: 205)

La experiencia histórica, según Kant, nunca puede demostrar cabalmente el cumplimiento de la meta. Nunca será posible demostrar empíricamente que existe un progreso moral y político del género humano. Ningún pronóstico sobre el devenir histórico puede ofrecer certezas, porque la libertad, y con ella, la dimensión política son irreductibles a una intencionalidad trascendente.

4.

Se podría objetar que en ciertos pasajes de sus escritos de filosofía de la historia el plan oculto de la Naturaleza kantiano se liga de algún modo a cierta idea de Providencia o Destino. Algunos intérpretes han visto allí la marca del estoicismo. Y efectivamente la perspectiva kantiana no está libre de ambigüedades ni tensiones. Sin embargo, más allá de eso, considero que en su formulación de un sentido histórico

como guía y orientación para la acción política de los sujetos, podemos vislumbrar en Kant una manera distinta de concebir la cuestión siempre problemática del *sentido de la historia*, desligada al menos en parte de los compromisos fuertemente metafísicos que asume Hegel.

A mi entender, es en este aspecto práctico de la perspectiva kantiana que se puede actualizar de algún modo la cuestión del sentido como categoría central de la conciencia histórica; es en este aspecto entonces que Kant aun tiene algo para decir a fin de revitalizar la filosofía de la historia contemporánea.

Bibliografía

Belvedresi R. (2005) "El sentido de la historia", en M. Cruz y D. Brauer (ed.), *La comprensión del pasado, Escritos sobre filosofía de la historia*, Barcelona, Herder.

Kant (1987) *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Madrid, Tecnos, trad. R. Rodriguez Aramayo.

Serrano Gomez E. (2004) *La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, Barcelona, Anthropos Editorial.

Schnädelbach H. (1998) "¿'Sentido' de la historia?", en *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, no. 32, pp. 273-286.

Sobre la interpretación jurídica del progreso en Kant[1]

Hugo A. Figueredo Núñez (UBA)

Introducción

En el marco de la filosofía de la historia kantiana los conceptos de historia, libertad y progreso son recíprocamente dependientes según Kant lo establece al inicio de *Idee zu einer allgemeinen Gieschichte in weltbürgerlicher Absicht* [*Idee*]:

> cuando la historia [*Geschichte*] contempla el juego de la libertad humana *en bloque*, acaso pueda descubrir un curso regular, de suerte que cuanto salta a la vista como enmarañado e irregular en lo ojos individuales bien pudiera reconocerse en el conjunto de la especie como una continua evolución progresiva, aunque lenta, de sus disposiciones originarias [Ak. VIII 17] [2]

La libertad es el agente que encuentra en la historia su escenario; ésta conlleva orden o regularidad en tanto pueda suponerse el progreso de la especie hacia la perfección [Ak. VIII 116][3]. La formulación de la idea de progreso tiene varias formas en la obra de Kant (v. n. 22) lo cual lleva a divergencias interpretativas entre los comentaristas acerca de cuál es la perfección que persigue el progreso humano. Podría decirse que esas diferencias nacen de la distinción kantiana entre libertad interna y libertad externa[4] y cuál de ellas se privilegie en una lectura arquitectónica de la filosofía

[1] La presente comunicación es parte de una investigación sobre los límites de la filosofía de la historia kantiana llevada acabo en el marco de una adscripción a la materia Filosofía de la historia de la carrera de filosofía en la Universidad de Buenos Aires.

[2] Kant, 2004b: 97. Las citas y referencias a obras kantianas se hacen por la edición española, y en tanto ella lo permita, también según la edición canónica *Kant's gesammelte Schriften*, hrg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1902 ss.

[3] El destino de la especie humana "no consiste sino en *progresar* hacia la perfección (pues por muy defectuosos que puedan resultar los primeros intentos por alcanzar esa meta, éstos se verán continuados por una larga serie de descendientes)". Kant, 2004d: 166.

[4] Probablemente la expresión más acabada de esta distinción se encuentra en *Metaphysik der Sitten* (Kant, 1996: 250-252 [Ak. VI 396-398]) donde la libertad en su uso externo, sin sujeción externa, en el marco del derecho, es objeto de coacción externa para su independencia y conciliación con los demás arbitrios; la libertad interna, como superación de la externa, supone la autocoacción y la motivación de acuerdo a fines de la razón práctica. De este modo la libertad en su uso externo es la base del Derecho mientras en su uso interno lo es de la moralidad, correspondiendo a la primera los deberes jurídicos y a la segunda los

de la historia del filósofo alemán. Algunos comentaristas[5] entienden la historia como el devenir de la libertad interna por lo cual consideran el progreso como el desarrollo constante y acumulativo de la moral del hombre; por esta razón podríamos denominar *moral* a esta interpretación. Otros intérpretes, en tanto entienden la historia como el devenir de la libertad externa, comprenden el progreso como desarrollo jurídico constante y acumulativo; a su vez, podríamos llamar *jurídica* a esta segunda interpretación[6].

La presente comunicación tendrá en consideración, con fines *críticos*, sólo la interpretación jurídica como una reconstrucción arquitectónica[7] de la historia filosófica kantiana. Para ello explicitaremos tal reconstrucción y las tesis que ella atribuye a la idea de progreso (1), para luego intentar demostrar que no puede dar cuenta del progreso como realidad fenoménica, por lo cual no puede ser considerada como una interpretación arquitectónica de la historia filosófica (2) De ser así, la *crítica* de la interpretación jurídica no habilita como válida la interpretación moral, sino que simplemente visualiza criterios para una interpretación arquitectónica de la historia filosófica kantiana.

deberes de virtud. Resulta interesante que Kant utilizara esta distinción, aunque sin la especificidad técnica de *Metaphysik der Sitten*, en contestación a las criticas que Reinhold dirigiera a su reseña de la primera parte de *Ideen zur Philosophie der Geschichte del Menscheit* (1785) de Herder; "[...] 'el clérigo' encuentra demasiado trivial para un autor tan célebre el mérito de la *libertad de pensamiento* concedido al libro. Sin duda piensa que se trata de la *libertad externa*, la cual no representa en efecto mérito alguno al depender del tiempo y del lugar. Sin embargo, la reseña consideraba únicamente aquella libertad interna que se libera de las cadenas de los conceptos y modos de pensar habituales fortalecidos por la opinión generalizada, una libertad *tan poco* común que incluso quienes profesan la filosofía muy raras veces han podido levantar la vista hacia ella." Kant (2004c): 141 [Ak. VIII 57-58] (La cursiva no es nuestra.).

[5] Entre los cuales pueden mencionarse Emilio Estiú (1951), Roberto Rodríguez Aramayo (1992), Eric Weil (1970) y Pauline Kleingeld (1999) entre otros.

[6] Sin duda ésta es la interpretación clásica del progreso en la filosofía de la historia kantiana; ella identifica progreso a progreso político con lo cual o subsume la historia filosófica a la filosofía política, o las considera equivalentes; esta identificación, por ejemplo, es supuesta por Hannah Arendt en su estudio de la filosofía política de Kant (2003: 23); también es sostenida por Bernar Bourgeois en los siguientes términos: "El kantismo introduce en la filosofía de la historia –entendida en el sentido largo de la expresión, como discurso reflexivo sobre el devenir humano- la ecuación de historia y derecho: la historia es fundamentalmente historia del derecho" (1996: 91) De este modo se disolvería la historia filosófica ente el derecho, careciendo de cualquier tipo de especificidad.

[7] Es sabido Kant no incluye la historia como parte de la arquitectónica de la razón pura (KrV A843/B870 – A851/B879) ni tampoco se relaciona con ella ninguna de las tres preguntas que reúnen todo el interés de la razón tanto en su uso práctico como teórico (KrV A805/B833); ello ha motivado que muchas lecturas del filósofo alemán han relegado a un lugar secundario sus desarrollos en filosofía de la historia. No es éste el lugar para arremeter contra esa posición; sólo podemos constatar aquí la constante presencia de la historia en las preocupaciones de Kant (cfr. n. 22) a la vez que suponer que tal importancia exige una aproximación arquitectónica a los desarrollos kantianos sobre la historia que la coloqué en relación con los demás desarrollos del filósofo.

1. Interpretación jurídica del progreso en Kant

Si bien la interpretación jurídica de la noción de progreso está ampliamente difundida para nosotros resulta paradigmática la lectura que Höffe realiza en *Immanuel Kant* (Höffe, 1986)[8] en tanto creemos que explicita con claridad las premisas y las tesis a que adscribe esta interpretación. Por lo cual intentaremos describirla a continuación.

Ante el interés práctico de la historia surge la pregunta sobre las condiciones en que la historia puede ser algo racional y dotada de sentido más allá del espectáculo caótico que presentan los acontecimientos humanos en su conjunto. Ahora, si la historia tiene un sentido, este sólo puede hallarse en la especie y no en el individuo, el cual es finito mientras que la especie es infinita. Buscar el sentido de la historia en la especie implica investigar la totalidad del devenir de la libertad. Según Höffe este supuesto lleva a Kant a reflexionar sobre el comienzo y el fin de la historia universal, pero este comienzo y este fin "no son realidades de conocimiento objetivo ni meras ficciones (...) el comienzo sólo puede barruntarse hipotéticamente y el final sólo puede proyectarse como idea práctica" (Höffe, 1986: 226). Es decir si la historia ha de tener un sentido éste habrá de buscarse en la totalidad de la historia a partir de su comienzo y de su fin.

Frente a la posibilidad de un sentido de la historia pueden identificarse tres tesis en la lectura de Höffe: (1.1) la historia es el desarrollo de la libertad externa y comienza con el mal; (1.2) la historia adquiere sentido en tanto progreso jurídico y encuentra su fin en una confederación de estados, como posibilidad de la paz, sobre la base de una constitución democrática; (1.3) el medio de alcanzar dicho fin es el antagonismo; y (1.4) uno de los más importantes indicios del progreso para Kant fueron las modificaciones jurídicas introducidas por la Revolución Francesa.

1.1 El comienzo de la historia ocurre en el paraíso, lugar de dicha sin conciencia de la razón y de la libertad. La historia inicia con la primera elección libre del hombre que le demuestra a él que posee la capacidad de elegir un modo de vida en vez de estar determinado por un *único* modo de vida, el natural. Esta primera elección marca así la

[8] En esta obra Höffe sostiene su lectura fundamentalmente en tres opúsculos kantianos: *Idee zu einer allgemeinen Gieschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784); *Muhmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786) y *Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im bestandigen Fortschreiten zum Besseren sei* (1797), publicado en 1798 como la segunda parte de *Der Streit der Fakultäten*. Cabría aclarar que no puede considerarse la lectura contenida en esta obra, cuya primera edición alemana data de 1983, como la posición definitiva de Höffe sobre la historia filosófica kantiana, sino que ella ha variado hacia una lectura no exclusivamente jurídica del progreso (cfr. Höffe, 2004), pero aún así, nuestro interés en la lectura de Höffe de 1983 reside fundamentalmente en las tesis y supuestos que explicita de lo que denominamos interpretación jurídica.

liberación del instinto por parte del hombre y su entrada en la dimensión moral. El hombre se libera de las determinaciones de la naturaleza sobre sus acciones y elecciones; por lo cual su primer acto de libertad abre ante él un mundo de objetos sin que él disponga "de una razón ejercitada que le pueda guiar en la recta elección" (Höffe, 1986: 226); en tanto en esta condición no es posible la virtud, el devenir de la libertad, la historia, comienza con el mal. Por consiguiente, en "el primer paso de la libertad" (Ak. VIII 112; Kant, 2004d: p. 161) en su historia no puede hablarse de la libertad interna sino sólo en términos de su uso externo.

1.2 Según Höffe, si la historia es un sistema de acontecimientos externos, es decir, de las acciones humanas, no es posible que su sentido último resida en un "progreso interior", en un perfeccionamiento moral porque es la religión quien debe averiguar si "la biografía personal de cada individuo, y no sólo la historia de la humanidad, posee sentido" (Höffe , 1986: 226)[9]. Por otra parte, según Höffe, Kant negaría que el progreso histórico lleva en forma inmediata a un desarrollo de la técnica, la ciencia y el arte (Höffe , 1986: 228). Como el progreso en la moralidad es objeto de la religión, y el progreso científico y artístico no tienen una relación directa con el progreso histórico, Höffe concluye que Kant limita el progreso a la justicia política, al "predominio del derecho (...) por lo cual sólo cabe esperar el progreso de la dimensión exterior en el establecimiento de la leyes jurídicas a la ley de la razón práctica" (Höffe, 1986: 229).

Desde su inicio, con el mal y en tanto sistema de las acciones humanas, la historia es el desarrollo desde un estado de libertad reducida, en el estado natural, hacia un estado de libertad plena, que sólo es posible en una "convivencia de los hombres dentro de la máxima libertad externa, de suerte que puedan desarrollarse todas las fuerzas y disposiciones humanas" (Höffe , 1986: 227). Tal convivencia sólo es posible dentro del estado de derecho. Por lo cual "el sentido de la historia se encuentra en la fundación de estados de derecho y en una convivencia de los estados entre sí basada en el derecho, en el constante progreso jurídico de toda la humanidad hasta que se forme

[9] Sobre de la relación entre religión e historia universal Kant afirma: "No se puede pedir de la religión sobre la tierra (en la significación más estricta del término) una *historia universal* del género humano; pues en cuanto fundada sobre la fe moral pura no es la Religión ningún estado público, sino que cada uno sólo por sí mismo puede hacerse cargo de los progresos que ha hecho en ella" (Kant, 2007: 154) Por tanto, el progreso en términos morales no puede ser negado pero resulta indemostrable en tanto no es público, en tanto es propio de cada agente moral, quien a su vez es el único que pueda dar cuenta de él. Cfr. n. 4.

una comunidad pacífica de dimensión planetaria en el marco de la sociedad de naciones" (Höffe, 1986: 228).

1.3 El progreso jurídico es producto de la naturaleza humana, no del "instinto o de un plan premeditado" (Höffe, 1986: 229). El principio de acción del hombre es la *insociable sociabilidad* que lo empuja a convivir con otros hombres para desarrollar sus facultades naturales pero al mismo tiempo, lo impulsa hacia la individualidad y el aislamiento por el rechazo de los hombres con los cuales convive al querer seguir sus motivaciones particulares. Este antagonismo, a su vez, permite despertar las fuerzas del hombre y apartarlas de su inclinación a la pereza. En tanto la insociable sociabilidad posibilita el desarrollo de las fuerzas del hombre, también permite su desarrollo en términos que exceden el derecho.

Por esta razón Höffe señala dos motores de la historia. Por un lado, la guerra entre los estados que genera destrucción y desarrollos en los estados contendientes. Por otro lado, el "espíritu comercial" que es contrario a la guerra. La historia se desarrolla a partir del antagonismo, pero en tanto éste es propio de la naturaleza del hombre, no permite predecir en teoría un futuro de paz perpetua (Höffe, 1986: 230).

1.4 Por último, la demostración de que ha habido progreso jurídico en la historia requiere un *índice* que permita constatar por medio de la experiencia que ha habido progreso en el ámbito fenoménico. De lo contrario, el progreso no sería más que una hipótesis. Höffe encuentra tal índice en las modificaciones jurídicas que instaura la Revolución Francesa y que generan una simpatía que roza el entusiasmo en sus contemporáneos. Así, la Revolución francesa es "una demostración del interés radical de los hombres por la creación de bases jurídicas racionales en tanto demuestra que los pueblos buscan formas de Estado más justas y con esta aspiración dan sentido a la historia" (Höffe, 1986: 230). Höffe afirma que el progreso no parecería ya depender del antagonismo, sino "más bien de la aspiración de la justicia, como consecuencia, de la creciente libertad" (Höffe, 1986: 231); Höffe sólo enuncia esta última posibilidad sin desarrollarla.

A continuación intentaremos demostrar que la construcción argumentativa con que Höffe da cuenta del progreso en términos exclusivamente jurídicos no permite explicar el progreso en términos de libertad, por tanto, su argumentación no podría sostener que la Revolución Francesa es el índice que permite demostrar que ha habido progreso y éste sólo se sostendría como hipótesis en esta interpretación.

2. Caracterización del progreso en la interpretación jurídica y sus límites

2.1 Kant formula en reiteradas oportunidades la idea de progreso pero a partir de las mismas características[10]. En principio el progreso es una *hipótesis* en tanto al escapar a toda experiencia posible no puede ser considerado conocimiento; ninguna experiencia humana podría abarcar la totalidad de la historia, por tanto, no es factible de conocimiento si ella progresa en forma acumulativa y constante o no. En segundo lugar, el progreso es considerado como *proceso* en tanto mecanismo del devenir de la libertad que encuentra su motor en el antagonismo de la guerra pero también en la paz del comercio. En tercer lugar, el progreso es el fin del conjunto de la totalidad de los acontecimientos humanos, y por tanto, es el *sentido*[11] de la historia. Estos tres caracteres del progreso se determinan mutuamente: la *formulación hipotética* sienta las bases del *proceso* del progreso, del cual depende a su vez su enunciación en tanto *sentido*; pero de consistir él sólo de estor tres caracteres, el sentido de la historia sería meramente hipotético y bien podría ser sólo una ficción. Por ello, en cuarto lugar, Kant formula el progreso como *indicio* en la historia empírica que permite sostener su realidad en el ámbito fenoménico; sólo con esta cuarta característica puede afirmarse que el genero humano progresa hacia lo mejor.

Una interpretación arquitectónica de la historia filosófica kantiana debería de dar cuenta en conjunto de estas cuatro características que presenta la idea de progreso. De lo contrario, no sería ella una lectura cabal de la idea de progreso, fundamental para la historia filosófica kantiana, como señalamos al comienzo de esta comunicación, por lo cual no podría considerarse tal lectura como arquitectónica.

Por lo anterior, una forma de evaluar los límites de la interpretación jurídica del progreso es distinguir en ella las cuatro características de la idea de progreso.

2.2 Para Höffe, el progreso en tanto hipótesis, surge como exigencia de sentido de la razón ente la apariencia absurda del conjunto de los acontecimientos humanos.

[10] Podría destacarse como los lugares más importantes *Idee zu einer allgemeinen Gieschichte in weltbürgerlicher Absicht,* el debate con Mendelssohn en la última parte de *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* y la segunda parte de *Der Streit der Fakultäten*. Kant también aborda el tema del progreso en la historia en diversas obras aunque no de modo tan prioritario como en las ya mencionadas; podría mencionarse, a modo de ejemplificación, los parágrafos 82 a 84 de *Kritik der Urtheilskraft,* la *Antrhropologie in pragmatischer Hinsicht*, el final de las *Lecciones de ética*, etc. Por último, una lista de las obras de Kant que abordan el tema del progreso que tuviera la intención de ser exhaustiva no podría prescindir de *Fortschritte der Metaphysik*.

[11] Honneth (2009) comenta sólo las dos primeras características del progreso, a saber, la formulación hipotética y el progreso en tanto proceso.

Según Honneth esta formulación de la hipótesis de progreso, que él denomina *teórica*, se basa en el interés cognitivo de la razón de unificar la visión del mundo fragmentada en una legalidad de la naturaleza y en una legalidad de la libertad; sobre tal interés, la razón reconstruye los acontecimientos pasados tomando como hilo conductor la intención de la naturaleza de modo tal que esos acontecimientos aparecen ordenados como un progreso político (Honneth, 2009: 12).

En *Idee* Kant afirma que la intención de la naturaleza es el hilo conductor que persiguen los hombres en sus intenciones, en sus acciones y en sus mutuos conflictos aunque ellos lo desconozcan; a continuación agrega:

> En este orden de cosas, el filósofo no le queda otro recurso –puesto que no puede presuponer en los hombres y su actuación global ningún *propósito* racional propio- que intentar descubrir en este absurdo decurso de las cosas humanas un *intención de la Naturaleza*, a partir de la cual sea posible una historia de criaturas tales que, sin conducirse con arreglo a un plan propio, sí lo hagan conforme a un determinado plan de la Naturaleza [Ak. VIII 18] Kant, 2004b: 98-99

La búsqueda cognitiva ante la historia sólo es posible a partir de la formulación de la intención de la naturaleza como hilo conductor, sin ella la razón no podría formular el progreso, y por tanto, la historia no tendría ningún sentido.

De este modo es la naturaleza quien guía el mecanismo del progreso, es decir, el progreso en tanto *proceso* por medio del antagonismo. De la formulación del conflicto como motor del progreso pueden encontrarse dos versiones en las obras de Kant. Una hace referencia al progreso como resultado de la lucha por el reconocimiento social que la naturaleza nos encomendó cuando nos dotó de "sociabilidad insociable" (Honneth, 2009: 20). En otra versión, es la guerra quien ocupa el rol de motor de la historia ya que, según Honneth, "con el afán de distinción, también la necesidad de poder acreditarse como comunidad en la guerra impulsa a sumar cada vez más logros culturales, que a su vez llevan al fomento recíproco del bienestar social, e incluso a que aumente el grado de libertad en el país" (Honneth, 2009: 21).

Por otra parte, en tanto el proceso del progreso se desarrolla por medio del antagonismo, y por consiguiente, a partir de la intención de la naturaleza, el progreso como sentido es entendido en el marco de la interpretación jurídica como el desarrollo constante y acumulativo de la libertad externa hacia una confederación de estados como condición de la paz. Según Höffe, el progreso jurídico es producto de la naturaleza

humana (Höffe, 1986: 229), que en tanto hace referencia al antagonismo, puede entenderse como intención de la naturaleza.

Por último, Höffe sostiene que la Revolución Francesa es el índice que permite comprobar que ha habido progreso, lo cual resulta problemático en su interpretación, como intentaremos demostrar a continuación.

2.3 Si bien Höffe dice que el progreso jurídico se produce con concurso del hombre y al margen de sus planes (Höffe, 1986: 229), la interpretación jurídica, en tanto se basa exclusivamente en la intención de la naturaleza, no permite colegir el concurso dela libertad de hombre en el progreso. Si el lugar del hombre es el de asumir el papel del antagonismo y obrar en consecuencia, tal asunción implica asumir un papel otorgado por la naturaleza, por lo cual el hombre no podría considerarse artífice del progreso por medio de sus actos, y por tanto, en qué medida podría ser la historia considerara el devenir de la libertad (Cf. n. 25).

La imposibilidad explicativa de la interpretación jurídica de dar cuenta de la acción de los hombres en la historia se sigue de la formulación hipotética del progreso en términos exclusivamente teóricos, que implica señalar el antagonismo como mecanismo de la historia el cual permite hablar tanto de libertad como de racionalidad en las acciones del hombre de modo restringido porque ellas adquirirían tales caracteres en tanto continúen la intención de la naturaleza y no por *sí mismas*.

En *Kritik der Urtheilskraft* [*KU*] (Kant, 2007: 397), Kant profundiza la formulación teórica de progreso a partir del desarrollo del concepto de *fin,* el cual permite sostener que la naturaleza otorga al hombre como fin la capacidad de fijarse metas a sí mismo (Kant, 2007: 397). A partir del concepto de *fin*, el caos de los acontecimientos pasados pueden leerse como el proceso de mejoramiento de la capacidad de fijarse metas por parte del hombre; esta capacidad de mejoramiento es denominada por Kant *cultura* y tiene tres momentos: la cultura de la disciplina (*Zucht*/*Disziplin*) como la civilización de nuestra naturaleza de seres necesitados; el segundo momento es la cultura de la habilidad (*Geschicklichkeit*) como el incremento de las habilidades intelectuales; pero en tanto el desarrollo de la civilización y de las habilidades intelectuales sólo pueden lograrse en forma óptima dentro de una sociedad civil y dentro de un "todo cosmopolita, es decir, un sistema de todos los estados que corren el peligro de hacerse daño unos a otros" (Kant, 2007: 399), es necesario un tercer momento, la cultura moral (Torralba, 2005: 212-213).

En esta segunda formulación de la hipótesis del progreso, el proceso del progreso permite un lugar de agente al hombre, como sostiene Salvio Turro, las acciones humanas son *a fortiori* teleológicas porque conllevan "en sí mismas, como condición de su posibilidad, el establecimiento de metas racionales. La orientación final de la historia deja de ser así una idealidad hipotéticamente representable y se convierte en una teoría prácticamente fundada" (Turro, 1996: 250). A partir de *KU* la naturaleza no se dirige providencialmente hacia los fines del mundo inteligible sino que la naturaleza se encamina hacia tales fines porque la libertad actúa de manera eficaz en ella; la libertad "es causalidad *fenoménicamente* activa que se traduce en los acontecimientos humanos del mundo" (Turro, 1996: 250). Lo cual en términos de la primera formulación de la hipótesis del progreso resulta imposible de afirmar.

Ahora, sin la consideración de las acciones humanas, más allá de la intención de la naturaleza, no podría encontrarse en la historia un índice *a posteriori* que permita confirmar que ha habido progreso porque sólo en tanto sostienen fines libremente asumidos ellas pueden ser consideradas *racionales y libres*. Por tanto, sólo a partir de metas racionales en las acciones del hombre puede comprobarse que ha habido progreso, y que éste no es meramente una hipótesis. La Revolución Francesa puede considerarse como índice fenoménico del progreso del ser humano hacia lo mejor en tanto se admita que sus protagonistas actuaron libremente orientados par fines de la razón que se impusieron libremente y que el entusiasmo de los espectadores de la Revolución se basa en el triunfo de la libertad en el ámbito fenoménico; supone, por tanto, premisas que la formulación del progreso por parte de Höffe no sostiene.

3.4. Por este motivo, la interpretación jurídica no puede valerse de la Revolución Francesa como índice demostrativo de la realidad del progreso en tanto, en términos del propio Höffe, la Revolución parece demostrar que el progreso jurídico no depende del antagonismo que mueve a la naturaleza humana, "si no más bien de la aspiración a la justicia y, como consecuencia, de la creciente libertad" (Höffe, 1986: 230), con lo cual, admite los fines libres y racionales en las acciones del hombre sin poder explicarlos en su interpretación de la historia filosófica kantiana. De lo cual se sigue, en primer lugar, que la interpretación jurídica no puede dar cuenta de la Revolución Francesa, por lo cual no puede sostenerla como *índice* histórico del progreso a partir del cual constatar el progreso en la historia; por esta imposibilidad, la interpretación jurídica sólo puede

sostener el progreso en términos de hipótesis, y no como posibilidad en el ámbito fenoménico.

La interpretación jurídica sólo puede dar cuenta del progreso en su aspecto hipotético, por lo cual, debe ser tenida como una interpretación parcial y no arquitectónica de la idea de progreso en Kant.

Bibliografía

Arendt, Hannah (2003) *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Buenos Aires, Paidos, trad. Carmen Corral

Bourgeois, Bernard (1996) "Histoire et droit chez Kant" en *Revue Germanique Internationale*, No. 6, pp 91-100

Estiu, Emilio (1951) "La filosofía kantiana de la historia", en Kant, I., *Filosofía de la historia*, Buenos Aires, Nova, pp. 7-38

Höffe, Otfried (1986) *Immanuel Kant,* Barcelona, Herder, trad. Diorki

Höffe, Otfried (2004) "Einleitung: Der Friede-ein vernachlässigtes Ideal" y "Völkerbund oder Weltrepublik?", en Höffe, Otfried (ed.) *Immanuel Kant - Zum ewigen Frieden,* Berlin, Akademie, pp. 5-30 y pp. 110-132

Honneth, Axel (2009) "Ineludibilidad del progreso. La definición kantiana de la relación entre moral e historia", en Honneth, Axel, *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*, Madrid, Katz, trad. Graciela Mársico, pp. 9-25

Kant, Immanuel (1961) *El conflicto de la facultades*, Buenos Aires, Losada, trad. Elsa Tabernig, Segunda Parte

Kant, Immanuel (1996) *Metafísica de las costumbres*, Barcelona, Atalaya, trad. Adela Cortina Ortis y Jesús Conill Sancho

Kant, Immanuel (2001) *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, trad. Felipe Martínez Morzoa

Kant, Immanuel, (2004) *¿Qué es la Ilustración?*, ed. de Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, Alianza. Contiene los siguientes opúsculos kantianos:
Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?
Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita
Recesiones sobre la obra de Herder "Ideas para una historia universal de la humanidad"
Probable inicio de la historia humana
Teoría y práctica. En torno al tópico: "eso vale para la teoría, pero no sirve para la práctica"

Kant, Immanuel (2007) *Crítica del juicio,* Madrid, Espasa Calpe, trad. Manuel García Morente

Kleingeld, Pauline (1999) "Kant, history, and the idea of moral development", en *History of Philosophy Quarterly*, vol. 16, Nº 1, pp. 59-80

Rodríguez Aramayo, Roberto (1992) *Crítica de la razón ucrónica*, Madrid, Tecnos

Torralba, José María (2005) "Entre la historia y la moral. Acerca de la noción kantiana de cicilización" en Torralba, José María (ed.), *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, pp. 207-219

Turro, Salvio (1996) *Tránsito de la filosofía de la naturaleza a la filosofía de la historia*, Madrid, Antrhopos

Weil, Eric (1970) *Problèmes kantiens*, Paris, Vrin, III. "Histoire et politique", pp. 109-141

Libertad práctica y libertad trascendental
De lo visible y lo invisible

Marilín Mercedes Gómez (UNR-CONICET)

> *-Oye, ¿por qué no quitas los árboles y así no harían viento?*
> *Nada más inteligente ni natural que tal error. Quienquiera, al mirar por primera vez los árboles, pudo imaginar que eran en verdad amplios y titánicos abanicos que con su ondear agitaban el aire en muchas millas a la redonda. Nada, repito, más humano y excusable que la creencia de que son los árboles los que hacen el viento.* (...)
> *En el pequeño apólogo o parábola que tuvo así el honor de inventar, los árboles representan y significan todas las cosas visibles, y el viento las invisibles.* (Chesterton, 1946: 64)

Estudiar a Kant es descubrir una y otra vez, como en el cuento de Chesterton, que los árboles no hacen el viento. En la pieza literaria el que comete el natural error es un niño de cuatro años que camina con su madre por una plaza en un día de fuerte viento. En la "Dialéctica Trascendental" Kant deja en evidencia que somos víctimas de ilusiones naturales que en algún sentido pueden compararse con ésta que engaña a nuestro pequeño amigo. La resolución de la "Tercera Antinomia" de la Razón Pura muestra que la común presuposición de la realidad absoluta de los fenómenos nos induce al error de considerar que los fenómenos son cosas en sí. De ser esto último así, no habría posibilidad de salvar la libertad, ya que la naturaleza sería la causa completa y suficientemente determinante de todo acontecimiento (cf. *KrV* A 536/B 564)[1]. Si bien no podemos decir que entre la anécdota de Chesterton y la distinción fenómeno/noúmeno de Kant pueda establecerse una relación analógica (puesto que en la primera tanto los árboles como el viento son fenómenos), proponemos la imagen para

[1] La paginación citada corresponde a la Edición Académica de las obras kantianas: Kant (1903s/1911). A esta edición aludimos bajo la abreviatura Ak., seguida del número de tomo indicado en números romanos, y el número de página en numeración arábiga. En el caso de la primera *Crítica* se utiliza la edición alemán-español: Kant (2009), y se refiere la primera y a la segunda edición bajo las abreviaturas A y B, según el uso convencional.

hacer visible lo que, consideramos, propone la doctrina kantiana de la libertad. Admitir la posibilidad de una *espontaneidad absoluta* de las causas, capaz de comenzar por sí misma una serie de fenómenos que transcurre según leyes de la naturaleza, implica explicar qué tipo de *relación causal*[2] puede entenderse entre esta espontaneidad absoluta y las acciones concretas. La intención será dejar a la vista cómo algo *invisible* puede tener efectos *visibles*, es decir, cómo la *idea trascendental* de la libertad (que no es un fenómeno ni puede ejemplificarse con uno) cumple la función de regular la *libertad práctica*, directamente vinculada a la teoría del obrar humano. Con este objetivo: 1) definiremos y situaremos en la *Crítica de la razón pura* estos dos tipos de libertad, 2) analizaremos cómo se ha entendido la relación entre ambas, 3) extraeremos algunas conclusiones a cerca del modo en que tal relación se produce.

1. Libertad

En la primera *Crítica*, la resolución de la "Tercera Antinomia" hace concebible la coexistencia de una causalidad mecanicista o natural y una causalidad por libertad. El agente, o el ente entendido según su causalidad, puede considerarse desde dos puntos de vista: "como *inteligible* según su *acción*, [entendida] como [acción] de una cosa en sí misma; y como *sensible*, según sus *efectos*, [entendidos] como [efectos] de un fenómeno en el mundo sensible" (*KrV* A 538/B 566). De acuerdo con la "doctrina del doble carácter", entonces, en un sujeto del mundo sensible tendríamos un *carácter empírico* por el cual sus acciones, como fenómenos, estarían interconectados con otros fenómenos según leyes naturales. A este mismo sujeto deberíamos otorgarle un *carácter inteligible* por el cual él mismo es causa de sus acciones pero independientemente de las condiciones de la sensibilidad. De este modo, una misma acción puede considerarse como *fenómeno*, conectado con otros fenómenos según las leyes empíricas y, a la vez, como fundada en una causalidad que no es fenómeno, aunque su efecto se encuentre, sin embargo, en el fenómeno (cf. *KrV* A 539/B 567).

[2] En la "Prueba de la Antítesis" de la "Tercera Antinomia" Kant enuncia esta relación en términos causales: "Suponed que haya una *libertad* en sentido trascendental, como una especie particular de causalidad según la cual pudieran ocurrir los acontecimientos del mundo" (*KrV* A 445/B 473). Veremos en el desarrollo de nuestro estudio que esta relación puede considerarse causal sólo en un sentido particular, directamente relacionado con la función regulativa de las ideas de la razón pura.

Primeramente, Kant presenta esta distinción en términos generales, sin referirse a la acción del hombre específicamente, sólo después la aplica a la voluntad humana. En este punto es conveniente distinguir entre *libertad práctica* como "independencia del albedrío (*Willkür*) respecto de la coacción por impulsos de la sensibilidad" (*KrV* A 534/B 562) y *libertad moral*, en tanto capacidad de actuar de modo que la máxima subjetiva de la acción resulte acorde con el mandato incondicionado del imperativo, como la entenderá en la segunda crítica. En el "Cánon", como en la "Dialéctica", refiere que es libre en sentido práctico el albedrío que puede ser determinado independientemente de los impulsos sensibles y según móviles de la razón (*arbitrium liberum*). Pero en tanto las condiciones del ejercicio de este libre albedrío son empíricas, lo que hace la razón es dictar *leyes pragmáticas*, que regulan nuestro comportamiento libre para alcanzar fines. Las *leyes morales*, en cambio, son puras prácticas, producto de la razón pura y orientadas a un fin que ella misma se da *a priori*, pertenecen al uso práctico de la razón y admiten un canon (cf. *KrV* A 800/B 828). Ambas son *leyes objetivas de la libertad*, que se diferencian de las *leyes de la naturaleza* por cuanto no tratan sólo de lo que acontece sino de lo que debe acontecer, aunque tal vez nunca acontezca. Para los fines de la primera crítica Kant se centra en el estudio de la libertad práctica y, según entendemos, usa la noción de "deber" en un sentido más amplio que el moral (Cf. Allison, 1982: 274-276). Una acción prácticamente libre se realiza según principios racionales (heterónomos o autónomos), lo que se requiere es la capacidad de adoptar metas y principios de acción orientados al fin que resume a todos: la felicidad. En virtud de esas metas y principios nos iremos sobreponiendo a lo que nos presente nuestra facultad apetitiva sensible, de acuerdo a lo que se nos representa como beneficioso o perjudicial para alcanzar el fin que la razón nos propone. Una acción moralmente libre implicaría, además de esta racionalidad, ser realizada por el mandato de la ley moral.

Ahora bien, los agentes considerados según su doble carácter serán capaces de realizar acciones libres cuyos efectos se patenticen en el mundo fenoménico[3]. A saber,

[3] Allison sostiene que tales agentes no pueden actuar de otro modo que no sea bajo esa idea de libertad. En la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* Kant dirá que todo ser que no puede actuar sino bajo la idea de la libertad es por eso mismo realmente libre en sentido práctico (Ak. IV, 448). De este modo, a todo ser racional que posea una voluntad deberemos atribuirle también esa libertad bajo la cual obra. Y teniendo en cuenta que la razón debe considerarse a sí misma creadora de sus propios principios, ha de ser considerada por ella misma como libre en cuanto razón práctica, con lo cual su voluntad sólo es tal bajo la idea de la libertad. (Cf. Allison, 1997: 39)

según su carácter empírico, el agente de la acción está sujeto a la causalidad mecanicista de la naturaleza. Sin embargo, considerado en su carácter inteligible, cuenta con "la facultad [Vermögen] de comenzar por sí mismo [von selbst] un estado" (*KrV* A 533/B 561), completamente al margen de dicha causalidad. Kant la denomina *libertad trascendental* y encuentra su posibilidad en el mundo nouménico.

La idea trascendental de la *libertad* es introducida por Kant en la "Observación" a la tesis de la "Tercera Antinomia" sosteniendo que "no constituye ni con mucho el contenido completo del concepto psicológico de ese nombre (libertad), el cual es, en gran parte, empírico; sino solamente el [concepto] de la espontaneidad absoluta de la acción" (*KrV* A 448/B 476). Si bien en la Tesis de la "Tercera Antinomia" se afirma la espontaneidad en relación con la cuestión de la causa primera del mundo, el punto parece ser que comúnmente se considera que todo acto de elegir implica una espontaneidad similar. La idea trascendental proporcionaría entonces una suerte de modelo para concebir el obrar humano. Es decir, una vez expuesta la necesidad de un primer comienzo en la serie de los fenómenos a partir de la libertad, sería posible también hacer que comiencen por sí según la causalidad, en medio del curso del mundo, diversas series, y atribuirles a las sustancias de él la facultad de actuar por libertad (cf. *KrV* A 450/B 478). Sin embargo, y aunque las acciones libres puedan ser consideradas inseparables de las condiciones del tiempo[4], el comienzo absoluto del que se habla no

[4] La temporalidad de las acciones es uno de los principales puntos de debate entre los críticos kantianos. Allen Wood sostiene que sólo los eventos naturales pueden causar eventos naturales, pero como las causas naturales no son suficientes para algunos de esos eventos naturales, la elección de carácter nouménico (y por eso mismo atemporal) que tenga eficacia sobre la serie de los eventos naturales, se vuelve condición necesaria para al menos algo de lo que ocurre en el mundo fenoménico. Al mismo tiempo, afirma que la temporalidad de nuestra acción es el rescate necesario que debe pagar el problema de la voluntad libre si nuestra vocación superior como agentes morales ha de ser preservada. Hud Hudson argumenta que no hay evidencia alguna de que Kant acepte tal tipo de elecciones atemporales. Por otro lado, ya que al menos algunos de los efectos de la acción en cuestión son temporal y empíricamente cognoscibles, esta acción debe ser ella misma temporal. Ralf Meerbote sostiene que "nouménico" en sentido amplio abarca cualquier objeto de la razón, pero solo algo de lo nouménico es atemporal. Kant pondría las acciones libres del lado de las cosas como son en sí mismas con el objetivo de salvar la liberta, pero eso no significa que haya contemplado que actuamos atemporalmente, sino que puede entenderse como una búsqueda de espacio conceptual a un punto de vista desde el cual no nos veamos determinados por ninguna ley natural (Cf. Meerbote, 2001: 197-225). Allison, por su parte, sostiene que la clave está en la concepción de la libertad práctica que, según él la entiende, en el sentido kantiano no implica meramente la provisión de reglas para la acción, sino que también esas reglas tengan fuerza motivacional. Las acciones libres son eventos temporales y algunos eventos tienen un comienzo incondicional en la apropiación y apercepción por parte del agente de algunas razones. Como agente racional temporal, advierte el momento de espontaneidad, que debe ser presupuesto en nuestra concepción de nosotros mismos. Ese momento provee el contenido para la concepción de carácter inteligible, con lo cual no podemos pensar ese carácter como perteneciente a un agente atemporal, diferente del ser que se conoce como existente sólo en el tiempo (Allison, 1990: 47-53).

debe entenderse como un comienzo temporal, es decir, como un primer evento, sino como un comienzo causal, que instituye una serie causal nueva, que no guarda conexión causal con otra situación antecedente. Esta libertad no es sólo negativa, como independencia de las condiciones empíricas, sino también positiva, como facultad de comenzar por sí una serie de acontecimientos. No obstante, ya que en el carácter inteligible no hay ni antes ni después, y toda acción es el efecto inmediato y libre de la razón pura, resulta al menos problemático sostener que se trata de una relación *causal*[5]. Acabamos de mencionar también a la idea de libertad trascendental como *modelo* para concebir el obrar humano. Un tercer modo de analizar la relación entre la libertad práctica y la libertad trascendental es entender que la segunda sirve de *fundamento* a la primera. En lo que sigue estudiaremos de qué manera se da esta espontaneidad en el caso peculiar de la acción humana, teniendo en cuenta estos tres aspectos del problema que nos plantea la relación entre la *libertad práctica* y la *libertad trascendental.*

2. Libertad práctica y libertad trascendental

La conexión entre la libertad práctica y la libertad trascendental es presentada en la Crítica de la Razón Pura de dos maneras aparentemente contradictorias: la «Dialéctica» afirma que "en esta idea trascendental de la libertad se funda el concepto práctico de ella" (A533/B561), y agrega "la supresión de la libertad trascendental aniquilaría a la vez toda libertad práctica" (A534/B562). El «Canon» sostiene que "la cuestión de la libertad trascendental concierne sólo al saber especulativo, y la podemos dejar de lado como enteramente indiferente, cuando se trata de lo práctico" (A803-804/B831-832). Esta cuestión ha suscitado críticas, y ha querido ser resuelta desde la llamada teoría del Pachtwork, la cual sostiene que la Dialéctica y el Canon son contradictorios, ya que uno niega y el otro afirma que la libertad práctica sea posible independientemente de la libertad trascendental. Esta teoría entiende tal contradicción como consecuencia de que la Dialéctica construye la libertad práctica en un sentido

[5] En el tercer capítulo de la "Analítica de los principios" Kant hace referencia a las dificultades que plantea el uso no empírico de las categorías y sostiene que: "Del concepto de causa (si dejo de lado el tiempo, en el que algo sigue, según una regla, a algo diferente) no encontraría yo en la categoría pura nada más, sino que hay algo a partir de lo cual se puede inferir la existencia de algo diferente" (*KrV* A 244/B 302).

incompatibilista y el Canon en un sentido compatibilista. Éste último representaría un estado previo del pensamiento kantiano, pre-crítico, y la *Crítica de la Razón Pura* debería leerse como una recopilación de retazos escritos en diferentes momentos. Una teoría alternativa para resolver este conflicto es la que presentó Lewis Beck, quien niega que exista contradicción. Sostiene que la intención de Kant es meramente apuntar que la cuestión especulativa de la libertad trascendental no tiene relevancia para las preocupaciones del Canon, que son de carácter práctico. Allison, por su parte, esgrime dos argumentos para rechazar la tesis del Pachtwork. Por un lado, que ignora el hecho de que la libertad práctica es descripta esencialmente en los mismos términos en la Dialéctica y en el Canon[6]; por otro lado, que tal teoría exige interpretar que el Canon sostiene una concepción compatibilista de la libertad como fundamento suficiente para la moralidad. No obstante, Allison entiende que en la Dialéctica Kant mantiene una dependencia de la libertad trascendental más conceptual que ontológica. Su argumento consistiría en que para concebirnos a nosotros mismos como agentes racionales prácticamente libres es necesario apelar a la idea de libertad. La idea trascendental de la libertad tendría una función regulativa o de modelo respecto de la libertad práctica (Cf. Allison, 1996: 124). Consideramos que esta última interpretación es la más acertada, e intentaremos mostrar por qué.

La cuestión central es la *espontaneidad*, que se refiere al poder del agente de introducir una serie de cambios en el mundo fenoménico, que están en relación causal entre sí, pero no con algún evento o estado antecedente del agente. Ahora bien, considerar la actividad causal del agente como indeterminada presenta sus dificultades. Como vimos, en la "Observación a la Tesis" Kant sostiene que el concepto psicológico de libertad es principalmente empírico, pero también implica un elemento trascendental, a saber, la espontaneidad. En la apercepción alcanzamos la conciencia de nuestra actividad judicativa y con ella descubrimos que hay algo no sensible, que no podemos explicar en términos de un carácter empírico. Esto es suficiente para que nos podamos pensar como objetos meramente inteligibles. La posibilidad de concebirnos como agentes racionales, en los que todos nuestros juicios pueden predicarse de un "Yo" que

[6] En la Dialéctica la define como "la independencia del albedrío respecto de la acción por impulsos de la sensibilidad" (*KrV* A 534-B 562). En el Canon dice que se denomina práctico todo lo que esté en conexión, ya sea como fundamento o consecuencia con el *arbitrium liberum* o libre albedrío, que es "aquel que puede ser determinado independientemente de los impulsos sensibles, y por tanto, por medio de móviles que sólo son representados por la razón" (*KrV* A 802-B 830).

permanece como sujeto trascendental = x también nos permite concebirnos como capaces de determinarnos a nosotros mismos en base a reglas o principios generales. Esta espontaneidad es explicada por Kant en tanto un agente actúa porque reconoce un *deber* en la realización de esa acción, siendo capaz de desatender o incluso de actuar contrariamente a sus inclinaciones y deseos inmediatos. Sin embargo, y tal como dijimos más arriba, esta causalidad de la razón no se limita a la moralidad, ya que no se excluye que las normas y motivos que sigamos puedan fundarse en nuestra naturaleza sensible, a saber, en nuestro deseo de felicidad.

Tanto para los objetos de la mera sensibilidad (por ejemplo, lo agradable) como para un objeto de la razón pura (como lo bueno) la razón no sigue el orden de las cosas como se presentan en los fenómenos sino que, con entera espontaneidad, crea un orden propio según ideas. De acuerdo a ellas acomoda las condiciones empíricas y afirma como necesarias algunas acciones que no han ocurrido y quizás nunca ocurran, pero respecto de las cuales considera que la razón puede tener causalidad. De este modo, la razón espera que sus ideas tengan efectos en la experiencia. Hay que admitir, entonces, al menos la posibilidad de que la razón tenga efectivamente causalidad con respecto a los fenómenos[7]. En ese caso, aunque sea razón, debe tener un carácter empírico, ya que toda causa presupone una regla según la cual se siguen una serie de fenómenos a la manera de efectos[8]. Sin embargo, para que esta interpretación no se contradiga con la "Segunda Analogía" hay que entender que por causa de una acción prácticamente libre se entiende su *móvil*, su razón, y Kant no niega que las acciones libres tengan móviles. Esos móviles, empero, deben ser incorporados por el agente en su regla o máxima de acción: esto denomina Allison la "Tesis de la incorporación". Esa misma incorporación es la que se entiende por causalidad de la razón, es el elemento de espontaneidad no empírico esencial en la libertad práctica y exige la apelación a la idea trascendental de libertad como "modelo" (Cf. Allison, 1983: 490-496).

Ahora bien, hablar de una relación causal entre libertad práctica y libertad trascendental nos presenta el problema de la temporalidad. La causalidad de la razón en el carácter inteligible no nace en cierto momento del tiempo, ya que la razón pura no

[7] "Podemos llegar hasta la causa inteligible y conocer que ella puede ser libre, es decir, determinada independientemente de la sensibilidad, y que de este modo ella puede ser aquella condición de los fenómenos que es incondicionada en lo que concierne a la sensibilidad" (*KrV* A 557/B 585).

[8] "Todo ser humano tiene un carácter empírico de su albedrío, (carácter) que no es nada más que una mera causalidad de la razón, ya que ésta exhibe, en sus efectos en el fenómeno, una regla según la cual se pueden inferir los fundamentos de la razón y las acciones de ella" (*KrV* A 549-B 577).

está sometida a la forma del tiempo. ¿Cómo es posible entonces que tenga efectos en el mundo fenoménico? Proponemos entender esta causalidad en un sentido metafórico, según el cual la libertad trascendental es causa de la libertad práctica por cuanto es, como dijimos antes, fundamento de ella.

Para analizar esta relación entre el fundamento y lo fundamentado nos referiremos a la función regulativa de las ideas trascendentales.

3. La función regulativa de la idea de libertad trascendental

La libertad en sentido trascendental es, según dijimos, una idea trascendental pura, producto de la razón, ni derivable de ni atribuible a algún objeto que pueda ser dado en la experiencia. La libertad práctica, en cambio, es el sentido de la libertad directamente relevante para las acciones humanas. Según la interpretación de Allison, y tal como lo escribe Kant en la Dialéctica, "en esta idea trascendental de la libertad se funda el concepto práctico de ella" (*KrV* A 533/B 561). Es decir, la idea trascendental de la libertad cumple una función regulativa respecto de nuestra concepción no empírica de nosotros mismos como agentes. El sujeto desde su carácter empírico es parte del mundo fenoménico, y sus acciones están situadas espacio-temporalmente y determinadas por eventos antecedentes. Pero esas mismas acciones pueden ser consideradas aparte de tales condiciones, en conexión con algo que permanece ignorado, no sensible, inteligible, "invisible".

Ahora bien, en la idea trascendental de la libertad lo pensado es la espontaneidad absoluta. Esta es la espontaneidad de una voluntad para la cual la razón pura es práctica. Habría entonces también que hablar de una espontaneidad relativa, condicionada, "esclava de las pasiones", una espontaneidad práctica, que sería característica de la voluntad del agente libre. Con esto y con la concebilbilidad de la libertad trascendental parece bastarle a Kant para establecer la realidad de la libertad práctica y para sostener que no necesitamos saber si la voluntad humana es espontánea además en sentido trascendental. Es suficiente, entendemos, para considerar las acciones en relación con la razón, es decir, como productos de esa libertad práctica. Desde esta perspectiva podemos imputar acciones a los agentes y hablar de lo que se debe y lo que no se debe hacer. Esto es posible porque las acciones son consideradas en relación con algo

inteligible, que no pertenece al mundo fenoménico. La espontaneidad práctica del agente es lo que se asigna a su carácter inteligible.

Allison afirma que la libertad trascendental debe entenderse como una idea regulativa para la concepción del agente y para la imputación de sus acciones. La *Primera Crítica* no busca probar la realidad de la libertad trascendental, sino sólo su concebibilidad, su posibilidad lógica. Poder presuponerla basta para "salvar" la libertad práctica, que no se ve afectada por la imposibilidad de demostrar la realidad de la libertad trascendental, y para otorgar a la idea trascendental la función regulativa, como modelo para concebir las acciones e imputarlas a los agentes. Sin embargo, la idea trascendental de la libertad no es simplemente un "como si". No es una ficción ni una idea vacía. Kant no sostiene, según entendemos, que actuamos como si fuéramos libres pero no lo somos, sino que somos realmente libres como seres nouménicos y estamos realmente determinados como seres fenoménicos. ¿Qué validez tiene entonces esta idea de la razón que nos resulta indispensable para concebirnos como agentes libres?

Kant define los conceptos de la razón como *sólo ideas*, pero sostiene que no por eso hay que tenerlos por superfluos o nulos. Aunque no puedan determinar ningún objeto pueden servirle al entendimiento en el fundamento, sin ser notados, como canon de su uso ensanchado y coherente; con lo cual él no conoce ningún objeto más de los que conocería por sus propios conceptos, pero es mejor dirigido y llevado más lejos (*KrV* A 329-B 355). De este modo, las ideas de la razón circunscriben y dan unidad al empleo del entendimiento. Las ideas son el motor y criterio de la unidad a la que se eleva la pluralidad de los conocimientos. Aunque en la razón misma no haya conocimientos, su papel en el conocimiento (entendido como intuición más pensamiento) resulta importantísimo porque funda el *ordo rationalis*. Esto significa que es a partir de las ideas que se articula y organiza el mundo de los principios racionales, que ordenan lo que el hombre conoce, piensa y hace. La idea tiene una referencia a la experiencia humana a través de su capacidad regulativa. De este modo habría que entender la función regulativa de la libertad trascendental respecto de las acciones de los agentes libres: como modelo que la organiza y articula a través de la espontaneidad, siempre de acuerdo a fines.

Para retomar nuestra analogía con el viento, la definición actual de este fenómeno dice que es "la compensación de las diferencias de presión atmosférica entre dos puntos" (Roth, 2003). Así, no se trata sino de una armonización de la presión

atmosférica en los diferentes puntos del planeta a través de movimientos de aire. Ese viento que mueve los árboles proviene de una regulación que ejerce la naturaleza en nuestra atmósfera, para mantener la armonía. Las acciones que los agentes libres realizamos son también causadas, en última instancia, por la acción reguladora de la idea trascendental de la libertad, cuya función es contribuir a la armonía del sistema de la razón, ordenando nuestras conductas hacia fines determinados.

Bibliografía

Allison, Henry (1996) *Idealism and Freedom. Essays on Kant's theoretical and practical Freedom*, Cambridge University Press.

Allison, Henry (1990) *Kant's theory of freedom*, New York, Cambridge University Press.

Allison, Henry (1983) *Kant´s Transcendental Idealism. An interpretation and Defense*. New Haven-London: Yale University Press, Traducción española: (1992) *El Idealismo Trascendental de Kant. Una interpretación y defensa*. Trad. de Dulce María Granja Castro. Barcelona-México: Anthropos.

Allison, Henry (1982) "Practical and Transcendental freedom in the Critique of Pure Reason", en *Kant-Studien,* 73:3 pp. 271-290.

Allison, Henry (1997) "We can act only under the Idea of freedom", en *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, vol. 71, Nº 2, pp. 39-50.

Kant, Immanuel, (2009) *Critica de la Razón Pura* [*Kritik der reinen Vernunft*], edición alemán-español, trad. de Mario Caimi, México, F. C. E.

Kant, Immanuel, (1903/1911) *Kants gesammelte Schriften*, Berlin, herasugegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften.

Meerbote, Ralf (2001) "Which Freedom?" en *Kant's Legacy: Essays in honor of Lewis White Beck,* Rochester, NY, University of Rochester Press, pp.197-225.

Roth, G. D. (2003) *Meteorología: Formaciones nubosas y otros fenómenos meteorológicos. Situaciones meteorológicas generales. Pronósticos del tiempo.* Munich/Barcelona, Ediciones Omega.

Tan sólo una cuestión de opinión
Sebastién Castellion y el concepto de *herejía*

Manuel Tizziani (UNL - CONICET)

Haeresis est sententia humano sensu electa, Scripturae Sacra contraria, palam edocta, pertinaciter defensa (Roberto Grosseteste)[1]

El 27 de octubre de 1553, luego de un largo proceso judicial, el médico español Miguel Servet, negador del dogma de la Trinidad y precursor del unitarismo que popularizará más tarde Lelio Socini, es quemado en la hoguera a causa de su condición de *hereje*. Juan Calvino, uno de los guías espirituales de la Reforma, será junto a su mano derecha, Théodore de Béze, no sólo el principal impulsor de la ejecución, sino también un firme defensor de la violencia ejercida en el nombre de la verdad revelada. Cuatro meses después de la ejecución de Servet, a finales de enero del año 1554, y ante algunas críticas que comenzaban a cristalizarse en la época -fundamentalmente en la ciudad de Basilea, entre un grupo de refugiados protestantes de ideas poco ortodoxas- el lider ginebrino publicará la *Declaratio orthodoxae fidei*, y la adaptación francesa de esta misma obra: *Déclaration pour maintenir la vraye foy*. En dicho texto, expondrá las razones con las cuales intentará justificar la persecución e incluso el asesinato de quienes se apartan de la ortodoxia. Si bien, como afirma Stefan Zweig, está claro que muchos de "los contemporáneos de la ejecución de Servet comprendieron sin tardanza que ella había producido un cisma moral en la Reforma" (Zweig, 1937: 151)[2], este hecho, y su posterior apología, producirán en un hombre de letras en particular un impacto sin precedentes. Sébastien Castellion -Castellio o Chatêillon, según su versión

[1] "La herejía es una opinión humana elegida con sentido, contraria a las Santas Escrituras, enseñada abiertamente, obstinadamente defendida".

[2] "Cuando el médico español y teólogo antitrinitario es quemado vivo, luego de un proceso teológico conducido por Juan Calvino, en Champel, en las cercanías de Ginebra, el mundo protestante se aterroriza. Pues esta vez, no se trataba de un protestante que era condenado por la inquisición católica o de un anabaptista revolucionario condenado a muerte por el tribunal de algún príncipe alemán; sino de una víctima de la Reforma, un hombre honesto cuyo único error era el de poseer una opinión diferente a la de la ortodoxia reformada. Las críticas fueron numerosas y Calvino se vio obligado a defender su posición." (Valkhoff, 1967:11-12. Traducción nuestra)

francesa- (1515-1563), reconocido humanista de la época y antiguo discípulo del propio Calvino, no hará oídos sordos a los últimos gritos de Servet, aquel médico que moría en la hoguera a causa de sostener ideas heterodoxas. Y menos aún dejará sin respuesta las justificaciones que el líder reformista pretendía dar a lo que, a sus ojos, no significaba sino la más absurda corrupción del mensaje de Cristo. Interpelado directamente por la violencia con la cual había sido ejecutado Servet, y por la actitud intolerante que mostraba Calvino tanto en sus decisiones político-religiosas como en las opiniones vertidas en su *Declaratio*, Castellion publicará, en marzo de 1554, bajo el seudónimo de Martinus Bellius -o Martin Bellie-, una compilación de textos en defensa de la tolerancia: el *Traité des hérétiques* (1554). Allí nos proveerá de la particular definición del concepto de herejía que intentaremos reconstruir en las páginas que siguen.

Presentado muy brevemente el escenario, nuestro trabajo se propone hacer un mínimo recorrido a fin de desentrañar dicha definición. Dada la limitada extensión de la que disponemos, el texto se remitirá tan sólo al "Prefacio" de la edición latina del *Tratado de los herejes*, dirigido al duque Christophe de Wirtemberg[3], en el cual Castellion expone algunas de las ideas más impactantes y novedosas con las cuales intenta oponer resistencia a la doctrina de la persecución defendida por Calvino.

> Esta licencia de juicio que reina hoy en día -afirma Castellion al inicio de su *Tratado*-, y que inunda todo de sangre, me obliga, oh dulce príncipe, a intentar con todas mis fuerzas detener este derramamiento de la sangre de quienes han pecado gravemente (la de los llamados herejes), cuyo nombre hoy en día ha devenido en algo tan infame, tan detestable, tan horrible, que si uno desea que su enemigo sea prontamente condenado a muerte, no hay nada más simple que acusarlo de herejía. (Castellion, 1913:18-19)[4]

En esta época tan particular, no sólo se persigue furiosamente a los herejes propiamente dichos, sino incluso a "todos aquellos que siquiera osan abrir la boca para defenderlos" (Castellion, 1913: 19), de tan furioso modo -continúa Castellion- que la mayoría de ellos son llevados a la hoguera antes de que las causas de su acusación sean verdaderamente conocidas. Y menos aún -podríamos agregar nosotros- sopesadas con imparcialidad y justicia. Estas palabras de Castellion condensan en breves renglones el

[3] El prefacio de la edición francesa, aparecida algunas semanas más tarde, está dirigido a conde Guillermo de Hesse. Este prefacio es atribuido -falsamente- a un traductor, detrás del cual todos los intérpretes identifican la pluma del propio Castellion.

[4] Todas las traducciones del texto de Castellion son de nuestra autoría. Atribúyase, pues, a nuestra responsabilidad, cualquier error que en ellas pueda hallarse.

sentir de una época: el odio y el desprecio que muchos de sus contemporáneos experimentaban hacia aquellos hombres y mujeres que eran catalogados, o más bien denigrados, con esta maldita palabra, rubricados bajo el epíteto de *herejes*. Es por eso mismo, para contrarrestar esta arbitrariedad en las opiniones y estos prejuicios largamente arraigados, que Castellion propone como uno de los objetivos particulares de su texto el de lograr una definición, lo más precisa posible, del concepto de *herejía*; no ya "según la opinión común del pueblo, sino de acuerdo a la palabra de Dios" (Castellion, 1913: 25). El segundo objetivo, ulterior, es el de clarificar cómo, luego de haber sido identificados con certeza, debe tratarse a esos herejes. Así, en el prefacio del texto mencionado, en el que, como ya dijimos, hacemos pie para ensayar brevemente nuestros propios argumentos, encontramos claramente explicitadas estas dos cuestiones. Esas páginas, en donde el propio Castellion -bajo el seudónimo de Martinus Bellius- toma la palabra para defender la causa de todos aquellos que han caído en la desgracia de ser perseguidos debido a sus opiniones, están atravesadas por estos dos interrogantes principales: ¿qué es un hereje?, y ¿cómo debe ser tratado?

> Con una lógica absolutamente desapasionada, -nos dice Stefan Zweig- con gran claridad y en forma irrefutable, desarrolla Castellio su tesis. Se trata de la siguiente cuestión: ¿Es permitido perseguir a los herejes y condenarlos a muerte por su delito espiritual? A esta pregunta Castellio antepone otra decisiva: ¿Qué es, en verdad, un hereje? (Zweig, 1937: 167)

Ayudado por las reflexiones de autores antiguos y modernos, cuya compilación es la base sustancial del *Traité des hérétiques*, Castellion intentará dar respuesta a la segunda cuestión, es decir, al interrogante de qué hacer con los *herejes*. A los largo de más de 100 páginas, nos presentará las reflexiones de algunos padres de la Iglesia (san Agustín, san Crisóstomo, san Jerónimo), de algunos de sus contemporáneos (Erasmo, Coelius Secundus Curio, Jean Brenz, Sébastien Frank) e incluso de los líderes reformados como Lutero y -en una irónica jugada- el propio Calvino. A través esta compilación de pasajes, en los cuales todos los autores, desde ópticas diferentes, se pronuncian a favor de la tolerancia, y en contra de aquella extrema posición que pretende hacer morir a quienes incurren en la heterodoxia[5], Castellion tiene por objetivo

[5] Edwin Curley expresa del siguiente modo los motivos por los cuales nuestro autor habría tomado la decisión de compilar estos textos en particular: "Castellio reconoce que algunos de estos autores no fueron consistentes defensores de la tolerancia. Pero sostiene que debe conceder más autoridad a estos pasajes que él cita de ellos, ya que fueron escritos en un tiempo de tribulaciones, cuando los hombres

defender -ayudado por estos argumentos de autoridad- la libertad de las conciencias, y poner en claro la inhumanidad que implican tanto la coacción como el asesinato originado en motivos religiosos. En una palabra: todos los textos tienen la meta común de señalar la paradoja que denota el empuñar una espada en nombre de Dios.

Ahora bien, antes de llevar a cabo esa defensa, es necesario -opina Castellion no sin razón- que sepamos a quiénes estamos defendiendo[6]. Así dice:

> Debido a que en estas sentencias se muestra, no lo que es un hereje (aquello que sin embargo debe ser conocido antes que cualquier otra cosa) sino cómo debemos tratar a los que son catalogados como herejes, expondré brevemente, en las palabras de Dios, qué es un hereje, con el fin de que podamos apreciar con qué clase de gente es con la que tratamos. (Castellion, 1913: 24)

Es a partir de allí que el humanista saboyano realiza una -aunque muy breve- rigurosa investigación histórica, filológica y filosófica a través de la que intenta desentrañar el verdadero sentido del concepto de *herejía*. Así, en primer lugar, repasando versículo por versículo y palabra por palabra las Escrituras[7], Castellion señala con total certeza: "La palabra hereje puede encontrarse sólo una vez en las Santas Escrituras, en el capítulo tercero de la epístola que san Pablo envía a Tito: «Evita al hombre hereje luego de una o dos amonestaciones, sabiendo que tal hombre es un pervertido, y un pecador que está condenado por sí mismo»" (Castellion, 1913: 26). Desde la óptica de Castellion, teniendo en cuenta esta única referencia, y de acuerdo a la

están más habituados a escribir la verdad; y especialmente, debido a que estos pasajes están muy en consonancia con la mansedumbre y la misericordia de Cristo." (Curley, 2004: 53. Traducción nuestra)

[6] Debemos hacer aquí una breve aclaración: a lo largo de su texto Castellion jamás afirma explícitamente estar defendiendo a los herejes; muy por el contrario, es rotundo cuando señala: "Y no digo aquí nada para favorecer a los herejes (pues odio a los herejes)." (Castellion, 1913:19). Sin embargo, el talante de su texto y su ardorosa labor por desentrañar la verdadera significación del concepto de herejía podría permitirnos catalogar a su trabajo como una auténtica *defensa de los herejes*; es decir, en sentido estricto, de aquellos que piensan de modo diferente a quien detenta la voz y la palabra. Al respecto de esta aseveración de Castellion que hemos traído a colación, Pérez Zagorin afirma: "El lector moderno puede quedar sorprendido, o tal vez hasta consternado por esta observación, que parece contradecir el tenor de toda la argumentación anterior, y de su exhortación a la caridad cristiana y al amor. Probablemente [éste pasaje, en el que el autor manifiesta su odio a los herejes] debería ser leído, sin embargo, como una concesión retórica que Castellio se sintió obligado a hacer a sus adversarios, y no debe ser tomada muy en serio cuando observamos cómo se modifica y reduce el sentido de la herejía en el curso posterior del trabajo." (Pérez Zagorin, 2003:106-107)

[7] Cuando decimos *palabra por palabra* lo afirmamos en un sentido literal, pues cabe recordar que Castellion había realizado dos traducciones de la Biblia -una al latín (1551) y otra al francés (1554)- con lo cual tenía un amplio y pormenorizado conocimiento del texto de las Sagradas Escrituras. Por otra parte, cabe señalar aquí que en el Prefacio de la edición latina de su Biblia, que Castellion dirige al rey Eduardo VI de Inglaterra, podemos encontrar las primeras manifestaciones de nuestro humanista a favor la tolerancia interconfesional. Es más, algunos pasajes de dicho Prefacio forman parte de la compilación de textos de autores antiguos y modernos que hace al *Tratado de los herejes* (cfr. Castellion, 1913:135-142).

definición que la Biblia nos provee a través de ella, logramos clarificar dos importantes cuestiones. En primer lugar, que un *hereje* es una persona que defiende con obstinación sus opiniones, rehusando a su vez la validez de las advertencias y de las amonestaciones de quienes muestran disidencias con él[8]. Segundo, que aquellos que se mantienen dentro de la ortodoxia no deben hacer más, respecto de este testarudo, que evitar tener un contacto directo con él. Nadie debe siquiera malgastar sus energías en condenarlo en forma activa y menos aún en perseguirlo, torturarlo o matarlo; pues, por esta extraña afición del hereje a mantenerse en el pecado aún contra los consejos y las advertencias recibidas, él se condena a sí mismo. Y lo que es peor, no sólo se condena a un castigo temporal, efímero -en términos relativos, si lo comparamos con la eternidad-, sino posiblemente a uno de carácter eterno. Así pues, podría concluirse de aquí, que la medida más drástica que la Iglesia puede -y debe- tomar con esta oveja descarriada es apartarla del rebaño; es decir, excomulgarla.

> Ahora bien -prosigue Castellion-, existen dos tipos de herejes u [hombres] obstinados: los unos son obstinados respecto a las costumbres, como los avaros, los farsantes, los lujuriosos, los borrachos, los perseguidores; y otros que habiendo sido amonestados no se corrigen. Tales son los judíos, los escribas y los fariseos. […] Los otros son obstinados respecto a las cosas espirituales y a la doctrina; a ellos conviene propiamente el nombre de herejes, pues la palabra herejía es una palabra griega que significa secta u opinión. De allí que aquellos que se mantienen obstinadamente en una opinión o secta viciosa, sean llamados herejes. (Castellion, 1913: 26-27)[9]

De esta subdivisión surge otra cuestión de suma importancia, pues, como afirma el propio autor, "juzgar la doctrina no es cosa tan fácil como juzgar las costumbres" (Castellion, 1913: 27); y mientras que los miembros de las diferentes religiones (judíos, musulmanes, cristianos) son capaces de ponerse de acuerdo respecto a los crímenes del derecho civil y a las buenas costumbres que mantienen en pie y en paz una sociedad (pues todos ellos son capaces de acordar en que los ladrones y los traidores son personas malvadas), no ocurre lo mismo cuando ingresamos en el terreno de la religión y de las

[8] "Por esto parece que un hereje es un hombre obstinado, el cual habiendo sido debidamente amonestado, continúa sin obedecer. Eso es lo que san Pablo llama hereje." (Castellion, 1913: 26)

[9] Esta definición *filológica* de la herejía volverá a aparecer nuevamente, algunos años más tarde, en 1562, en un texto que nuestro autor publicará en ocasión de las guerras religiosas que se iniciaban en su Francia natal: "La palabra *hereje* es una palabra griega, que viene de la palabra *herejía*, la cual significa «secta». De tal modo que, propiamente, un *hereje* es alguien que pertenece a una secta, como en otro tiempo lo hacían los filósofos: académicos, peripatéticos, estoicos, epicúreos; y, en Judea, los fariseos… y como serían hoy en día todas las sectas de personas que se nominan cristianos, como son los romanos, griegos, gregorianos, luteranos, zwinglianos, anabaptistas y otros…" (Castellion, 1967 : 57)

oscuras discusiones doctrinales[10]. En éstas, según lo que podemos observar habitualmente, no sólo los miembros de las diferentes religiones se condenan uno a otros entre sí, sino que incluso "los cristianos, en la doctrina de Cristo, están en desacuerdo con los [propios] cristianos en un gran cantidad de artículos; condenándose los unos a los otros y teniéndose mutuamente por herejes" (Castellion, 1913: 28-29). No tenemos aquí la posibilidad de extendernos en un análisis más extenso de las implicancias que poseen estas afirmaciones, pero bien podemos señalar, antes de esbozar brevemente las conclusiones al breve recorrido que hemos propuesto, que ellas situarían a Castellion en lo que algunos, como Edwin Curley, han denominado un *liberalismo erasmiano*[11].

Así pues, al final de sus investigaciones, luego de haber mostrado el sentido de la única ocurrencia de la palabra *hereje* en toda la Santa Escritura, de haber señalado que en su raíz etimológica griega la palabra no posee ninguna connotación negativa sino que tan sólo alude a la pertenencia de un individuo a determinada escuela o secta, y de haber distinguido entre los *obstinados respecto a las costumbres* y los *obstinados respecto a la doctrina*, Castellion señala como conclusión:

> Cierto es que, después de haber buscado largamente qué es un hereje, no encuentro otra cosa sino que nosotros consideramos herejes a los que no concuerdan con nuestra opinión. Esto se pone de manifiesto en lo que vemos [a nuestro alrededor]: que no hay casi ninguna secta (las cuales son hoy tan numerosas) que no tenga a las demás por herejes, de manera que si en esta ciudad o región eres considerado fiel, en la ciudad vecina serás considerado hereje. De tal modo que si alguien quiere vivir [sin ser perseguido], le es necesario tener tantas fes y religiones como ciudades o sectas existen: de la misma manera que quien va de país en país tiene la necesidad de cambiar su moneda día a día, pues la que en un lugar es buena, en otra parte carece de valor. (Castellion, 1913: 24-25)

Claro está que a partir de esta definición, tan particular y novedosa, la noción de *herejía* deja de presentarse como un concepto absoluto, claro y distinto; y cae -para escándalo de los dogmáticos y acérrimos defensores de la ortodoxia- en el desdichado

[10] Como afirma el propio Castellion: "Vayamos ahora a la religión, y nos encontraremos que en ella no existe nada tan notorio o manifiesto." (Castellion, 1913: 28)

[11] Al respecto de esta denominación, en su artículo "Sebastian Castellio's Erasmian Liberalism", Curley sostiene: "El espíritu del liberalismo erasmiano consistía en hacer hincapié en los aspectos éticos del cristianismo, a expensas de la doctrina, suspendiendo el juicio acerca de muchas cuestiones teológicas, e insistiendo en que la fe realmente necesaria para la salvación era muy sencilla y poco controversial". (Curley, 2004: 49)

campo del relativismo[12]. Según la interpretación de nuestro autor, aquella persona que se presenta como un hereje ante ciertas miradas, puede ser considerada, desde la perspectiva opuesta, como la más fiel representante de la ortodoxia. La doctrina que en una ciudad se entiende como verdadera y como absolutamente apegada al dogma, en la ciudad vecina puede, sin ninguna dificultad, ser tenida por la peor de las herejías, por el peor de los insultos a la verdad y a la majestad divina. Como dirá algunos años más tarde Pascal, no sin cierta ironía: "¡Curiosa justicia la que un río limita! Verdad a este lado de los Pirineos, error del otro" (Pascal, 1993: 37).

Bibliografía

Bayle, Pierre (1740) "Castalion" en *Dictionnaire historique et critique*. Amsterdam, Chez P. Brune l Libraire, Tomo II, pp. 82-87.

Beame, E.M. (1966) "The Limits of Toleration in Sixteenth-century France", en *Studies in Renaissance*, Chicago, The Universtity of Chicago Press, Vol.13, pp.250-265.

Buisson, Ferdinand (1892) *Sébastien Castellion. Sa vie et son ouvre (1515-1563).* Paris, Librairie Hachette, 2 vols.

Castellion, Sébastien (1913) *Traité des Hérétiques*. Genève, Chez A. Jullien Libraire-Éditeur.

Castellion, Sébastien (1967) *Conseil a la France désolée*. Genève, Librairie Droz, 1967.

[12] Al respecto, Curley señala: "Una pregunta que inevitablemente surge en ésta discusión es ¿cómo vamos a definir la *herejía*? Castellio sugiere en primer lugar que, si seguimos el uso corriente del término, llegaremos a considerarla como [una noción] incurablemente subjetiva." (Curley, 2004:59). En un sentido similar, Beame afirma: "Lo que importa a nuestro propósito son los supuestos y las conclusiones que sirven para colocar a Castellio entre los exponentes más radicales de la libertad religiosa en el siglo XVI. [En este sentido], de fundamental importancia es su definición de la herejía; una definición fundada en el relativismo religioso y que excluye la noción de castigo. La herejía es, según Castellio, nada más que algo muy similar a un error. Un determinado error subjetivo, o simplemente, una opinión contraria a la propia". (Beame, 1966:252-253)

Curley, Edwin (2004) "Sebastian Castellio's Erasmian Liberalism", *Philosophical Topics*, Arkansas, University of Arkansas Press, vol. 31, pp. 47-73.

Hillar, Marian (2002) "Sebastian Castellio and the struggle for freedom of conscience", en FINCH, R.; HILLAR, M. (Eds.). *Essays in the Philosophy of Humanism*, Houston, American Humanistic Association, vol. 10, pp. 31-52.

Lecler, Joseph (1969) *Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma*. España, Ed. Marfil, 2 vols.

Montaigne, Michel de (2007) *Los ensayos.* Barcelona, Acantilado.

Pascal, Blaise (1993) *Pensamientos*, Madrid, Altaya.

Pérez Zagorin (2003) *How the idea of toleration came to the west.* Princeton and Oxford, Princeton University Press.

Valkhoff, Marius (1967) "Préface", en *Conseil à la France désolée*, Genève, Librairie Droz, 1967, pp.7-14

Zweig, Stefan (1937) *Una conciencia contra la tiranía. Castellio contra Calvino*. Santiago de Chile, Ed. Ercilla.

El primado de la caridad lockeana sobre la justicia

Juliana Udi (UNQ – CONICET)

La interpretación tradicional de la teoría de la propiedad de John Locke lo presenta como el teórico de la apropiación ilimitada: un defensor acérrimo de derechos de propiedad absolutos que no deja ningún espacio para la redistribución. (Cf. Strauss, 1963; Macpherson, 1962; Nozick, 1990). En las últimas décadas, algunos autores pusieron en cuestión esta lectura haciendo hincapié, sobre todo, en las dos limitaciones a la apropiación que Locke postula en el *Segundo tratado*: no desperdiciar y dejar suficiente y tan bueno para los demás. De acuerdo con estos autores, los derechos de propiedad justificados por Locke serían derechos condicionados. (Cf. Simmons, 1992; Tully, 1993; Sreenivasan, 1995).

El presente trabajo se propone analizar la relación entre los conceptos de justicia y caridad en la teoría de la propiedad de Locke con el propósito de contribuir a debilitar la lectura tradicional desde un nuevo ángulo.

El trabajo consta de dos partes en las que identifico dos conceptos diferentes de justicia presentes en los escritos de Locke y examino el modo en que cada uno de ellos se vincula con la caridad. En la primera parte, analizo la concepción de la justicia como reconocimiento y garantía de derechos de propiedad legítimamente adquiridos, casi omnipresente en el *corpus* lockeano. En la segunda, hago foco en la concepción de la justicia como imparcialidad, implícita en un escrito de Locke poco frecuentado, "Venditio", de 1695. Me propongo poner de relieve cómo, en ambos casos, Locke exige que frente a un conflicto de derechos prevalezca la caridad.

1. "Justicia propietaria" y caridad

En el apartado 42 del *Primer tratado* Locke menciona juntas a la caridad y la justicia sugiriendo, al menos nominalmente, una contraposición:

> Así como la *justicia* otorga a cada hombre un título sobre el producto de su honesta industria y las legítimas adquisiciones que sus antecesores le legaron, de modo análogo la *caridad* da a todos los hombres el derecho sobre lo que le sobra a los que mucho poseen… (Locke, 2008a: 170)[1]

En este pasaje, el término "caridad" alude al derecho que tiene cada hombre a recibir asistencia en caso de necesidad extrema. Según Locke, las personas que se encuentran en una situación de riesgo inminente y objetivamente probado de muerte por inanición y que se hallan total o parcialmente imposibilitadas para trabajar, tienen derecho a reclamar una parte del excedente de sus congéneres. Este derecho encuentra su fundamento en otro más general: el derecho natural que tienen todos los hombres a los medios de preservación. Siendo los hombres obra de Dios, creador omnipotente e infinitamente sabio, constituyen su propiedad y, por lo tanto, deben subsistir por el tiempo que Él disponga, no por el que ellos deseen (Locke, 2008b: 271). Si esto puede ser exigido es porque Dios, habiendo dotado al hombre de un fuerte deseo de preservación, le dio también los medios para lograr ese fin.[2] El deber (y el derecho correlativo) de caridad es la forma bajo la cual *persiste* el contenido normativo del derecho a los medios de preservación una vez iniciado el proceso histórico de apropiación privada de la tierra y de los recursos naturales en general.

En el pasaje citado, la "justicia" remite, en cambio, a los derechos de propiedad legítimamente adquiridos y el respeto que se les debe. Se trata de una categoría que se aplica al reconocimiento y la garantía de los títulos de propiedad sobre bienes objetivos: los que mezclan su trabajo con recursos externos (conforme a las reglas y los límites que impone la ley natural) tienen un derecho basado en la justicia a tenerlos en propiedad y a que su propiedad se les garantice.[3] En este sentido, la teoría de la justicia de Locke podría ser catalogada, usando una denominación acuñada por David Miller, como una "teoría de la justicia propietaria" (Miller, 1980: 2-15), dado que la propiedad es el concepto fundamental por referencia al cual Locke define esta virtud social.

[1] La traducción de todas las citas del *First Treatise* de Locke es propia.
[2] "…los hombres, una vez nacidos, tienen derecho a su preservación y, *consecuentemente*, a comida y bebida, y a las demás cosas que la naturaleza provee para su subsistencia…" (Locke 2008b: 286). Énfasis añadido.
[3] De modo semejante, las personas tienen un derecho basado en la justicia sobre aquellos bienes heredados que fueron adquiridos legítimamente por sus antepasados.

Aparte del mencionado pasaje del *Primer tratado* de Locke, muchos otros textos apoyan la interpretación de la justicia lockeana como justicia "propietaria" o "relativa a las pertenencias". Las primeras referencias más extensas de Locke en torno de la justicia aparecen en los *Ensayos sobre la ley natural*, de c. 1663-4, donde se afirma categóricamente que sin propiedad la justicia es inconcebible (Locke, 2004a: 132). Este vínculo se vuelve todavía más claro en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, donde Locke define a la injusticia como "tomar de otros, sin su consentimiento, lo que su trabajo honesto les ha otorgado" (Locke, 1999: 566) y afirma:

> Donde no hay propiedad, no hay injusticia", es una proposición tan cierta como cualquier demostración de Euclides, pues como la idea de propiedad es la de un derecho a algo, y la idea a la que se da el nombre de injusticia es la invasión o la violación de ese derecho, es evidente que una vez establecidas esas ideas, y una vez anexados a ellas esos nombres, puedo saber con certeza que esa proposición es verdadera, al igual que sé que lo es la que establece que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos. (Locke, 1999: 548)

En su tratado pedagógico de 1693, *Pensamientos sobre la educación*, Locke insiste sobre esta relación al afirmar que los niños, en la medida en que no tienen la madurez suficiente para comprender la idea de propiedad, son incapaces de conocer el significado de justo e injusto (Locke, 1986: 150).

Entendida de este modo, la justicia expresa una exigencia que entra en conflicto con los requerimientos emanados del principio de caridad: para cumplimentar estos últimos un individuo debe renunciar a posesiones que le pertenecen justamente. Así lo entendieron varios intérpretes de Locke que, en consecuencia, buscando resolver esta tensión inherente a su teoría, optaron por minimizar la importancia del deber de caridad en la misma. Edward Andrew, por ejemplo, ubica a Locke como el punto culminante de un proceso de disociación gradual de dos elementos que, según afirma, en el pensamiento cristiano pre-moderno se encontraban compenetrados: la caridad cristiana y los derechos de propiedad. Según Andrew, como culminación de este proceso se llegó al punto en que fue posible distinguir entre un "concepto cristiano de justicia" que *incluye* la idea de caridad, y un "concepto de justicia basado en derechos" [*rights-based justice*] que la excluye –siendo Locke, a su juicio, un representante paradigmático de

esta última concepción (Andrew, 1988: 53-65).[4] John Winfrey, por su parte, traduce la contraposición lockeana entre justicia y caridad como el equivalente de la oposición entre "mérito" y "necesidad" respectivamente, y la presenta en términos de un "dilema moral" que Locke debe resolver de alguna manera y que, de hecho, resuelve en favor del mérito (es decir, de la justicia). (Winfrey, 1981: 423)

Sin embargo, la evidencia textual deja poco espacio para la especulación y contradice estas lecturas. Frente al conflicto de derechos de propiedad y de caridad, Locke expresamente inclina la balanza en favor de los segundos. Esto puede apreciarse en el parágrafo del *Primer Tratado* arriba citado:

> Dios, Señor y Padre de todos, no ha dado a ninguno de sus hijos tal propiedad sobre su porción particular de las cosas de este mundo, sino que ha concedido a su hermano necesitado un derecho sobre el excedente de sus bienes, de forma que, en justicia, no se le pueden negar cuando sus necesidades apremiantes los reclamen. (…) Y siempre será pecado que un hombre de posición deje perecer en la necesidad a su hermano por no darle algo de lo que mucho tiene… (Locke, 2008a: 170)

La prevalencia de las exigencias de la caridad también se confirma, aunque menos explícitamente, en el *Ensayo sobre la ley de pobres* de 1697.[5] Allí Locke propone un sistema de asistencia de los indigentes que impone ciertas obligaciones a los propietarios de excedentes, como la transferencia de recursos para instrumentar la asistencia y el empleo compulsivo de mano de obra desocupada en las tierras y talleres de su propiedad.[6] En ese ensayo la palabra "caridad" prácticamente no aparece. Sin embargo, en él nos encontramos nada menos que con el correlato jurídico-político del deber de caridad que en el *Primer tratado* aparecía postulado como un imperativo moral. Locke propone allí dos sistemas complementarios de institucionalización del deber moral de caridad. Por un lado, considera que aquellos individuos totalmente incapaces de trabajar (y, por este motivo, totalmente incapaces de preservarse a sí mismos), deben beneficiarse de las transferencias de recursos de sus congéneres mejor situados instrumentada o regulada por el Estado. Me referiré a esta forma mínima de

[4] Los autores previos a Locke que, según el relato de Andrew, forjaron este camino fueron, principalmente, Hugo Grocio, Thomas Hobbes y Samuel Pufendorf.

[5] El título original es "A Report to the Board of Trade to the Lords Justices 1697, Respecting Relief and Unemployment of the Poor". Para abreviar, en adelante me referiré a este escrito como "Report".

[6] Las *English Poor Laws* fueron un conjunto de medidas pensadas para lidiar con el problema de la pobreza extrema surgidas en Inglaterra a partir de la Edad Media tardía. Con su "Report" Locke interviene en el debate que se suscita en la década de 1690 acerca de cómo reformar dicho sistema para volverlo más eficiente.

redistribución convalidada por Locke con el nombre de "caridad caritativa". La denominación, deliberadamente redundante, pretende establecer un contraste con la otra forma de asistencia propuesta por Locke, a saber, la que tiene por objeto a aquellas personas que sí pueden garantizar su propia subsistencia (total o parcialmente) y que, sin embargo, no lo hacen. Empleando una expresión contradictoria, llamaré a esta forma de asistencia como "caridad no caritativa".

¿En qué consiste la caridad caritativa y cómo se financia? Es preciso distinguir aquí dos circuitos complementarios: la caridad pública, instrumentada por el Estado, y la caridad privada, librada a la voluntad de los particulares aunque regulada por el Estado. Para financiar la caridad caritativa pública Locke está de acuerdo con la recaudación descentralizada de un impuesto a los propietarios, algo ya contemplado en la Ley de Pobres vigente cuando él escribe el *Report*. También avala la existencia de un circuito paralelo de caridad privada. Especialmente interesante resulta la asistencia prevista por Locke para el caso de aquellos individuos que no trabajan –aunque son aptos para hacerlo– bajo el falso pretexto de no conseguir empleo (caridad no caritativa). Si bien no se les proporcionará el sustento en forma inmediata, se les forzará a apropiarse de lo necesario, esto es, a procurárselo a través de su trabajo. De acuerdo con la reforma que impulsa Locke, el guardián de pobres de cada parroquia[7] deberá hacer pública la situación de toda persona que manifieste no conseguir trabajo y solicitar a los terratenientes del lugar que la empleen voluntariamente por un salario inferior al del mercado. Esto último no sólo está pensado como incentivo dirigido a captar el interés de los potenciales empleadores sino, además, como castigo para el desempleado. Locke considera que el desempleado es responsable o culpable de su situación: si nadie lo ha contratado aún, ello tiene que deberse a un defecto propio (de honestidad o de habilidad) (Locke, 2004c: 188) por el que el desocupado debe "sufrir" las consecuencias. Si nadie acepta contratar voluntariamente a los desempleados, entonces el guardián de pobres podrá obligar a los terratenientes de la parroquia a hacerlo alternadamente. En caso de que alguien se resista a acatar la orden del guardián de pobres, lo mismo tendrá que pagar al desocupado el salario de subsistencia.

[7] Las unidades jurisdiccionales más elementales, responsables del cuidado de los indigentes locales.

2. "Justicia como imparcialidad" y caridad

Otro texto iluminador para esclarecer la cuestión del significado del concepto lockeano de justicia y su relación con el de caridad es el ensayo "Venditio", de 1695.[8] En este texto el concepto de justicia que Locke tiene en mente es otro, aunque no incompatible con el anterior:

> Si se me pregunta cuál es el principio que debe fijar el precio al cual se vende de modo de mantenerlo dentro de los límites de la equidad y la justicia, yo diría en una palabra que es el siguiente: el precio del mercado en el cual se vende. Pienso que quien sea que se atenga a esto en lo que sea que vende está libre de que se le impute robo, extorsión u opresión u otro cargo... (Locke, 2004b: 340)

La justicia es aquí una categoría que se predica de los intercambios comerciales: estos se realizan con justicia cuando se atienen al precio fijado por el mercado (esto es, el establecido por el libre juego de la oferta y la demanda). Las razones que aduce Locke para sostener que el precio justo es el precio de mercado pueden resumirse bajo la forma de dos argumentos. El primero es el conocido argumento de su escrito de 1691, "Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest and the Raising the Value of Money", basado en consideraciones de eficiencia: si uno intenta vender a un precio diferente al de mercado, esto termina siendo autofrustrante (Locke, 1968). El segundo argumento, en cambio, es novedoso y tiene, además, un contenido moral: el precio de mercado cumplimenta las exigencias de la justicia y es por ello que es inmoral vender a otro precio.

Locke desarrolla estos argumentos mediante un par de casos ligeramente diferentes. El primero es el siguiente: supongamos que el precio del trigo sube, de un año para el otro, de 5 chelines el costal a 10. ¿Es justo –pregunta Locke– que un comerciante venda este año a 10 chelines lo mismo que un año atrás vendía a 5? Su respuesta es que el nuevo precio es perfectamente justo, y ello por dos razones. En primer lugar, si un comerciante de trigo intentara vender el trigo de este año al precio del año anterior, otro "se lo compraría a este precio barato y se lo vendería a otros al precio de mercado de modo tal de sacar provecho de su debilidad y quedarse con una

[8] Se trata de un ensayo breve al que se le ha prestado poca atención. Nadie hizo referencia a él al ocuparse de los escritos económicos de Locke y aparece mencionado muy pocas veces en la literatura sobre su teoría política. La primera referencia en esta línea aparece en Dunn (1968: 68-87). Al final de su artículo Dunn publicaba por primera vez este escrito de Locke.

parte de su dinero." (Locke, 2004b: 340). La perspectiva de la ganancia económica actúa como incentivo para que los individuos se dediquen a la reventa, con el resultado de que los revendedores se quedan con un ingreso que, de otro modo, hubiese ido a parar al vendedor de trigo. Tampoco los compradores se ven beneficiados. La conclusión es que el comerciante que vende a un precio menor al de mercado para sacar ventaja y ganarle a sus competidores, termina por perjudicarse (y, para peor, sin beneficiar a los consumidores). En este sentido, su conducta es autofrustrante.

A continuación, Locke introduce una variante en el caso para desarrollar un segundo argumento que, a diferencia del anterior, sí tiene un contenido moral. Ahora el planteo es el siguiente: ¿qué pasa si el comerciante de trigo decide, movido por un sentido de la caridad, venderles a los pobres (y sólo a ellos) a un precio inferior al de mercado? Locke responde que "esto es, desde ya, caridad, pero no es lo que la justicia propiamente dicha exige" (Locke, 2004b: 340): si es injusto venderle a un hombre pobre a 10 chelines el costal, es igualmente injusto venderle a un hombre rico al mismo precio, "pues la justicia no tiene sino una única medida para todos los hombres" (Locke, 2004b: 340). El principio moral que establece Locke es, entonces, que la justicia exige que todos sean tratados por igual y por eso el precio de mercado es el precio justo, porque se aplica por igual a todos los hombres, sin discriminar –por ejemplo, entre pobres y ricos. Cualquiera que vende una misma mercancía a un precio a una persona y a otro precio a otra, viola el principio de justicia.

Pero si bien la justicia así entendida, como trato imparcial, es el principio fundamental por referencia al cual debe regirse el intercambio entre individuos, una vez más Locke deja en claro que, en ciertas ocasiones, debe hacerse a un lado para dar paso a la caridad. Es perfectamente justo vender los propios productos al precio que sea que determine el mercado, pero puede haber circunstancias excepcionales en las que la caridad demande una acción que está por encima de lo que exige la justicia. Locke ilustra esta idea comparando dos ciudades, una en la que nadie pasa hambre y se vende el trigo a 5 chelines el costal, y otra en la que, por el contrario, impera el hambre y el costal se vende a 20 chelines. No ve injusticia alguna en que, en esta segunda ciudad golpeada por el hambre un comerciante venda el trigo cuatro veces más caro de lo que se vende en la primera, "pues éste vende al precio que fija el mercado en el que se encuentra, y no le vende más barato a Thomas de lo que le vendería a Richard" (Locke, 2004b: 342). Sin embargo, Locke considera que la conducta maximizadora del

vendedor, por justa que sea, no debe ir tan lejos como para hacer que los habitantes de su pueblo mueran de hambre. Es legítimo que el vendedor busque vender el trigo al máximo precio posible

> …con todo, si lo eleva hasta el punto en que tienen que darle más de lo que son capaces, o se aprovecha a tal extremo de sus necesidades presentes que no les deja medios para subsistir, entonces ofende el principio común de la caridad que lo alcanza en tanto que hombre y, de morir alguno de éstos de hambre, sin duda se lo considerará culpable de homicidio. (…) *está obligado a sufrir alguna pérdida y transferir algo de lo propio* para salvar a un tercero de morir de hambre. (Locke, 2004b: 342-343)

3. Conclusión

Como hemos visto, para Locke la justicia y la caridad no son fácilmente conciliables. Las exigencias emanadas de uno y otro principio entran en conflicto y es preciso sentar posición respecto de cómo ponderarlos. Desdibujando las rígidas coordenadas ideológicas dentro de las cuales lo circunscribieron por décadas intérpretes y epígonos contemporáneos, Locke no descarta como inmoral el deber de transferir recursos legítimamente propios a terceros que se encuentran en una situación de necesidad extrema. Por el contrario, considera que es inaceptable dejarlos morir. Tanto en el *Primer tratado* como en "Venditio" sostiene que quien deja morir de hambre a un semejante por negarle algo de lo propio, es culpable de homicidio. Ocurre que su principio de justicia no tiene un carácter absoluto tal que excluya cierta redistribución con fines (mínimamente) igualitarios.

Mientras que la justicia exige que todos los hombres sean tratados por igual –y se respeten sus propiedades–, la caridad debe sobreponerse a la justicia cuando está en peligro una vida y exige un trato diferencial y un acto positivo de transferencia de recursos. Por debajo de la estructura de las convenciones sociales, flexible y diversa (entre ellas el mercado o los derechos de propiedad reconocidos por el Estado), subyace el orden natural, rígido y unitario, y sus demandas –que son las demandas de Dios– no admiten excepciones. Todos los hombres tienen el deber de preservar todo lo posible a sus semejantes. Esto implica renunciar a la justicia en cualquiera de los dos sentidos

mencionados: renuncia a la exigencia de trato igualitario y renuncia al excedente de bienes legítimamente adquiridos.

Bibliografía

Andrew, Edward (1988) *Shylock´s Rights: a Grammar of Lockian Claims*, Toronto, University of Toronto Press.

Dunn, John (1968) "Justice and the Interpretation of Locke´s Political Theory", *Political Studies*.

Locke, John (2008a) "*First Treatise"*, en *Two Treatises of Government*, editado, prologado y anotado por Peter Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 141-263.

Locke, John (2008b) "Second Treatise", en *Two Treatises of Government*, editado y prologado por Peter Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 265-48.

Locke, John (1968) *Several Papers Relating to Money, Interest and Trade*, New York, Kelley.

Locke, John (1986) *Pensamientos sobre la educación*, traducción de Rafael Lasaleta, Madrid, Akal.

Locke, John (1999) *Ensayo sobre el entendimiento humano*, traducción de Edmundo O´Gorman, México, Fondo de Cultura Económica.

Locke, John (2004a) "Essays on the Law of Nature", en *Political Essays*, editado por Mark Goldie, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 79-133.

Locke, John (2004b) "Venditio", en *Political Essays*, editado por Mark Goldie, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 339-343.

Locke, John (2004c) "An Essay on the Poor Law", en *Political Essays*, editado por Mark Goldie, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 182-198.

Macpherson, Crawford B. (1962) *The Political Theory of Possesive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford, Oxford University Press.

Miller, David (1980) "Gerechtigkeit und Eigentum", *Ratio*, Heft 2, pp. 2-15.

Nozick, Robert (1990) *Anarquía, Estado y utopía*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Simmons, John (1992) *The Lockean Theory of Rights*, Princeton, Princeton University Press.

Sreenivasan, Gopal (1995) *The Limits of Lockean Rights in Property*, New York, Oxford University Press.

Strauss, Leo (1963) *Natural Right and History*, Chicago, University of Chicago Press.

Tully, James (1993) *An Approach to Political Philosophy: Locke in Context*, Cambridge University Press.

Winfrey, John C. (1981) "Charity versus Justice in Locke´s Theory of Property", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 42, No. 3.

El surgimiento de la ciencia histórica y su método en Giambattista Vico En confrontación con la *mathesis universalis* de Renato Descartes

Silvina Paula Isla (UTN-FRBA)

Vico reconoce en la historia un curso divino y un curso humano. La sociedad civil como hoy la conocemos -con sus instituciones, sus normas, sus costumbres- incluso, el modo particular de cada comunidad, de cada nación, son productos del hombre. El hombre construye la historia de las naciones y ésta es lo único que aquel puede conocer con certeza. Esto es lo que Vico resume en la frase: 'v*erum factum*'[1].

Verum- factum significa que de lo único que el hombre puede tener certeza es de aquello que él produce. La naturaleza es para Vico el lugar donde transcurre la historia humana pero los hombres no la hacemos. La naturaleza ya estaba ahí cuando el hombre apareció sobre la faz de la tierra. No podemos conocer sus leyes porque nosotros no se las damos, tampoco su esencia. El verdadero conocimiento de una cosa es de quien la realiza porque es el autor y sabe lo que hace.

Para la elaboración de esta tesis y para toda la propuesta de Vico acerca de historia, son muchas las influencias que recibe. Ya en su etapa formativa como la de sus 20 años de investigación, se vale de los jurisconsultos romanos destacados, los antiguos griegos e infinidad de historiadores, filósofos y filólogos, entre ellos muchos inmediatos antecesores y contemporáneos de diversas nacionalidades. Todos, en alguna medida, contribuyen a esta obra que, a más de sus aportes, es una creación totalmente original en su concepción, en su enfoque y características epistemológicas.

Para poder arribar a su tesis se nutre, entonces, de frondosas lecturas de sus antecesores y contemporáneos, extrayendo de ellos la simiente de su pensamiento.

Con Renato Descartes, Vico mantiene una confrontación abierta debido al perjuicio que ha acarreado, en la educación y en el progreso del conocimiento, el

[1] En el comentario hecho por J.M. Bermudo a la Ciencia Nueva Segunda, Vol. 1, se afirma que de hecho no conocemos el mundo civil gracias al modelo de la naturaleza sino que la Filosofía Civil es la que permite comprender la Filosofía Natural. *"...Así, el <<caos>> que la filosofía natural pone en el origen no es sino la versión natural, por analogía, de la <<guerra>> en el origen de la vida civil(...)* " (Cf. Vico, 1985: 27).

método geométrico. Aún así Vico imita a Descartes en la actitud crítica y retoma parte de sus ideas y de su método con un objetivo distinto, con otro contenido.

Durante la vida de Vico, el modelo de interpretación científica reinante era el de la ciencia Física. Un modelo que era mecanicista y que Vico, valora y refuta al mismo tiempo. Según Alberto Damiani, nuestro autor critica la versión de Port-Royal del método cartesiano aplicado a la educación (Damiani, 2000: 61 y 55). Este modelo pedagógico, iniciado en Francia en el siglo XVII, adoptaba el método racionalista de la crítica cartesiana que proponía a la matemática, y en especial a la geometría como modelo intelectual aplicable a todas las ciencias. En su *Autobiografía*, Vico se propone "no aceptar ni seriamente ni por juego la física mecánica de Epicuro o de Renato, que parten ambas de una posición falsa" (Vico, 1948: 26).

Su oposición no es a la geometría en sí misma. Más bien reconoce su utilidad para el desarrollo de la *inteligencia* en los niños: la geometría lineal favorece el uso de la fantasía dando "ligereza a la inteligencia por tener que recorrer todas las figuras y escoger entre todas, aquellas que se precisan para demostrar lo que se pide. Y…despertar en la época de madurez de juicio, una sabiduría elocuente, viva y aguda" (Vico, 1948: 23). Rescata, de este modo, el papel de las facultades inferiores de conocimiento como útiles en el proceso de aprendizaje. Junto con la imaginación, la memoria juega un papel importante en las *dotes de la mente juvenil* que deberían ser reguladas por la *memoria* estudiando la lengua, por la *fantasía* con los poetas, historiadores y oradores y, por último, por la *inteligencia* con la geometría lineal (Vico, 1948: 28). En última instancia, con las humanidades, que jugarían un papel fundamental y necesario en la preparación de la inteligencia para el juicio crítico. Pero como advierte Alberto Damiani: "La reivindicación de las humanidades y de la formación de las facultades no intelectivas tiene, para Vico, un sentido práctico-político, más que epistemológico" (Damiani, 2000: 63). Sus consecuencias se analizarán más adelante, viendo la repercusión en su propuesta acerca del derecho universal que se funda en la historia natural de las naciones. En la construcción que cada nación realiza de su historia particular, las capacidades cognoscitivas inferiores juegan un rol fundamental en la estructuración de una historia ideal eterna común.

Con respecto al uso de la imaginación, tan importante para Vico, Descartes la deja de lado, aunque no absolutamente. Piensa que nos servimos de cuatro facultades para cualquier conocimiento: el entendimiento, la imaginación, los sentidos y la

memoria, pero "sólo el entendimiento es capaz de percibir la verdad; no obstante, debe ser ayudado por la imaginación, los sentidos y la memoria, para no descuidar al azar nada de lo que se ofrece a nuestra industria" (Descartes, 1981: 89). Sin embargo, considera al acto de conocer *propiamente las cosas* una *fuerza puramente espiritual* (Cf. Descartes, 1981: Regla XII) aunque el "entendimiento, en efecto, puede ser movido por la imaginación". Por eso concluye: "Si el entendimiento se ocupa de lo que nada tiene de corporal o de semejante a lo corporal, no puede ser ayudado por las facultades de que acabamos de hablar, antes al contrario, (…) es preciso apartar los sentidos y desnudar en la medida de lo posible la imaginación de toda impresión distinta" (Descartes, 1981: 95-96).

Es así que para un acto de entendimiento que se proponga claridad, los sentidos serán un estorbo pernicioso o al menos un obstáculo.

Despojándose de lo sensible, Descartes aparta la imaginación del conocimiento puro o intelectual. Los sentidos externos se vuelven un obstáculo[2] y, por lo tanto, también la imaginación, que representa conjunta e internamente esas cualidades sensibles, que fueron captadas separadamente. Vico, en cambio, ve en la imaginación de los pueblos el paso del estado salvaje al humano primitivo. Hubo un primer momento de representación fantástica en la historia de la humanidad, con un equivalente lenguaje poético. En su obra Ciencia Nueva Segunda afirma:

> El principio de tales orígenes de las lenguas y de las letras es que los primeros pueblos del gentilismo, por una demostrada necesidad de naturaleza, fueron poetas (…) Estos caracteres poéticos eran ciertos géneros fantásticos (o bien imágenes, por lo general de sustancias animadas, de dioses o de héroes, formadas por la fantasía)…como las fábulas (Vico, 1985: 34).

Este lenguaje -como las otras dos lenguas que Vico refiere- se corresponde con una de las tres edades de la humanidad. En cada edad primó una clase de jurisprudencia. En la primera época, la edad de los dioses, rigió la teología mística y de ahí la importancia de recurrir a la imaginación. Como la niñez de la humanidad, con un lenguaje metafórico, los primeros humanos se expresaron con una lengua figurada que representaba sus necesidades y, con ella, la historia ideal eterna. He aquí la importancia de los mitos en los que "estuvieran escondidos los misterios de la susodicha sabiduría vulgar", elaborada por los *poetas teólogos*, quienes no sólo interpretaban los oráculos

[2] Cfr. Con la digresión que realiza Descartes (1986a: Cap. IV; 1986b: II y III).

revelando sus misterios sino que además son considerados los fundadores de la humanidad gentil" (Vico, 1985: 37). Las fábulas serían una muestra de esta especie de sabiduría connatural y por qué no, congénita. Explícitamente fue buscada por los posteriores sabios, los filósofos, e implícitamente pertenece a un *haber* común a toda la humanidad, un tesoro que guardan todas las naciones, aún cuando aparezca en su medida y tiempos adecuados para cada una.

La crítica que Vico formula a la geometría pasa por la pretensión de Descartes de aplicar su método a todas las ciencias, como por ejemplo a la Física. Como afirma Damiani: "Vico…rechaza el supuesto racionalista de la estructura matemática de la naturaleza" -*mathesis universalis*-. "El experimento es, para Vico, una obra particular de la geometría que ofrece una explicación verosímil de fenómenos particulares" que son los que el científico produce por medio de experimentos. La naturaleza misma permanece desconocida para el físico que la indaga, puesto que "mediante la idealización geométrica no puede inferirse un conocimiento científico -universal y verdadero- sobre la naturaleza" (Damiani, 2000: 32).

Para hacer ciencia, se deben conocer no sólo las características externas del objeto sino el proceso por el que se produjo. Y, puesto que el hombre no puede conocer sus procesos, por no ser autor de la naturaleza, tampoco puede hacer ciencia.[3] Ciencia es *scire per causas*, o sea "el conocimiento del género o del modo con que se hace la cosa y de hacer la cosa, en tanto que la mente conoce el modo porque compone los elementos."[4] Esto significa que sólo Dios puede conocer la naturaleza del mundo físico porque es su creador. Por lo tanto habrá que buscar cuál es el objeto de conocimiento adecuado para el hombre o, en otras palabras, descubrir qué es lo que el hombre causa y compone en sus elementos y puede conocer en su género y su modo de producción porque *él mismo lo produce.*

Sin embargo, tanta es la influencia de Descartes que, al exponer Vico su método, establece: "(…) Pruebas que nos parecerán *claras y distintas"* (Vico, 1985: 344) (Cfr. Descartes, 1986a: 49) y siguiendo con la misma idea, haciendo una clara alusión al '*cogito cartesiano'* reafirma: "Por lo que la verdadera prueba continua que haremos será la de *examinar y reflexionar si nuestra mente humana*, en la serie de los posibles que le

[3] Todo el capítulo 1 de Damiani refiere a ese punto: "Cuando el hombre en sus intento de investigar la naturaleza advirtió, al fin, que de ninguna manera podía asirla, , por no tener dentro de sí los elementos de que se componen las cosas…"[*Liber maphysicus,* 42/32 en Damiani (2000: 33)
[4] Cfr. *Liber Metaphisicus 36/28* (Damiani, 2000: 33).

está permitido entender, y en tanto que le está permitido, puede pensar en más o menos u otras causas de aquellas de donde se originan los efectos de este mundo civil" (Vico, 1985: 345).

La mente es el lugar de la certeza, en donde hurgamos para encontrar la mayor de causas posibles a los hechos del mundo construido por los hombres, que es el mundo civil. Al respecto Damiani nota una diferencia considerable con Descartes. Vico busca, a partir de los hechos que la experiencia constata en el mundo civil, encontrar el mayor número de causas posibles para averiguar cuál será la más apropiada. Descartes, en cambio, deduce de ciertas verdades primeras todos los efectos del mundo físico. Se confrontan la *síntesis viquiana*[5] con el *análisis cartesiano*. Vico interpreta la teoría crítica del cartesianismo como una actitud de soberbia porque da grado de verdad a aquello de lo que sólo podemos obtener verosimilitud. La naturaleza ha sido creada por Dios. Entender sus principios es *pretender mirar la naturaleza desde la mente divina*, puesto que la "condición de posibilidad del conocimiento verdadero es haber producido el propio objeto de conocimiento" y el hombre no es autor de la naturaleza (Damiani, 2000: 37).[6]

Prosiguiendo con las coincidencias, en las *Reglas para la dirección de la mente*, Descartes asevera que en cualquier tema que consideremos "no es lo que otro piensa o lo que nosotros mismos conjeturamos lo que hay que buscar, sino lo que podemos ver por intuición con claridad y evidencia" (Descartes, 1981: 41), descartando de este modo todas las opiniones vanas vertidas hasta el momento. En la explicación de la regla refiere a los hombres de estudio -que en Vico serían tanto filósofos como filólogos- que habían defendido "cosas oscuras y desconocidas, que solamente las conjeturas probables les permitían alcanzar" (Descartes, 1981: 43). Vico es igualmente crítico, en su *Autobiografía*, proclamándose descubridor de una "nueva ciencia merced a una nueva manera crítica de juzgar el núcleo verdadero de los autores dentro de la tradición vulgar de las naciones, tras los cuales, y después de miles de años, vienen los escritores sobre los que versa esta crítica así usada" (Vico, 1948: 80-81). Termina descalificando, precisamente, a todos los historiadores que habían examinado los orígenes del hombre

[5] La síntesis sería producto del *ingenio*, facultad que diferencia al hombre del animal y que Vico resalta junto a la imaginación y a la memoria. "El ingenio es, por tanto, la capacidad anímica que tiene el hombre de unir lo diverso, la facultad de síntesis". (Cfr. Damiani, 2000: 62), que refiere al *Liber Metaphisicus*, 126/87.

[6] Para las demás ideas vertidas en este párrafo véase (Damiani, 2000: 37-40) y, en general, todo el Capítulo I.

desde una concepción errónea y no corroborada por los hechos, justamente por la lejanía de esos orígenes y las falsas interpretaciones de los doctos. Asimismo Descartes revisa todos los conocimientos filosóficos aceptados hasta su época. Pone en tela de juicio la verdad de las doctrinas que no han sido actualizadas por los avances de las ciencias, las cuales seguirán progresando y arribando a nuevas conclusiones. Es por eso que hay que buscar un punto firme de apoyo, una certeza primera de la que no podamos dudar. La duda lo conduce a la irrefutable percepción de que si duda piensa y si piensa existe. Desde un acto de reflexión autoconsciente descubre su punto de partida: el *cogito.*

Con esta confianza en su capacidad intelectual Descartes pide evitar los errores de los filósofos que le antecedieron realizando "una recensión de todos los actos de nuestro entendimiento que nos permiten llegar al conocimiento de las cosas, sin ningún miedo a engañarnos" (Descartes, 1981: 43).[7] Admite sólo dos actos del entendimiento que le conduzcan a las certezas esperadas para adquirir la ciencia, sin malgastar energías intelectuales desviándose del camino de su investigación, ascendiendo gradualmente en el conocimiento y nunca tomando lo falso por verdadero. Estos caminos son la *intuición y la deducción* (Descartes, 1981: 47). Vico también recurre a la intuición cuando en el elemento XII de la Ciencia Nueva Segunda, confirma al *sentido común* como "un juicio sin reflexión alguna, comúnmente sentido por todo un orden, por todo un pueblo, por toda una nación, por todo el género humano" (Vico, 1985: 1429). Tanto lo confirma que asegura que hasta entonces las naciones han estado en tinieblas por no haber sido suficientemente críticos con los autores de las naciones que atribuyeron el origen del hombre como tal al momento en que apareció la escritura. Por eso Vico se sabe inaugurando una *nueva arte crítica* (Vico, 1985: 143). Vico se propone probar en su obra que el *derecho natural de las gentes* nace en cada pueblo de un modo espontáneo, sin influencias de naciones extranjeras porque propone que: "Las ideas uniformes nacidas en pueblos enteros desconocidos entre sí deben tener un motivo común de verdad" (Vico, 1985: 144). Este principio fundamental junto al del *sentido común* serán el eje transversal de toda la Ciencia Nueva. Serán sus ideas claras y distintas, captadas por simple intuición.

Pero Vico también se descubre cartesiano en el uso de la conciencia, como el lugar del conocimiento cierto, pero con distintos contenidos a los de Descartes. Para

[7] Ver también en p.78: "admiran en los filósofos ciertas razones sublimes (…) que nadie ha examinado suficientemente en sus detalles; son sin duda gentes insensatas que prefieren las tinieblas a la luz".

éste las verdades que están en nuestra conciencia son ciertas en tanto han sido deducidas de axiomas primeros, de verdades claras y distintas, por el método deductivo-analítico[8], descartando por ello todo lo sujeto a duda, es decir, los productos de la actividad sensitiva (ya cognoscitiva como afectiva), las opiniones, las costumbres y la ética[9]. Estas dos últimas sólo las mantiene por una necesidad de convivencia social porque para el caso, de no tomarlas como tales, debería retirarse del mundo para reflexionar sin ellas; pero no por eso las considera ciertas, sólo verosímiles. Vico, en cambio, toma las costumbres humanas como el centro de su reflexión, el objeto propio de su ciencia que aporta nuevos criterios de interpretación científica. Ciencia[10] es, para Vico, lo que hacemos con nuestra mente trascendiendo el orden de lo empírico. Pero no desde ideas innatas que se actualizan en la medida que el hombre tiene contacto con el mundo sensible, sino desde una idea eterna, que es la divina providencia, que actúa de un modo natural -sin que el hombre lo perciba- en los acontecimientos humanos que construyen el mundo civil, lo ordenan y lo dirigen. En Descartes ese orden está asegurado por un universo pensado por Dios en fórmulas matemáticas, entonces la misión del hombre -no sólo el de ciencia sino cualquiera que quiera obrar con determinadas certezas en su vida- es descifrar esas claves matemáticas con las que Dios pensó el mundo. En Vico, descubrir en el proceder de las naciones la acción de la providencia divina

Del mismo modo que Vico, Descartes revisó las verdades y principios que se daban por aceptados en su época, todo fue puesto en duda, salvo la moral (Descartes, 1986a: 53) y las verdades de fe (Descartes, 1986a: 57-58). Descartes también pide revisión e intenta alcanzar verdades universales que son axiomas pero no partiendo de los hechos sino de lo razonablemente establecido por una razón autónoma, autosuficiente como para deducir desde ella toda la realidad. Su método, el matemático, o más bien el geométrico, intenta poner a la realidad empírica un corsé racional, que la limita no sólo en lo metodológico sino en el saber mismo. Mientras que para Descartes las costumbres no son dignas de considerar por su método científico, para Vico son las más ciertas de todas por ser el resultado de quien las investiga, es decir, del propio

[8] Finalizando la Regla II, Descartes concluye: "no debe uno ocuparse de ningún tema sobre el cual no pueda tener una certeza tan grande como la de las demostraciones de la aritmética y la geometría." (Descartes, 1981: 41).

[9] Toda la 1' Parte del "Discurso del Método" relata su proceso de selección y qué aspectos de cada disciplina o labor le llevaron a dejar a cada una de lado cuando intentó buscar una primera certeza. (Cfr. Descartes, 1981: Regla III)

[10] Según Damiani (2000) Vico adopta la definición aristotélica de ciencia como '*conocimiento cierto por sus causas'*.

hombre. Y el método, tan elevado y estricto para Descartes, es para Vico cosa de niños que se inician en las ciencias.

Vico asume un modo progresivo de la capacidad de aprendizaje, que parte de lo concreto y particular que el niño se representa con sus facultades representativas sensitivas. Las mismas son necesarias para alcanzar el juicio crítico defendido por Descartes. Sin ellas el espíritu humano queda mutilado, limitando el conocimiento a un nivel superior espiritual, pero extirpado de todo fundamento en la realidad. El único conocimiento verdadero queda limitado, en el pensamiento cartesiano, a ideas abstractas sin fundamento *in re.* Para Vico la mente necesita del material previo que le brindan las facultades inferiores de conocimiento sensible (externas e internas), sin las cuales es imposible juzgar bien, y juzgar es propio de la crítica (Vico, 1948: 23)[11].

Bibliografía

Damiani, Alberto Mario (2000) *Giambattista Vico: La ciencia anticartesiana*, Buenos Aires, Almagesto.

Descartes, René (1981) *Reglas para la dirección de la mente* (1628), Buenos Aires, Aguilar, trad. Francisco de P. Samaranch.

Descartes, René (1986a), *Discurso del método* (1637), Madrid, Espasa-Calpe, trad. Manuel García Morente.

Descartes, René (1986b), *Meditaciones Metafísicas* (1641), Madrid, Espasa-Calpe, trad. Manuel García Morente.

Löwith, Karl (1968) *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la Filosofía de la Historia*, Madrid, Aguilar, trad. Justo Hernández Buján, pp.166-196.

[11] La idea de *mutilación* mencionada en este párrafo ha sido extraída de Damiani. La misma puede encontrarse especialmente en el cap. III de *Giambattista Vico: la ciencia anticartesiana*. En el cap. IV insiste sobre esta idea: "Los hombres educados en el racionalismo sufren una mutilación de sus facultades no intelectivas (la fantasía, la memoria y el ingenio) que tienen por objeto lo verosímil" (Damiani, 2000: 71-72)

Reale, Giovanni y Antiseri, Darío (1999) *Historia del pensamiento filosófico y científico. Tomo II. Partes cuarta y séptima*, Barcelona, Herder.

Vico, Giambattista (1948) *Autobiografía* (1725), Buenos Aires, Espasa-Calpe.

Vico, Giambattista (1985) *Principios de una Ciencia Nueva. En torno a la naturaleza común de las naciones* (1744), Vol. I y II, Madrid, Orbis S.A., trad.: J.M. Bermudo.

Los límites de fisiólogo. Apuntes sobre el sentido y el alcance de la terminología materialista en la obra de Friedrich Nietzsche

Pablo R. Olmedo (UNRC-CONICET)

Para la vida y la obra de Nietzsche, 1878 significa la culminación de un proceso de cambio comenzado algún tiempo antes. Ese año es el de la publicación de *Humano, demasiado humano*, obra que es una suerte de declaración de principios: ya no más filiación a la metafísica de la voluntad de Schopenhauer, pero, sobre todo, ya no más adhesión al proyecto de reforma cultural impulsado por Wagner. Más tarde, en su autobiografía intelectual, *Ecce Homo*, Nietzsche dirá al respecto: "*Humano, demasiado humano* es el monumento de una crisis" (Nietzsche, 2007: §1, 79).

La necesidad de encontrar un modo diferente de hacer filosofía será uno de los motores que movilizarán este nuevo periodo del pensamiento de Nietzsche. A partir de aquí, los problemas filosóficos presentan nuevos tintes y, por lo tanto, exigen ser tratados de manera que sus múltiples matices no se pierdan de vista: "Todo lo que necesitamos –escribe Nietzsche- y que sólo gracias al nivel actual de las ciencias particulares puede sernos dado, es una *química* de las representaciones y los sentimientos morales, religiosos, estéticos…" (Nietzsche, 2007: §1, 44).

Una vez que ha aceptado que "todo ha devenido", que "no hay *datos eternos*", y, por lo tanto, tampoco "verdades absolutas", el filósofo reconoce la necesidad de un "*filosofar histórico*", que lleve consigo la "virtud de la modestia" (*Ibidem*: §2, 44). Es decir, de una filosofía que renuncie a la antigua pretensión de la metafísica de conocer la esencia, lo *en-sí*, de la realidad, y, al mismo tiempo, asuma la tarea de estudiar los problemas teniendo a la vista todos los avatares de su génesis y posterior desarrollo. Una de las características principales del nuevo modo de filosofar es su cercanía con las ciencias naturales:

> con la religión, el arte y la moral no tocamos la «esencia del mundo en sí»; estamos en el dominio de la representación y ningún «barrunto» puede llevarnos más allá. Con toda tranquilidad se abandonará a la fisiología y a la historia de la evolución

> de los organismos y conceptos la pregunta por cómo puede nuestra imagen del mundo diferenciarse tan nítidamente de la esencia elucidada del mundo (*Ibidem*: §10, 47).

El nuevo filósofo hará las veces de fisiólogo y, más tarde, también de psicólogo, entendiendo esta ciencia desde la ontología de las fuerzas ensayada por Nietzsche a lo largo de los años '80 (Nietzsche, 1983: §23, 45-46). Pero ¿cuál es aquí el sentido del término "fisiología"? ¿Qué significa la expresión "*química* de las representaciones y sentimientos morales"? ¿Debemos aceptar la existencia de visos de una concepción materialista de la realidad en la filosofía de Nietzsche? El problema es que en una filosofía de las perspectivas, en la que nunca damos con los hechos, sino siempre con las interpretaciones que hacemos de ellos, es difícil, si no imposible, admitir el materialismo. La respuesta a estos interrogantes la encontramos formulada por el filósofo de manera explícita en una de sus últimas obras, *La genealogía de la moral*. Aquí, al exponer el sentido del "*instinto curativo*" del sacerdote ascético, que sirviéndose de conceptos "paradójicos y paralógicos" como "culpa", "pecado", "condenación" ha logrado reorientar el resentimiento de los enfermos, y tras afirmar que el sentimiento de «pecado» no es una realidad de hecho "si no más bien tan sólo, la interpretación de una realidad de hecho, a saber, de un malestar fisiológico – visto este último desde una perspectiva religioso moral", Nietzsche concluye:

> Un hombre fuerte y bien constituido digiere sus vivencias (incluidas las acciones, las fechorías) de igual manera que digiere sus comidas, aunque tenga que tragar duros bocados. Cuando «no acaba» con una vivencia, tal especie de indigestión es tan fisiológica como la otra –y muchas veces, de hecho, tan sólo una de las consecuencias de la otra. –Aún pensando así, se puede continuar siendo, sin embargo, dicho sea entre nosotros, el más riguroso adversario de todo materialismo (Nietzsche, 1998: Tratado III, §16, 150).

Nietzsche afirma abiertamente, aunque con alguna reserva –que se deja oír en ese "dicho sea entre nosotros"- que no acepta el punto de vista del materialismo. Pero dice esto, luego de haber realizado un análisis del sentimiento de pecado en clave fisiológica. Debemos entonces reformular los interrogantes que acabamos de hacer, y preguntar: ¿en qué medida es Nietzsche un adversario del materialismo? ¿Cuál es el alcance de su crítica? Y, aún, ¿de qué manera se sirve del lenguaje de la fisiología para sus análisis críticos?

En este punto, podemos escuchar los ecos que dejaron en la obra de Nietzsche las ideas de F. A. Lange. En 1867, en la época de estudiante de filología en Leipzig, Nietzsche leyó detenidamente la obra capital de Lange, *Historia del materialismo*. Esta obra no sólo causó una impresión muy viva en el joven estudiante, sino que además significó una de las principales fuentes para su formación filosófica. Perteneciente a la tradición neokantiana, Lange realiza una apropiación crítica del materialismo que dejará huellas profundas en el pensamiento de Nietzsche. A diferencia de Kant, Lange considera que no son las categorías puras -trascendentales *a priori*- del entendimiento las que ordenan el cúmulo ininteligible de sensaciones; para él, por el contrario, aquellas categorías son el resultado de "nuestra organización psicofísica":

> con la misma necesidad mecánica, según la cual todo está coordenado, nacen también en nosotros las representaciones que deben su esencia particular a nuestra organización, aunque sean provocadas por el mundo exterior; en torno del alcance más o menos grande de las consecuencias de estas observaciones gira toda la cuestión de la cosa en sí y del mundo de los fenómenos; la fisiología de los órganos de los sentidos es el kantismo desenvuelto o rectificado (Lange, 1903: Tomo II, 441)

Para Lange no son las categorías del entendimiento puro, las que ordenan *a priori* la experiencia; por el contrario, son las mismas sensaciones las que se relacionan entre sí y dan lugar a una organización psicofísica que estructura el mundo fenoménico. De aquí no se sigue que Lange proponga el reemplazo de la filosofía trascendental por un materialismo a secas. Él continúa afirmando la imposibilidad de conocer el mundo *nouménico*, sólo que parte desde otro fundamento para establecer la división entre fenómeno y cosa en sí. El fragmento que acabamos de transcribir deja bien en claro cuál es su propósito: "toda la cuestión de la cosa en sí y del mundo de los fenómenos" no se resolverá por medio de la filosofía trascendental, tal como la presentó Kant, sino mediante una "fisiología de los órganos de los sentidos". Desde esta perspectiva, la totalidad del mundo fenoménico, incluso el propio cuerpo y, por lo tanto, los propios órganos sensoriales, siguen perteneciendo al ámbito de la representación. Frente al "exclusivismo materialista", que intenta explicar la actividad del entendimiento y de los sentidos por medio de algún "mecanismo físico" existente en el cuerpo, Lange pregunta: "¿qué es el cuerpo? ¿qué es la materia? ¿qué es lo físico?", y seguidamente afirma: "la fisiología actual, así como la filosofía, se verá precisada a responder: "todo esto son sencillamente nuestras representaciones, representaciones necesarias,

representaciones que resultan de las leyes de la naturaleza, pero que en todos los casos no son las cosas mismas" (*Ibidem*: 463).

Para Lange, tanto la realidad que percibimos por medio los sentidos, como nuestros "órganos visibles (corporales)", no son más que "imágenes de un mundo desconocido", y el "fundamento trascendente de nuestra organización" permanece "desconocido" para nosotros. Por lo tanto, con lo único que contamos es con "el producto de dos factores", los cuales permanecen siempre dentro del ámbito de la representación (*Ibidem*: 459).

Las ideas de Lange respecto al materialismo, así como su apropiación de la filosofía crítica de Kant ejercieron una fuerte influencia sobre el joven Nietzsche. A finales de agosto de 1866, el joven estudiante le escribía a su amigo Gersdorff:

> Tenemos que habérnoslas con un kantiano e investigador de la naturaleza sumamente culto e inteligente. Sus resultados pueden sintetizarse en las siguientes proposiciones:
> 1. El mundo de los sentidos es el producto de nuestra organización.
> 2. Nuestros órganos visibles (corporales) son, al igual que todas las restantes partes del mundo fenoménico, meras imágenes de un objeto desconocido.
> 3. Nuestra verdadera organización viene, pues, a quedar para nosotros tan desconocida como las cosas reales externas. Lo único que tenemos siempre ante nosotros es el producto de ambas. (Janz, 1994: Tomo I, 174-175).

Como se nota, las conclusiones a las que llega Nietzsche después de su lectura de la *Historia del Materialismo* son una trascripción, casi textual, del pasaje que hemos comentado más arriba. No es solamente este fragmento epistolar el que nos permite reconocer las huellas de Lange en el pensamiento del joven filósofo. En un fragmento fechado entre el verano de 1872 y comienzos de 1873, leemos:

> El auténtico material de todo conocimiento son las sensaciones más delicadas de placer y displacer: en la superficie en que la actividad nerviosa traza formas en el placer y el dolor, se halla el auténtico secreto: la sensación proyecta al mismo tiempo *formas* que generan a su vez nuevas sensaciones.
> La esencia de la sensación de placer y de displacer consiste en expresarse en movimientos adecuados: el que estos movimientos adecuados induzcan a la sensación a otros nervios, da lugar a la sensación de la imagen. (Nietzsche, 1999, Band 7: 19 [84], 448)[1]

[1] Seguimos en esta ocasión, y en la cita siguiente, la traducción que de este fragmento hizo el Prof. Sergio Sánchez (2008).

El joven filósofo también considera que una explicación del funcionamiento del aparato cognoscitivo humano no se alcanzará con una crítica de la razón pura. Es necesario, más bien, atender al complejo de sensaciones que, por medio de múltiples combinaciones, dan lugar primero a la imagen, luego a la palabra sonora y, por último al concepto. La totalidad de este proceso, incorporando la variable lingüística que en él interviene, será expuesta en el pequeño pero fundamental texto titulado *Verdad y Mentira en sentido extramoral*, fechado en 1873. Además de este escrito, encontramos desarrollos anteriores que nos permiten observar con mayor detalle la evolución de estos razonamientos. En otro póstumo, contemporáneo del que acabamos de transcribir, podemos observar con claridad la pretensión nietzschena, heredada de Lange, de explicar las categorías y las intuiciones puras de las que había hablado Kant desde la perspectiva de las sensaciones:

> La sensación, los movimientos reflejos, muy frecuentes y sucediéndose con la velocidad del rayo, adaptándose progresivamente de un modo total, producen la operación de la inferencia, es decir, el sentimiento de causalidad. De la *sensación de causalidad* dependen el espacio y el tiempo. (*Ibidem*: 19 [161], 469.)[2]

Aquí Nietzsche hace depender las intuiciones puras de la *sensación de causalidad* que se forma por complejas relaciones entre las sensaciones más simples. No debe creerse aquí, al igual que en el caso de Lange, que Nietzsche adhiere a las "precisamente siempre lo falso es tomado seriamente (…) En la filosofía – el tonto materialismo" (*Ibidem*: 18 [1], 411).[3] Pero es en los apuntes para las lecciones sobre los preplatónicos, dictadas durante los años 1872 y 1873, donde encontramos explicitadas de manera más clara las reservas de Nietzsche respecto al materialismo. Al exponer las ideas de Demócrito y Leucipo sobre el problema de la percepción y el pensamiento a partir de la teoría de los efluvios, escribe:

> Aparecen siempre aquí los titubeos propios del materialismo, porque intuye su propia primera mentira. –Todo lo objetivo, lo extenso, lo activo y, por tanto, todo lo material, que para el materialismo es el fundamento más sólido, consiste meramente en algo dado mediatamente, cuya existencia es enormemente relativa: está procesado por la máquina del cerebro e introducido en las formas del tiempo, espacio y causalidad, en virtud de las cuales es pensado como extenso en el espacio y efectivo en el tiempo. (Nietzsche, 2003: 153)

[2] El subrayado es nuestro.
[3] La traducción es nuestra.

El materialismo encuentra su límite en su incapacidad para ver que lo que considera como objetivo "está condicionado por el sujeto cognoscente de múltiples maneras" (*Ibidem*). Al igual que Lange, Nietzsche pretende introducir un giro en la concepción materialista, manteniendo el espíritu del criticismo kantiano, sólo que desde la perspectiva de las sensaciones.

A la luz de estas consideraciones, podemos retomar nuestra inquietud inicial: ¿cómo debemos entender los análisis fisiológicos que encontramos a lo largo de la obra de Nietzsche? Ciertamente, es preciso señalar que a pesar de las críticas epistemológicas que el filósofo dirige contra el materialismo, continúa valorándolo como hipótesis:

> En cambio, el materialismo es una hipótesis valiosa de *relativa verdad*, incluso después de descubierta la primera mentira: idea aliviadora para la ciencia natural cuyos resultados conservan, pues, *para nosotros*, la verdad, aunque no sea absoluta. Es precisamente nuestro mundo en cuya producción estamos siempre interviniendo (*Ibidem*: 153).[4]

De aquí la gran admiración que Nietzsche, y también Lange, manifiestan frente a Demócrito. Él ha sido el filósofo que ha superado completamente "la concepción antropomórfica mítica del mundo", acuñando una imagen de la realidad "estrictamente científica", reduciendo "ese mundo de orden y utilidad, de las innumerables cualidades, a las manifestaciones de *una* fuerza única" (*Ibidem*: 148 y LANGE, 1903, Tomo I: 50ss). El materialismo es, para Nietzsche, la concepción de la realidad que se ha impuesto en el mundo moderno occidental. Por eso, una vez que se ha aceptado que "todo ha devenido", que no hay verdades eternas, que las esencias de las cosas nos son totalmente desconocidas, "con toda tranquilidad se abandonará a la fisiología y a la historia de la evolución de los organismos y conceptos la pregunta por cómo puede nuestra imagen del mundo diferenciarse tan nítidamente de la esencia elucidada del mundo", y el historiador sabrá, a la vez, que "la historia, no es más que fe en los sentidos, fe en la mentira" (Nietzsche, 2001: *La «razón» en la filosofía*, 52). El

[4] Hans Vaihinger ha mostrado la importancia del vínculo entre Lange y Nietzsche, fundamentalmente respecto al concepto de «ficción». Vaihinger señala la necesidad de las ficciones para la vida, hasta el punto de postular la idea de una «metafísica del como-sí», en la que las ficciones –o hipótesis- son partes constitutivas del pensamiento filosófico. Para un desarrollo más acabado del problema ver VAIHINGER, H, *La voluntad de ilusión en Nietzsche* en NIETZSCHE, F. y VAIHINGER, H., *Sobre verdad y mentira*, Tecnos, Madrid, 2008.

materialismo es una concepción «más serena» (*Ibidem*: 148), que cumple con lo que Nietzsche exige a la nueva filosofía histórica: "la virtud de la modestia" (Nietzsche, 2007: §2. p. 44). En un siglo en el que se comenzaban a mostrar con mayor nitidez los síntomas del nihilismo –tan tematizados por Nietzsche-, la filosofía histórica, aliada con las ciencias naturales florecientes, se presentaba, ante los ojos del filósofo, como la mejor alternativa para dar cuenta del estado de situación. Es en este marco en el que debe ser comprendida la tensión, a nuestro juicio irresoluta, entre la jerga fisiológica y el escepticismo respecto a cualquier materialismo con pretensiones de verdad definitivas.

Bibliografía

Janz, C.P. (1994) *Nietzsche. Infancia y Juventud*, Alianza, Madrid, Trad. Jacobo Muñoz.

Lange, F. A., (1903) *Historia del Materialismo*, en dos tomos, Jorro, Madrid, Trad. D. Vicente Colorado.

Nietzche, F, (1999) *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe, Band 7, Nachlass 1869-1874*, de Gruyter, Berlín.

Nietzsche, (2003) *Los filósofos preplatónicos*, Trotta, Madrid, Trad. Francisco Ballesteros Balbastre.

Nietzsche, F. (1983) *Más allá del bien y del mal*, Orbis, Buenos Aires, Trad. Andrés Sánchez Pascual.

Nietzsche, F. (1996) *Ecce Homo*, Alianza, Buenos Aires, Trad. Andrés Sánchez Pascual.

Nietzsche, F. (1998) *La genealogía de la moral*, Alianza, Buenos Aires, Trad. Andrés Sánchez Pascual.

Nietzsche, F. (2001) *El crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, Trad. Andrés Sánchez Pascual.

Nietzsche, F. (2007) *Humano, demasiado humano*, en dos tomos, Akal, Madrid, Trad. Alfredo Brotons Muñoz.

Nietzsche, F. y Vaihinger, H. (2008) *Sobre verdad y mentira*, Tecnos, Madrid, Trad. Luís M. Valdés y Teresa Orduña

Sánchez, S. (2008) *El problema del conocimiento en la filosofía del joven Nietzsche. Los póstumos del período 1867-1873*, Universitas, Córdoba.

Saltando la brecha actor-espectador o haciendo de Kant un revolucionario Hannah Arendt lectora de Kant

Anabella Di Pego (CONICET-IdIHCS-UNLP)

1. De la filosofía de la historia al juicio estético y viceversa

La lectura que Hannah Arendt realiza de Kant presenta diversas dificultades que remiten no sólo a su carácter idiosincrásico –como la mayoría de sus interpretaciones y reapropiaciones de la tradición filosófica– sino fundamentalmente al hecho ampliamente conocido de que falleció cuando se disponía a escribir la tercera parte de *La vida del espíritu* dedicada al juicio y centrada en la tercera crítica de Kant. Los materiales de que disponemos son sólo notas y escritos que esbozó para conferencias y seminarios sobre la filosofía política de Kant y también algunas consideraciones sobre cuestiones morales[1]. Curiosamente los intérpretes se han focalizado en la lectura arendtiana de algunos pasajes de la *Crítica del Juicio*, sin detenerse mayormente en sus análisis de los escritos de Kant de filosofía de la historia (Beiner, 2003; Benhabib, 2000; Wellmer, 2000). Sin embargo, de las trece Conferencias que Arendt (2003) dictó sobre Kant en 1970, las primeras nueve se abocan a esos textos y recién a partir de la décima conferencia se concentra en la cuestión del juicio. Beiner no puede ignorar este hecho en su ensayo interpretativo que sigue acompañando las Conferencias de Arendt desde 1982 hasta nuestros días, pero simplemente neutraliza su importancia, puesto que a su entender Arendt considera estos textos como un mero divertimento de Kant (Beiner, 2003: 245). Esta respuesta resulta claramente insuficiente en la medida en que deja sin explicar por qué Arendt dedicó tanta atención a estos escritos –cuyo análisis ocupa más las dos terceras partes de sus conferencias sobre Kant–, lo que mostraría que aún cuando

[1] Entre los escritos de Arendt que abordan la cuestión del juicio y su interpretación de Kant, encontramos los siguientes: *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (2003), que son unas conferencias que dictó en 1970 en la New School for Social Research; *La vida del espíritu* (2002), que contiene un "Post scriptum" al pensamiento con algunas consideraciones sobre el juicio; "Responsabilidad personal bajo una dictadura", "Algunas cuestiones de filosofía moral", "El pensar y las reflexiones morales" y otros ensayos reunidos en *Responsabilidad y juicio* (2007); *Eichmann en Jerusalén* (2000), especialmente el "Post scriptum" de 1965; diversos ensayos de *La brecha entre el pasado y el futuro* (1996), y el intercambio epistolar con Scholem, de reciente publicación completa en *Der Briefwechsel: Hannah Arendt – Gerschom Scholem* (2010).

a primera vista puede parecer que Kant no los tomaba en serio, una lectura más detenida podría mostrar su relevancia. Entendemos que este es uno de los principales cometidos de Arendt en sus conferencias y podemos decir que en nuestros días se ha desplegado toda una línea interpretativa que enfatiza "que los escritos de Kant sobre filosofía de la historia no pueden ser considerados como una especie de paréntesis dentro del sistema crítico, a modo de un mero divertimento intempestivo" (Rodríguez Aramayo, 1994: XII).

Sin embargo, en 1997, es decir, quince años después de la primera publicación de las Conferencias de Arendt, Beiner sigue considerando que estos textos de historia y política son marginales respecto del núcleo de la obra de Kant (Beiner, 1997: 23) y que Arendt se apoya en ellos para sustentar en contra de este Kant "sustancial" una interpretación que haga lugar a sus propias concepciones respecto de los asuntos humanos. Así, Beiner considera que en realidad las diez primeras conferencias "no tienen mucho que ver con las preocupaciones intelectuales de Kant" (Beiner, 1997: 23) sino con las de la propia Arendt. De este modo, Beiner ratifica su convencimiento de que los escritos de historia carecen de relevancia en la trayectoria del pensamiento kantiano, y a partir de ello elude nuevamente afrontar la lectura arendtiana de los mismos. En disonancia con Beiner, en este trabajo nos concentraremos en estos textos y proponemos como tesis que para la comprensión de los alcances de la reapropiación arendtiana de Kant resulta indispensable enlazar sus escritos políticos y de filosofía de la historia con la tercera crítica[2]. Desde la perspectiva de Arendt, el juicio reflexionante, y particularmente el juicio estético, ofrece una clave para responder a algunos de los problemas planteados en los textos sobre la historia y al mismo tiempo, éstos permiten reconsiderar algunas cuestiones relativas al juicio. Sólo en esta mutua complementariedad emerge lo que Arendt entiende como la filosofía política que Kant no llegó a desarrollar plenamente.

En una investigación más amplia en la que este trabajo se inscribe abordamos las dificultades y las diversas críticas que la lectura de Arendt de los escritos kantianos ha

[2] Rodríguez Aramayo destaca explícitamente los vínculos que pueden establecerse entre ambos y particularmente señala que el ensayo *Ideas de una historia universal en clave cosmopolita* (1784) "anticipa de alguna manera la problemática que aborda la segunda parte de la *Crítica del Juicio*" (Rodríguez Aramayo, 1994: XII). A Arendt, por su parte, le interesa reconsiderar la filosofía kantiana de la historia a la luz de la primera parte de la tercera crítica, en donde se destaca la noción de *sensus communis* y se caracteriza la vida de los hombres en su mutua interdependencia antes que desde el punto de vista de su autonomía.

suscitado[3]. Debido a la extensión limitada de esta presentación estas consideraciones no serán aquí objeto de tratamiento, pero aún así constituyen el trasfondo que otorga sentido a las presentes reflexiones. Asimismo, tampoco podemos dar cuenta de todos los escritos vinculados a la historia de los que Arendt pasa revista en sus Conferencias, por lo que en esta ocasión nos circunscribiremos al ensayo "Replanteamiento de la cuestión de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor" (1797) y más específicamente a su tratamiento de la Revolución francesa.

2. La revolución entre el actor y el espectador

Al plantearse "la cuestión de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor", Kant nos advierte que no es posible responder basándose en la experiencia ni siquiera cuando esta muestra una cierta tendencia prevaleciente. En la medida en que los hombres son seres libres pueden realizar un viraje en su camino y de ahí "que no cabe *predecir* lo que *harán*" (Kant, 1994: 83). Asimismo no se trata como en la astronomía de un problema de cambio de perspectiva dado que, señala Kant, no podemos adoptar un perspectiva externa de los asuntos humanos "pues tal sería el punto de vista de la *Providencia* que, al estar situada por encima de toda sabiduría humana, abarca también las acciones *libres* del hombre" (Kant, 1994: 83). Sin embargo, como es sabido, Kant sale de esta encrucijada sosteniendo que hay un acontecimiento de la época que se erige como signo manifiesto del progreso de la humanidad: la Revolución francesa. Pero aún antes de este suceso histórico, en su texto *Idea de una historia universal en clave cosmopolita* de 1784, la revolución[4] ya desempeñaba un papel central en la concepción kantiana de la historia.

> […] prestando atención a la constitución civil y sus leyes y a la relación interestatal, en la medida en que […] siempre quedó un germen de *ilustración* que se desarrollaba un poco más con cada nueva *revolución*, preparando el siguiente nivel en la escala del perfeccionamiento: se descubrirá –como creo– un hilo

[3] Esto es objeto de trabajo en el actual desarrollo de nuestra Tesis de Doctorado en Filosofía (UNLP), titulada: "Comprensión, narración y juicio en la obra de Hannah Arendt. Una reinterpretación a partir de los escritos de Walter Benjamin y Martin Heidegger".

[4] Aquí nos ocupamos exclusivamente de la revolución en sentido político, pero para ver las diversas acepciones de la noción de revolución en Kant, remitimos al artículo de Francisco Naishtat (2005) "Revolución, discontinuidad y progreso en Kant. Revolución copernicana y revolución asintótica en la filosofía crítica".

> conductor que no sólo puede servir para explicar el confuso juego de las cosas humanas o el arte de la predicción de los futuros cambios políticos […], sino que también se abre una perspectiva reconfortante de cara al *futuro* (algo que no se puede esperar con fundamento sin presuponer un plan de la Naturaleza), imaginando un *horizonte remoto* donde la especie humana se haya elevado hasta un estado en el que todos los gérmenes que la *Naturaleza* ha depositado en ella puedan ser desarrollados plenamente y pueda verse consumado su destino en la tierra. (Kant, 1994: 30. El subrayado me pertenece)

En este pasaje se encuentran presentes las nociones fundamentales de la concepción de la historia de Kant: la revolución y la consecuente ilustración, la orientación al futuro, la idea de un plan de la Naturaleza y de un "progreso asintótico", "cuyo desenlace se ve transferido al horizonte de un remoto futuro" (Rodríguez Aramayo, 1994: 27, nota 116). Frente al absurdo decurso de los asuntos humanos y al hecho de que no se puede presuponer que los hombres actúen de acuerdo a propósitos racionales, Kant considera que es tarea del filósofo interpelar a la historia en búsqueda de un plan de la Naturaleza, que permita entenderla "como si" existiese un hilo conductor a través del cual se van desarrollando las potencialidades no de los individuos sino del conjunto de los hombres que habitan la tierra, aún a pesar de que cada uno actúe persiguiendo sus propios fines[5]. Por eso, resulta manifiesto que el interés de Kant por la historia no reside en el pasado sino por el contrario se dirige hacia el futuro. En este contexto, la revolución aunque no es en sí misma causa del progreso, constituye un "signo histórico" de la tendencia al progreso del género humano (Kant, 1994: 84).

A Kant le interesa particularmente "el germen de ilustración" que la revolución trae consigo y el entusiasmo que suscitan en los públicos, es decir, sus implicancias para el uso público de la razón[6]. En este sentido, se encarga de aclamar la revolución desde la perspectiva de los espectadores que la acogen públicamente con entusiasmo desinteresado, puesto que no se encuentran directamente involucrados. La relevancia de la revolución no reside en las grandes acciones ni en los crímenes o mezquindades que puede haber llevado consigo, sino en la exaltación pública que genera al poner de manifiesto el derecho de los pueblos a darse una nueva constitución civil.

[5] Véase al respecto especialmente el texto de Kant *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, p. 18. En su estudio introductorio a esta edición, Rodríguez Aramayo (1994: XIII) cita a Collingwood, quien ya había interpretado el plan de la Naturaleza en Kant como un postulado o hipótesis del filósofo frente al devenir de la historia.

[6] En relación con el uso público de la razón, remitimos al ya célebre texto de Kant en el que responde a la pregunta "¿Qué es la ilustración?", en *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?; Idea para una historia universal en clave cosmopolita; Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, trad. de M. Hernández, Madrid, Gredos, 2010.

> La revolución de un pueblo pletórico de espíritu, que estamos presenciando en nuestros días, puede triunfar o fracasar, puede acumular miserias y atrocidades en tal medida que cualquier hombre sensato nunca se decidiese a repetir un experimento tan costoso, aunque pudiera llevarlo a cabo por segunda vez con fundadas esperanzas de éxito y, sin embargo, esa revolución —a mi modo de ver— encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no están comprometidos en el juego) una *simpatía* rayana en el entusiasmo, cuya manifestación lleva aparejado un riesgo, que no puede tener otra causa sino la de una disposición moral en el género humano. (Kant, 1994: 85).

En la cita precedente puede apreciarse de qué modo Kant distingue entre la revolución como un fenómeno concreto con sus bajezas propias que cualquier hombre sensato situado en la perspectiva de los actores no osaría avalar, y el entusiasmo universal que suscita la revolución entre los espectadores y que no puede ser olvidado, porque ha mostrado el potencial meliorativo que una constitución republicana trae consigo para el ámbito político. Sin embargo, Kant advierte que:

> […] esto no significa que un pueblo con una constitución monárquica haya de arrogarse el derecho de modificar su constitución, ni abrigar siquiera el oculto deseo de hacerlo, pues acaso su enclave dentro de Europa pudiera recomendarle esa constitución como la única que le permite subsistir en medio de tan poderosos vecinos (Kant, 1994: 86, nota 181).

De aquí resulta evidente la dualidad actor-espectador (Arendt, 2003: 86) que atraviesa la aproximación de Kant a la revolución: desde la perspectiva de los espectadores se muestra como un ferviente admirador y la señala como el signo del progreso del género humano, pero desde la perspectiva de los actores, no sólo señala las miserias y crímenes que conlleva, sino que también se opone a las tentativas revolucionarias de los ciudadanos. Kant enfatiza que los hombres en tanto seres libres tienen derecho a darse una forma de gobierno en la que todos sean colegisladores, pero seguidamente apunta que "ese derecho sólo es una idea cuya realización se ve subordinada a la condición de que sus *medios* concuerden siempre con la moralidad, algo que el pueblo no debe transgredir jamás. La realización de esta idea no debe producirse mediante la revolución, que siempre es injusta" (Kant, 1994: 86-87, nota 182)[7]. Esta dualidad hace de Kant un filósofo exaltador de la revolución desde la

[7] Rodríguez Aramayo sostiene que "en opinión de Kant, la constitución republicana también puede ser implantada por una reforma a cargo del soberano que evite las penalidades anejas a toda revolución" (nota 86). Sin embargo, la cita precedente nos muestra que la posición de Kant es un poco más

perspectiva del espectador, y un reformista desde la perspectiva de los actores. Pero los actores incluso en la reforma tienen un papel acotado, puesto que ante la pregunta "¿Cuál es el único orden de cosas en el que cabe esperar el progreso hacia lo mejor?", Kant responde "desde luego, no por el curso de las cosas *de abajo hacia arriba,* sino *de arriba hacia abajo"* (Kant, 1994: 92). Por lo que, "convendría que el Estado se reformase a sí mismo de vez en cuando y, ensayando la evolución en lugar de la revolución, progresara continuamente hacia lo mejor" (Kant, 1994: 93). La publicidad, no obstante, es la propulsora de las reformas y por tanto la garante del progreso y cuando el Estado obstaculiza su funcionamiento, socava al mismo tiempo sus posibilidades de progreso[8]. Este uso público de la razón debe dirigirse e interpelar al Estado para que emprenda las reformas pero debe abstenerse de incitar a los ciudadanos a desafiar a la autoridad vigente. "Aunque sea *grato* imaginarse constituciones políticas que satisfagan las exigencias de la razón (especialmente en lo que atañe a la equidad), resulta *temerario –y punible–* el proponerlas e incitar al pueblo a derogar la constitución vigente" (Kant, 1994: 92, nota 187).

3. Historia, política y juicio estético

En la medida en que el análisis de la Revolución francesa ya nos ha insumido más de lo esperado, en esta última sección nos abocamos a esbozar someramente cuál es la inflexión o torsión que Arendt realiza en los textos de filosofía de la historia de Kant, para saldar la brecha abierta entre actor y espectador, forzando de este modo a repensar la revolución desde la perspectiva de los actores. El juicio de Kant como espectador de la Revolución francesa no se interesa por el acontecimiento singular, sino que se orienta por el porvenir y por lo que este acontecimiento puede significar para las generaciones

contundente al respecto: nunca está justificado moralmente que los actores implanten por vía revolucionaria una constitución, pero sin embargo, si eso de hecho sucede, constituirá desde la perspectiva del público un acicate para el progreso del género humano. El cambio para Kant debe realizarse por vía de reformas paulatinas llevadas a cabo por el Estado.

[8] Cuando el espacio público para la difusión de opiniones resulta abolido, entonces, según Arendt (2003: 96), es el momento de la rebelión para Kant. Sin embargo, esto resulta dudoso porque Kant fue censurado en reiteradas ocasiones por el Estado Prusiano y en lugar de rebelarse, buscó formas de sortear la censura. Si el criterio de lo moralmente aceptable coincide con lo que puede ser expuesto a la luz de lo público, es decir, con lo que puede ser sostenido sin reservas públicamente (Arendt, 2003: 94), entonces resulta que ciertas flagrantes injusticias que podrían ser esgrimidas públicamente justificarían la rebelión, pero no queda claro si podría delimitarse a priori estas situaciones o si por el contrario se requeriría del análisis particular de cada caso.

futuras (Arendt, 2003: 103). De modo que, la finalidad de la naturaleza opera en este juicio teleológico situando los acontecimientos históricos en un horizonte futuro en el que pierden relevancia sus características inmediatas. En este sentido, Rodríguez Aramayo sostiene que "el plan oculto de la Naturaleza cumple idénticas funciones a las que serán asignadas más tarde al juicio reflexionante" (Rodríguez Aramayo, 1994: XIII). Simplemente quisiéramos precisar esta afirmación remitiéndola específicamente al juicio teleológico, del que Kant se ocupa en la segunda parte de la *Crítica del Juicio*.

Al proceder según la máxima o el supuesto de la finalidad de la naturaleza, el juicio teleológico cifra el sentido de los acontecimientos en las perspectivas futuras que abre y no en su propia singularidad. Arendt señala que este juicio teleológico se diferencia notablemente del enfoque histórico de los antiguos que "sólo estaba interesado en el hecho singular" (Arendt, 2003: 107). Pero Arendt encuentra en el propio análisis de la revolución de Kant un juicio que de manera análoga se encuentra centrado en lo particular: el juicio estético. En la medida en que, como hemos visto, el entusiasmo ocupa un lugar destacado en la recepción de la revolución, el juicio del espectador también remite al juicio estético. La noción de entusiasmo se encuentra vinculada en Kant a la red conceptual de lo sublime y de este modo, el análisis de los acontecimientos históricos implicaría una dialéctica entre el juicio estético, vinculado al entusiasmo, y el juicio teleológico, vinculado a la intención de la naturaleza. La perspectiva del espectador, el filósofo, articula así la mirada de los actores y del público en una mirada teleológica de la marcha de la historia[9].

El juicio estético y el juicio teleológico son ambos juicios reflexionantes que se diferencian del juicio determinante. Dicho de manera extremadamente breve y esquemática, el juicio es la facultad que nos permite entender lo particular como contenido en lo general. El juicio es determinante cuando lo general se encuentra dado y procede subsumiendo lo particular; mientras que es reflexionante cuando sólo es dado lo particular y a partir de eso debe hallarse lo general (Kant, 2007: int. IV). El juicio estético y el teleológico son reflexionantes puesto que parten de lo particular y deben hallar en sí mismos un principio que les permita llegar a lo general. Este principio es la finalidad de la naturaleza, y en el caso del juicio estético esta finalidad es puramente

[9] Agradecemos a Francisco Naishtat por estos señalamientos respecto de que el análisis kantiano de la revolución remite no sólo al juicio teleológico, sino que en él ya opera un plano estetizante en la medida en que se vincula con el entusiasmo. De este modo, puede entenderse también de qué modo se articulan las miradas del actor, del público y del espectador en Kant.

formal porque la apreciación de lo bello es una finalidad sin fin (Kant, 2007: §15). Según las palabras de Arendt: "Lo bello es, en terminología kantiana, un fin en sí porque contiene en sí mismo todos sus posibles significados, sin referencia a otros, sin vínculo con otras cosas bellas" (Arendt, 2003: 142).

Consecuentemente el juicio estético partiendo de lo particular obtiene una generalidad pero que permanece, por así decirlo, vinculada a un objeto singular que es un fin en sí y que no resulta desplazada por una aproximación prospectiva. Esta peculiar finalidad puramente formal sin fin es lo que lo diferencia del juicio teleológico. Por esta razón, Arendt procura volver a pensar la historia y la política desmontando la dialéctica kantiana entre juicio teleológico y juicio estético, y repensando la historia exclusivamente desde el juicio estético. Esta es la torsión que Arendt pretende llevar a cabo con el pensamiento kantiano, pero que solo se encuentra insinuada en sus *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Al pensar la historia y la política desde el juicio estético, Arendt desmonta el ámbito de los asuntos humanos de su vínculo con el progreso y con la teleología. De este modo, puede recuperar lo singular, lo grandioso y lo digno de ser recordado de los acontecimientos históricos mismos, es decir, el sentido no se ve relegado a la perspectiva del espectador, sino que también hay sentidos que emergen de las acciones de los propios actores. La narración de la historia se mueve en esos dos registros, procurando preservar la singularidad de lo acaecido y al mismo interpelándolo desde la perspectiva del espectador. Así como en el juicio histórico se enlazan las perspectivas del actor y del espectador, en el ámbito político quienes actúan también juzgan procurando articular los diferentes puntos de vistas. En este punto, señala Arendt "actor y espectador se llegan a unir" (Arendt, 2003: 138) procurando un juicio amplio que considere potencialmente o fácticamente las diferentes perspectivas implicadas. A través del juicio estético kantiano, Arendt pretende repensar el juicio histórico y el político acoplando la mirada del actor y del espectador pero sustrayéndoles la perspectiva teleológica. Esta tarea mayúscula, que queda aún por delante, implica poner en juego diversos conceptos centrales del juicio estético kantiano para el juicio político, tales como: imaginación, imparcialidad, validez ejemplar, *sensus communis*, publicidad, comunicabilidad, intersubjetividad, entre otros.

Por último, alguien podría objetar si en realidad Arendt no ha hecho lo que Beiner y otros intérpretes han señalado, a saber, descartar los escritos históricos y políticos de Kant, para ir en busca de su filosofía política no escrita (exclusivamente) en

el juicio estético. Así Arendt habría recorrido en vano los textos políticos de Kant en la mayor parte de las conferencias que dictó y de las páginas que nos legó. Sin embargo, consideramos que hay un punto crucial en el que Arendt permanece atenta a estos escritos para contrarrestar o al menos advertirnos respecto de cierta tendencia del juicio estético[10]. El juicio estético es una actividad que realizamos cuando estamos solos y retirados del mundo, pero que aún así detenta un carácter intersubjetivo porque procede comparando el juicio con otros no tanto reales como meramente posibles. Si nos atenemos estrictamente a esta caracterización, corremos el riesgo de concebir el juicio político como surgido de una comunidad ideal de habla y con pretensiones universales de validez. Para desactivar esta posible deriva, Arendt vuelve a la concepción kantiana del "uso público de la razón"[11], puesto que Kant es enfático respecto de que sin un espacio de publicidad fáctico en donde los hombres puedan intercambiar sus pareceres, no es posible el progreso del género humano. Esto pone de manifiesto, según Arendt, que el juicio no se lleva a cabo para Kant de manera aislada, o sólo con interlocutores potenciales, para luego expresarse en el ámbito público, sino que es constitutivo del propio pensamiento el desarrollarse en este ámbito público. De este modo, Arendt interpreta el *sensus communis* kantiano presente en la *Crítica del juicio*, no como una instancia abstracta o genérica ideal, sino que remite su caracterización a este uso público concreto de la razón.

De manera que la lectura de Arendt se remonta al juicio estético para llevar a cabo una des-teleologización de la historia en Kant, pero al mismo tiempo vuelve a sus textos históricos para efectuar una re-situacionalización o re-historización del juicio estético, al entramar la noción de sentido común con la de uso público de la razón. En este doble impulso se debate la reapropiación que Arendt realiza de Kant y es allí en donde el acontecimiento emerge en su singularidad una vez desmontada su finalidad, y

[10] Aquí abordamos solamente la recuperación del uso público de la razón para situar en un contexto intersubjetivo concreto al juicio estético, pero hay otra cuestión que Arendt parecería retomar de los escritos históricos y políticos de Kant: la idea de humanidad como una idea regulativa de nuestras reflexiones. "Los hombres son humanos gracias a esta idea de humanidad presente en cada individuo singular; y pueden considerarse civilizados o humanos en la medida en que esta idea se convierte en el principio de sus juicios y de sus acciones. En este punto, actor y espectador se llegan a unir; la máxima del actor y la máxima –la 'pauta'– a partir de la cual el espectador juzga el espectáculo del mundo se convierten en una. Por así decirlo, el imperativo categórico de la acción podría enunciarse del siguiente modo: actúa siempre según la máxima gracias a la cual este pacto originario [idea regulativa de humanidad] pueda realizarse en una ley general" (Arendt, 2003: 138).

[11] Lo que se encuentra paradigmáticamente formulado en *¿Qué es la ilustración?* pero también en *Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor*, y en otros escritos políticos e históricos de Kant.

en donde los actores-espectadores juzgan en un marco intersubjetivo de publicidad efectiva. De este modo, la lectura arendtiana culmina haciendo de Kant un cabal revolucionario, que ha logrado desactivar la brecha entre actor y espectador, aunque tal vez sea al precio de que se nos haya vuelto asimismo un cabal desconocido.

Bibliografía

Arendt, Hannah (2002) *La vida del espíritu*, Buenos Aires, Paidós, trad. Carmen Corral y Fina Birulés.

Arendt, Hannah (2003) *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós, trad. Carmen Corral.

Arendt, Hannah (2007) *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós, trad. Miguel Candel.

Beiner, Ronald (1997) "Rereading Hannah Arendt's Kant Lectures", en *Philosophy & Social Criticism*, vol. 23, no. 1, pp. 21-32.

Beiner, Ronald (2003) "Hannah Arendt y la facultad de juzgar. Ensayo interpretativo", en Arendt, Hannah, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós, trad. Carmen Corral, pp. 157-270.

Benhabib, Seyla (2000) *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers.

Kant, Immanuel (1994) *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Madrid, Tecnos, trad. Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo.

Kant, Immanuel (2007) *Crítica del Juicio*, Madrid, Tecnos, ed. Juan José García Norro y Rogelio Rovira, trad. Manuel García Morente.

Naishtat, Francisco (2005) "Revolución, discontinuidad y progreso en Kant. Revolución copernicana y revolución asintótica en la filosofía crítica", en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Buenos Aires, vol. XXXI, no. 2, pp. 281-299.

Rodríguez Aramayo, Roberto (1994) "El utopismo ucrónico de la reflexión kantiana sobre la historia. Estudio introductorio", en Kant, Immanuel, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Madrid, Tecnos, pp. IX-XXXIX.

Wellmer, Albrecht (2000) "Hannah Arendt sobre el juicio: La doctrina no escrita de la razón", en Birulés, Fina (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, trad. Javier Calvo Perales, pp. 259-280.

Pragmática trascendental y conflictividad
La fundamentación del principio apriorético-trascendental de conflictividad en la Ética Convergente de R. Maliandi y su articulación con la crítica al supuesto de armonía originaria atribuido a la ética discursiva

Marcelo Eduardo Bonyuan (UNLa-UNRC-CONICET)

Desde la pragmática trascendental del lenguaje la ética discursiva se asume, bajo una transformación del paradigma moderno de racionalidad, como una postura superadora de todo pensamiento metafísico, tomando como base la filosofía trascendental kantiana y el giro lingüístico y pragmático operado a partir del siglo XX, conjuntamente con aportes derivados de la ciencia, la hermenéutica y la fenomenología.

En el ámbito de la reflexión filosófica, la pragmática trascendental clásica (apeliana) destaca la relevancia del *lenguaje* y la *comunidad de comunicación*, recalcando la centralidad *metodológica* y *criteriológica* del consenso (Apel, 1985, T. II: 154-155, 391) tanto para el ámbito teórico como práctico.

Por su parte, la *ética convergente* de Ricardo Maliandi plantea, bajo el postulado de un principio apriorético-trascendental o ético trascendental de conflictividad (Maliandi, 1993: 180), la necesidad de una reevaluación de la relevancia que posee el pensamiento metafísico para la ética. Si bien este pensador niega que su propuesta ética deba identificarse con una postura metafísica (Maliandi, 1997: 63; 1998: 24), concibe, sin embargo, la posibilidad de plasmar determinadas críticas a la ética discursiva y la pragmática trascendental. Por ejemplo, al sostener que tal postulado de superación, postulado por la ética discursiva, deja de lado, muy apresuradamente, los aportes que desde la reflexión metafísica pueden extraerse para determinadas cuestiones referidas a la problemática de la conflictividad.

Maliandi entiende que la conflictividad, en tanto se encuentra íntimamente ligada a la realidad del ethos, no puede quedar reducida al mero plano de la razón (Maliandi, 1997: 36). Al asumir que "el único conflicto aprobado por la razón es, precisamente, el conflicto con la conflictividad, que refleja la antinomia entre la razón y

lo conflictivo en general" (Maliandi, 2010: 108), deriva de ello, por un lado, el hecho de la imposibilidad de toda tipo de subsunción entre los mismos; y por otro lado: la necesidad de reconocer una relación de oposición y mutua complementación.

Este punto se liga con la tesis sostenida por la Ética Convergente de que la conflictividad se dilucida por medio de la función crítica de la razón, función encargada de: 1) identificar los propios límites de la razón, y con ello 2) reconocer el carácter inminentemente conflictivo del ethos.

Como lo reconoce Crelier, en el pensamiento de Maliandi se asiste a una distinción y una relación entre razón y realidad, como correlato de la distinción y relación existente entre los principios racionales fundamentados desde el lenguaje y su aplicación a una realidad conflictiva: "a lo que rechaza el conflicto se lo llama razón y al conflicto mismo realidad" (Crelier, 2009: 115). A partir de ello, la Ética Convergente sostiene la idea de una "metafísica provisional de la conflictividad" *qua* elemento que aporta a la ética determinadas reflexiones sobre el carácter conflictivo de lo real, análisis que habría quedado relegado en la ética discursiva.

Según la ética convergente "la realidad es un conglomerado de equilibrios y desequilibrios, y las posibles conjeturas acerca de cuál de esos aspectos es el decisivo constituye planteamientos metafísicos" (Maliandi, 2008: 16); a partir de ello Maliandi entiende que, implícitamente, la ética discursiva toma partido al respecto, suponiendo en sus reflexiones un principio de *armonía*, motivo por el cual esta corriente filosófica se niega a asumir la *irrebasabilidad de lo conflictivo* (Maliandi, 1997: 100) -y con ello la aceptación de un principio apriorético-trascendental de conflictividad-. Tal negación deriva del supuesto metafísico de una *armonía preestablecida u originaria* presente en el postulado de la comunidad ideal de comunicación (punto central de la ética discursiva apeliana), por lo cual esta corriente ético-filosófica, focalizada principalmente en el carácter fundamentador de la razón, se representa lo conflictivo como una amenaza destructiva de tal supuesto metafísico.

Según Crelier, "hay que dejar en claro que lo que Maliandi busca para la ética -una fundamentación fuerte para combatir al escepticismo y al relativismo- no lo pretende para la metafísica. Si en el plano ético rechaza, entre otras cosas, un universalismo basado en creencias mínimas compartidas por todas las culturas, en el plano metafísico apela a una creencia compartida en que los conflictos son inevitables" (Crelier, 2009: 118). Esta creencia mínima le permite finalmente a Maliandi criticar a la

propia ética discursiva, la cual presupone inadvertidamente "el atisbo metafísico de la afirmación de una armonía, si no 'preestablecida', al menos *originaria*… es decir… sin conflictos" (Maliandi, 1993: 87, 88). En este sentido la Ética Convergente considera que Apel "mantiene aún el prejuicio consistente en concebir los conflictos simplemente como 'perturbaciones' de un estado *normal armónico*" (Maliandi, 1993: 100; 1998: 28-29). A partir de la precedente crítica, Maliandi pretende incorporar al plano trascendental -a modo de complemento de la idea de *consensualidad*, íntimamente ligada al supuesto de una comunidad ideal de comunicación- el principio apriorético-trascendental de conflictividad, bajo el argumento de que "la ética sería superflua en un mundo totalmente armónico, y sería imposible en un mundo totalmente conflictivo" (Maliandi, 1998: 26).

En este sentido, para algunos pensadores "el intento de introducir el 'a priori de la conflictividad' (...) entraña la invitación para que la ética discursiva se introduzca en un campo, el de la ontología e, incluso, el de la metafísica (...) que, por ahora, le es extraño" (Fernández, 1995: 263-264), aún cuando el mismo Maliandi haya dejado explícitamente en claro que si bien la conflictividad puede establecerse no sólo "como 'hilo de Ariadna' para el 'laberinto' de la antropología filosófica, sino también para el de la ontología de lo real" (Maliandi, 1984: 14), "no es necesario ir tan lejos como para afirmar una identificación de la conflictividad con el 'ser', o cosa semejante" (Maliandi, 1997: 63). En este sentido hay que entender, según el autor, que "el concepto de 'a priori de la conflictividad' no es lógico-formal (no alude a los razonamientos) ni ontológico (no describe nada fundamental del mundo, ni pretende que el ser sea conflictivo). [siendo] más bien... un concepto ético-trascendental" (Maliandi, 1993: 180), "aunque ocasionalmente la ética convergente podría dar pasos por una metafísica provisional que lo incluyese, sólo a los efectos de aclarar mejor algún determinado problema ético" (Maliandi, 2008: 138).

A mi juicio, en este marco no debe confundirse: 1) el papel que representa una metafísica de la conflictividad en tanto aporte reflexivo -para el campo de la reflexión ética- sobre el carácter conflictivo de lo real; con 2) el plano de *dilucidación* y *validación* de principios apriorético-trascendentales, función que queda reservada al plano de la razón, en la exigencia de una fundamentación última por la vía de una reflexión pragmático-trascendental sobre los actos de habla argumentativos.

En correlato con ello, considero criticable la identificación del principio de consensualidad, contrafácticamente anticipado, con la idea de una armonía situable en el *origen* (o con "un estado de cosas originariamente armónico") o identificable como *preestablecida*. Tal conexión conlleva al error de equiparar el principio de consenso trascendentalmente fundamentado con una armonía ontológica-metafísica, con lo cual se ingresa, implícitamente, el principio apriorético-trascendental de consensualidad: 1) a un plano abierto a la crítica ontológica, marcada por la indagación de posibles instancias verdaderamente originarias (desplazando de tal puesto a la idea de consensualidad) o cooriginarias al supuesto de *armonía* atribuido por Maliandi a la ética discursiva, y/o: 2) a un plano abierto a la crítica metafísica, marcada por la indagación de otras instancias o principios por los cuales se establece dicha armonía supuestamente presente en la comunidad ilimitada de comunicación.

Desde esta perspectiva se podría considerar a la conflictividad como una instancia originaria, o cooriginaria, en relación al consenso -desde una perspectiva ontológica-, o asumible de modo simultáneo o previo al mismo -desde una perspectiva metafísica-, motivo por el cual se habilitaría la tesis de que la conflictividad representa una instancia que origina o posibilita la consensualidad.

Al respecto, vale recordar que la ética del discurso se ha encargado particularmente de diferenciar su proyecto filosófico (el de un trascendentalismo semióticamente transformado) de toda filosofía del origen o reduccionismo ontológico. (Apel, 2002: 35; Michelini, 1998: 20) como también de toda postura metafísica. Extrañamente, el mismo Maliandi había tomado la precaución de aclarar que la actitud de asumir la conflictividad como aquello de lo cual todos los fenómenos conflictivos participan "no tiene por qué significar, en principio, una concepción metafísica según la cual la conflictividad sería algo así como el 'fundamento último de toda realidad' [...] [sino], más bien, como un lícito recurso metodológico para afrontar o enfocar algunas importantes cuestiones de la filosofía" (Maliandi, 1984: 7; Cf. Ibíd.: 105, 135). Sin embargo, este pensador da un paso más al reconocer que "[1] se argumenta *para* alcanzar consenso (cuya posibilidad, por ende, está presupuesta); pero, a la vez, se busca consenso *porque* hay ya un disenso (o al menos, se "presupone" la posibilidad de que lo haya). [2] Se argumenta porque la cuestión sobre la cual se argumenta contiene elementos conflictivos, pero también porque lo presupuesto en el acto "realizativo" (*performativamente*) de argumentar contiene tales elementos" (Maliandi, 1991: 77-78).

Al respecto observo que:

1) La primera parte de la precedente afirmación puede asumirse, desde la ética del discurso y la pragmática trascendental, sin cuestionamientos, dado que en el plano de los *discursos prácticos* es un hecho incuestionable el que las instancias argumentativas estén encaminadas a resolver, regular o evitar, toda situación conflictiva *ya originada, desencadenada o anticipada*, por medio del consenso racional entre todos los afectados. Así se comprende que si ante todo conflicto se lleva adelante o se da lugar, a partir de ello, a acciones comunicativo-argumentativas encaminadas a la resolución racional del mismo, ello se debe al hecho de que ya se ha presupuesto la posibilidad del consenso.

Pero aquí, la idea de tal presuposición en el acto de argumentar puede entenderse, a mi juicio, en un doble sentido:

a) Dicha posibilidad puede estar presupuesta desde el plano de discursos prácticos en tanto *presuposición fáctica* (entrando en juego, aquí, el orden de acciones comunicativo-teleológicas que se originan fácticamente por la finalidad que conllevan en sí mismas: resolver un conflicto). En este sentido puede afirmarse que la finalidad se constituye y parte, desde la facticidad misma, como causa, motor o impulso de la acción.

b) Pero, por otro lado, y más importante aún, puede sostenerse, desde la pragmática trascendental, que la tesis del consenso, en tanto que presupuesto presente en el acto de argumentar, no se agota en la tesis de un supuesto fáctico, sino que, más bien, se comprende como un presupuesto contrafácticamente anticipado. En este caso, lo que entra en juego para sostener tal tesis no refiere a la finalidad -convertida en principio, causa o motivo- de la acción, sino a la reflexión sobre lo ya siempre presupuesto (contrafácticamente) en el acto realizativo de habla. En este caso el consenso se vislumbra como un presupuesto no *reducible* al plano de la facticidad (aunque sí *referido* al mismo).

Maliandi comprende muy bien esta diferencia, pero el argumento que esboza pareciera mezclar dos planos de reflexión que lo llevan, a mi entender, al equívoco de intentar justificar un principio apriorético-trascendental de conflictividad desde una crítica ontológica y metafísica, al colocar al principio de consensualidad en alguno de estos planos, para luego develar su arbitrariedad (cuestionando el estatuto del mismo, en vistas a mostrar la posibilidad de que tales instancias pueden ser asumidas

indistintamente por la idea de conflictividad) y su dependencia o codependencia con el pretendido principio apriorético-trascendental de conflictividad.

Con ello, Maliandi, no sólo lleva a la idea de consensualidad, entendida en sentido pragmático-trascendental, a un plano de discusión que le es impropio, sino que también compromete el camino de reflexión pragmático-trascendental por el cual debería fundamentarse la tesis de un principio apriorético-trascendental de conflictividad.

2) En relación a esto último, Maliandi sostiene que: "…lo presupuesto en el acto "realizativo" (*performativamente*) de argumentar contiene ya tales elementos [conflictivos]." (Maliandi, 1991: 78). Aquí el autor pretende dar paso al reconocimiento de un *a priori* de la conflictividad pragmático-trascendentalmente fundamentado.

Según Maliandi "como el mismo Apel lo admite expresamente, son las situaciones conflictivas las que deben ser solucionadas por medio del consenso. Si no hubiera conflictos, la exigencia de buscar consenso carecería de sentido. Esto último, sin embargo, no está suficientemente considerado en el planteamiento apeliano; como tampoco lo está el hecho de que la conflictividad también se halla presupuesta en toda argumentación." (Maliandi, 1991: 57). A mi juicio, aquí podría reconocerse el hecho de que los conflictos se constituyen -desde la propia realidad del ethos- como una *condición fáctica* en el marco de la exigencia ética (contrafácticamente anticipada y dilucidada por reflexión pragmática trascendental) de resolución racional-argumentativa-consensual de conflictos en discursos prácticos; y, con ello, el hecho de que los conflictos se encuentren relacionados con el acto de argumentar, pero sólo en tanto que elementos reconocidos como causas *fácticas* por las cuales se desencadena la búsqueda de consenso. En este sentido, ello no habilitaría inferir el deber o exigencia de reconocer un supuesto principio apriorético-trascendental de conflictividad, como pretende Maliandi al sostener que la misma está ya presupuesta en la *comunidad ideal de comunicación* (Maliandi, 1997: 64. Cf., 1991: 77).

En este marco, para algunos pensadores el supuesto de un *a priori* de la conflictividad trascendentalmente fundamentado no ha sido un punto del cual Maliandi haya podido dar realmente una justificación consistente (Damiani, 2009: 132, 137)

Consideraciones finales

Ante lo expuesto, el presente trabajo considera necesario advertir la problemática generada a partir del intento de fundamentación de un principio apriorético trascendental de conflictividad según la vía adoptada y desarrollada, en este caso, por la Ética Convergente: la crítica del supuesto metafísico de una *armonía preestablecida u originaria* presente en la comunidad ideal de comunicación, aparentemente vislumbrable en los planteamientos de la ética discursiva clásica.

Omitiendo el análisis específico sobre la pertinencia o no de la atribución de tal supuesto metafísico a la ética discursiva, resulta llamativa y problemática la cuestión de ¿cómo un supuesto metafísico (el de la armonía preestablecida u originaria) puede tener algún tipo de inferencia en el reconocimiento de un principio apriorético trascendental (en este caso, el supuesto principio apriorético trascendental de conflictividad)? En tal marco, la supuesta toma de partido al respecto por parte de la ética discursiva negaría, más bien, un supuesto metafísico de la conflictividad, no un principio apriorético trascendental de conflictividad.

¿Cómo la crítica dirigida a dicho supuesto metafísico -aparentemente presente en la ética discursiva clásica- habilitaría la *fundamentación* y/o reconocimiento de un *a priori* de la conflictividad dilucidado por vía de una reflexión pragmática-trascendentalmente sobre todo acto de habla argumentativo?. ¿No se comente un error metodológico al plantear la posibilidad de inferencia -afectación-, como en el presente caso, entre dos planos claramente distinguibles: el metafísico y el trascendental?

Puede reconocerse al respecto que para la ética convergente toda postura o rasgo metafísico se presenta en aquellos planteamientos, corrientes o sistema de pensamiento que postulan un único y exclusivo principio [en el caso de la ética discursiva: el principio ético fundamental o ético discursivo explicitado en la comunidad ideal de comunicación -asumido como ideal regulativo- íntimamente ligado a "la anticipación contrafáctica del consenso ideal" (Apel, 1985: 10)]. En este caso, para la Ética Convergente, las posturas unilaterales son sinónimos de posturas con rasgos metafísicos. En lo referido al tema en cuestión: el supuesto de una armonía originaria implica una ofuscación del reconocimiento de la *irrebasabilidad de lo conflictivo*. Ahora bien, ello no indica que el reconocimiento de tal irrebasabilidad de lo conflictivo (factor que posiblemente con razón, como ha denotado Maliandi, no ha sido

suficientemente tenido en cuenta ni analizado por la ética discursiva) implique la necesidad de *reconocer* un principio apriorético trascendental de conflictividad. En este contexto se plantea la problemática de cómo puede sostenerse la tesis del supuesto de la conflictividad en toda argumentación siguiendo la metodología de la reflexión pragmático-trascendental operada sobre todo acto de habla argumentativo, sin transgredirla.

Bibliografía

Apel, Karl-Otto (1985) *La transformación de la Filosofía*, Tomo II, Madrid, Taurus, trad. Adela Cortina, Joaquín Chamorro y Jesús Conill.

Apel, Karl-Otto (2002), *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Madrid, Síntesis, trad. Guillermo Lapiedra Gutiérrez.

Crelier, Andrés (2009) "Los nexos entre realidad y razón en la obra de Maliandi", en Ambrosini, Cristina (Comp), *Ética. Convergencias y divergencias*, Buenos Aires, UNLa

Damiani, Alberto (2009), "¿Conflictividad a priori o *ethos* conflictivo?", en Ambrosini, Cristina (Comp): *Ética. Convergencias y divergencias*, Buenos Aires, UNLa

Fernandez, Graciela (1995), "Kant y la experiencia del conflicto", en: Michelini et al. eds., *Ética, Discurso, Conflictividad*. Río Cuarto, UNRC

Maliandi, Ricardo (1984), *Cultura y Conflicto*, Buenos Aires, Biblos

Maliandi, Ricardo (1991), *Transformación y Síntesis*, Buenos Aires, Almagesto

Maliandi, Ricardo (1993), *Dejar la posmodernidad*. Buenos Aires, Almagesto

Maliandi, Ricardo (1997), *Volver a la Razón*, Buenos Aires, Biblos

Maliandi, Ricardo (1998), *La ética cuestionada*, Buenos Aires, Almagesto

Maliandi, Ricardo (2008), *Teoría y praxis de los principios bioéticos*, Buenos Aires, UNLa

Maliandi, Ricardo (2010), *Discurso y convergencia*, Buenos Aires, Oinos

Michelini, Dorando (1998), *La razón en juego*, Río Cuarto, UNRC-ICAL